Universidade Federal da Paraíba

Centro Ciências Humanas, Letras e Artes

Doutorado Integrado em Filosofia – UFPB-UFPE-UFRN

GLEIDIMAR ALVES DE OLIVEIRA

A TRADIÇÃO MARXISTA E O PROBLEMA DA REIFICAÇÃO: UM EXAME CRÍTICO.

João Pessoa/PB

2018

GLEIDIMAR ALVES DE OLIVEIRA

A TRADIÇÃO MARXISTA E O PROBLEMA DA REIFICAÇÃO: UM EXAME CRÍTICO.

João Pessoa, PB
2018

GLEIDIMAR ALVES DE OLIVEIRA

A TRADIÇÃO MARXISTA E O PROBLEMA DA REIFICAÇÃO: UM EXAME CRÍTICO.

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN (PIDF), na linha de pesquisa Filosofia Prática, sob a orientação do Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho.

João Pessoa, PB,
2018

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

O48t Oliveira, Gleidimar Alves de.
A tradição marxista e o problema da reificação: um exame crítico. / Gleidimar Alves de Oliveira. - João Pessoa, 2018.
217 f. : il.

Orientação: Enoque Feitosa Sobreira Filho.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Mercadoria - objeto de troca. 2. Fetichismo. 3. Alienação do trabalho. 4. Reificação - relações sociais. 5. Racionalização weberiana. I. Sobreira Filho, Enoque Feitosa. II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE- UFRN

GLEIDIMAR ALVES DE OLIVEIRA

"A tradição marxista e o problema da reificação: um exame crítico"

Tese aprovada em: 12 / 12 / 2018

BANCA EXAMINADORA:

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO (UFPB - Presidente)

NARBAL DE MARSILLAC FONTES (UFPB - Examinador Interno)

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO (UECE - Examinador Externo à Instituição)

ARMANDO ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA (UNIPÊ - Examinador Externo à Instituição)

LUCIANO DA SILVA (UFCG - Examinador Externo à Instituição)

LORENA DE MELO FREITAS (PPGCJ - Examinadora Externa ao Programa)

Aos meus pais, aos meus filhos, ao meu companheiro; aos homens perseverantes pelo incansável desejo de liberdade, de democracia e de igualdade social; a eles, dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por despertar em mim o primeiro gosto pela Academia;

Ao meu companheiro Baltazar, pela paciência e pelos muitos momentos de estudo conjunto;

À minha irmã Greycimar, pela colaboração no aprimoramento linguístico;

Ao meu orientador, Enoque Feitosa Sobreira Filho, pela acolhida tão receptiva e pelas críticas sempre construtivas;

Ao professor Antônio Rufino Vieira que na condição de coordenador do Doutorado em Filosofia na UFPB sempre se mostrou solícito às questões discentes;

Aos funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia na UFPB pelo tratamento carinhoso;

Aos amigos, pelo apoio e incentivo nos momentos difíceis.

“Fica decretado que o dinheiro
não poderá nunca mais comprar
O Sol das manhãs vindouras.
Expulso do grande baú do medo,
O dinheiro se transformará em uma espada fraternal
para defender o direito de cantar
e a festa do dia que chegou”.

Thiago de Mello

RESUMO

O presente Estudo investiga a reificação das relações sociais - coisificação - na tradição marxista, com enfoque na atualidade desse fenômeno. Para atingir esse objetivo proposto, três capítulos foram construídos: o primeiro capítulo aborda a permanência (ou não) da coisificação na atualidade e as circunstâncias em que ela aparece; o segundo capítulo teve como próposito pensar a vigência do conceito reificação a partir do diálogo com Georg Lukács para quem a reificação é interpretada como que enfatizando o vínculo com a racionalização weberiana em oposição ao fundamento marxiano da reificação que o reconhece no trabalho abstrato e na universalização da mercadoria; no terceiro capítulo, a ênfase é a exposição da alienação, da reificação e do fetichismo da mercadoria, a fim de validar a interação entre essas três categorias marxianas, no que diz respeito às condições de surgimento da reificação social. Ao mesmo tempo, faz-se a verificação da interseção e particularidade das mesmas. Assim, a hipótese que anunciamos consiste em que a reificação marxiana é uma categoria distinta da alienação e do fetichismo marxianos. Sua diferença em relação à alienação e ao fetichismo se fundamenta por ser a reificação um problema específico das sociedades contemporâneas capitalistas da etapa do capitalismo industrial e financeiro, bem como por se referir diretamente à relação coisas-pessoas; entretanto, a alienação é uma categoria que, apesar de expressar uma condição subjetiva dos indivíduos, tem como peculiaridade ser um fenômeno anterior às sociedades capitalistas, embora esteja presente nesta última, estando associada à divisão social do trabalho e surgindo na história em sociedades pré-capitalistas. Em Marx, a alienação é evidenciada principalmente nas primeiras obras (quando o filósofo estava influenciado pela teoria hegeliana da alienação), a exemplo dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844 e da *Ideologia Alemã* de 1846. Quanto ao fetichismo, ele se diferencia da reificação sobretudo por se referir pontualmente à mercadoria e aos efeitos que ela provoca nos sujeitos, considerando que a mercadoria na forma universal constitui uma particularidade da economia capitalista moderna, semelhante à reificação. Assim, a pesquisa busca responder a uma questão: se a reificação das relações sociais, enquanto fenômeno específico da sociedade capitalista, identifica-se com o fetichismo da mercadoria e com a alienação.

Palavras-chave: Mercadoria. Fetichismo. Alienação. Reificação. Racionalização.

ABSTRACT

The present study investigates the reification of social relations - objectification - in the Marxist tradition, with a focus on the actuality of this phenomenon. In order to achieve this objective, three chapters have been constructed: The first chapter addresses the permanence (or not) of the current objectification and the circumstances in which it appears; the second chapter had as purpose to think the validity of the reification's concept from the dialogue with Georg Lukács to whom the reification is interpreted as that emphasizing the bond with the Weberian rationalization in opposition to the Marxian foundation of the reification that recognizes it in the abstract work and the universalization of the commodities; in the third chapter, the emphasis is on the alienation, the reification and the fetishism of the commodity, in order to validate the interaction between these three Marxian categories, as regards the conditions for the emergence of social reification. At the same time, the intersection and particularity of these same three chapters are verified. Thus the hypothesis we announce is that the Marxian reification is a distinct category of Marxian alienation and fetishism. Its difference from alienation and fetishism is based on the fact that reification is a specific problem of contemporary capitalist societies of the stage of industrial and financial capitalism, as well as by referring directly to the relationship between things and persons; however, alienation is a category that, despite expressing a subjective condition of the individuals, has as its peculiarity a phenomenon prior to capitalist societies, although it is present in the latter, being associated with the social division of labor and appearing in history in pre- capitalists. In Marx, alienation is evidenced mainly in early works (when the philosopher was influenced by the Hegelian theory of alienation), as in the *Economic and Philosophical Manuscripts* of 1844 and the *German Ideology* of 1846. As for fetishism, it differs from reification above all by referring specifically to the commodity and its effects in individuals, considering that commodity in the universal form is a particularity of the modern capitalist economy, similar to reification. Thus, the research seeks to answer a question: if the reification of social relations, as a specific phenomenon of capitalist society, is identified with the fetishism of the commodity and with alienation.

Keywords: Commodity. Fetishism. Alienation. Reification. Rationalization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO_____12

I– A **REIFICAÇÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO: CONTINUIDADES E RUPTURAS**_____24

1.1- Dinheiro e técnica – duas manifestações da reificação na vida moderna _____24

1.2- A ressignificação vigente sobre a reificação _____48

1.3- a reafirmação e o aprofundamento da reificação na sociedade contemporânea___80

II – LUKÀCS E A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO REIFICAÇÃO_____99

2.1 – A racionalização weberiana como fundamento da reificação _____ 99

2.2 – O fetichismo e a reificação como fenômenos semelhantes _____113

2.3 – A reificação marxiana versus a reificação lukacsiana _____142

III – DA ALIENAÇÃO À REIFICAÇÃO: KARL MARX E A CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS FILOSÓFICAS SUBJETIVAS_____163

3.1- O processo de alienação e a divisão social do trabalho_____163

3.2- O surgimento da mercadoria e o fetichismo _____177

3.3 – A reificação social como elemento específico das sociedades capitalistas contemporâneas _____189

CONCLUSÃO_____202

REFERÊNCIAS_____209

INTRODUÇÃO

A presente tese decorre de uma pesquisa de caráter bibliográfico, tendo como objeto de análise a reificação (ou coisificação[1]) das relações sociais na teoria marxiana. Desse modo, buscou-se investigar a reificação enquanto categoria subjetiva não semelhante ao fetichismo e ao conceito de alienação. Então, o que define particularmente a reificação e as citadas categorias? De acordo com os estudos realizados, pensamos que o fetichismo da mercadoria, a reificação e a alienação são juízos heterogêneos, pois, cada um deles está relacionado a circunstâncias econômicas, históricas e sociais específicas. Quanto ao fetichismo e à reificação, não obstante a aparente identidade entre ambos são fenômenos singulares na medida em que o primeiro diz respeito ao resultado provocado pela mercadoria, ou seja, o encantamento e a dominação que ela afirma perante as relações comerciais, econômicas e a própria sociedade em geral. O encantamento (fetichismo da mercadoria) na sociedade moderna, portanto, se revela como um poder supra humano, análogo aos deuses, exercendo um fascínio sobre a vida dos homens o qual determina suas ações e sentimentos, os poderes humanos parecem migrar para a deusa mercadoria.

A reificação, entretanto, separa-se conceitualmente do fetichismo por expressar a perda completa da livre consciência do homem na relação com as coisas, de modo que, não apenas a mercadoria (que também é uma coisa), a reificação não é apenas a presença das coisas, e sim, a presença das coisas quando se personificam assumindo formas de relação social e as relações entre os homens passam a ser relações entre coisas. De modo que as relações humanas se coisificam e as relações entre coisas tornam-se sociais, invertendo a ordem natural da relação entre os seres. Outro aspecto particular da reificação é sua aparição na etapa imperialista do capitalismo, ao passo que a mercadoria é anterior.

A alienação, o primeiro desses três conceitos desenvolvidos por Marx, embora retrate, numa compreensão comum, uma consciência não crítica sobre os fatos e as relações da vida humana, é um processo subjetivo de objetivação do trabalho. Trata-se de uma realidade vinculada à divisão social do trabalho, à expropriação do produtor em

---

[1] Em determinados momentos o vocábulo coisificação aparecerá como reificação, conforme tradução de Reginaldo Sant`Anna, do *Capital*, livro 3, vol.V – *A Relação Capitalista Reificada na Forma do Capital Produtor de Juros:* "No capital produtor de juros, a relação capitalista atinge a forma mais *reificada*" (MARX, 1987, p. 450).

face do seu produto e ao surgimento da propriedade privada, pois esta, mais do que qualquer outro fator, contribuiu historicamente para alienar o homem da atividade criadora e livre ora praticada. A alienação é anterior ao modo de produção capitalista, daí sua distinção com a reificação. As categorias alienação, fetichismo e a reificação têm certa proximidade na medida em buscam explicar condições reais existenciais e subjetivas das pessoas em sociedade, fundamentadas nas suas relações materiais-econômicas, dadas historicamente. Por esta razão, procuramos explicitar na teoria marxista, a partir da reconstrução filosófica, a gênese conceitual das três categorias, distinguindo cada uma delas; identificar a existência ou não de elementos econômicos e subjetivos na sociedade capitalista, que representem a consciência reificada; examinar a ideia de trabalho marxiano e refletir sobre os aspectos economicistas nas categorias acima destacadas.

O avizinhamento entre essas três categorias gerou acepções diferenciadas e confusas acerca da reifição. Uma dessas acepções mais comum assegura que a reificação é uma evolução da alienação no chamado Marx da maturidade, uma vez que ele já indica o problema da alienação nas suas obras juvenis, a reificação seria a extensão do conceito n'*O Capital*, mesmo por que a sociedade capitalista está totalmente alienada, como enunciava Marx na *Sagrada Família.* Outra explicação bastante aceita é a de que o fetichismo e a reificação são um único fenômeno sob dois aspectos: o aspecto objetivo (a organização racionalizada na empresa capitalista avança sobre toda a realidade) e o aspecto subjetivo (o domínio da fetichização na esfera da consciência). Se adentrarmos nestas interpretações, veremos que elas têm validade de um ponto de vista geral das consequências que a alienação, o fetichismo e a reificação acarretam para a consciência e o comportamento humanos: indivíduos que se tornam meros consumidores acríticos e passivos de produtos e de ideias, pessoas egoístas conduzindo as relações motivadas por interesses quaisquer indiferentes à pessoa humana.

Todavia, isto se transforma em um grave problema que fere o marxismo em seus aspectos teórico e metodológico, haja vista que o método de análise científica sobre a realidade, adotado por Marx, o materialismo histórico-dialético, entende que a base de desenvolvimento da espécie humana é o trabalho e as relações sociais de produção. Marx confrontou a questão do método com a Economia Política, com Feurbach e com Hegel. Com relação à Economia política (que estudou a sociedade e sua produção econômica) a crítica marxiana é o exame das categorias de maneira abstrata e isolada

devido o caráter genérico e não contextualizado historicamente com o qual interpreta os fatos. Assim, de acordo com Marx, categorias aparentemente simples como classes sociais, circulação, salário, por exemplo, são nulas quando separadas da realidade concreta sobre a qual se sustenta: o modo de produção específico de cada época, pois, a produção é sempre social e resulta de um desenvolvimento histórico. Ao mesmo tempo, Marx adverte que o método e as abstrações da Economia Política ocorrem por ser esta ciência a afirmação ideológica da burguesia.

Quanto a Feuerbach e a Hegel, a principal ressalva de Marx direcionava-se à análise idealista da realidade, pois, o método dialético de Marx reitera a primazia do ser ou sujeito social concreto sobre a ideia, pensamento e a unidade entre a teoria e a prática. Hegel acreditava que o pensamento parte de si, observa a realidade e retorna ao próprio pensamento em forma de síntese como resultado final. O processo de desenvolvimento do homem e da sua vida efetivava-se primeiro neste processo racional do pensar para depois se concretizar, daí o real ser racional: a realidade se esgota na razão, no próprio pensar. Neste modo de interpretar o mundo o pensamento vem antes que o concreto, porém, segundo o materialismo histórico-dialético, o homem e sua capacidade cognitiva de conhecer, pensar e elaborar se dá a partir do mundo concreto real. O pensamento exerce sua capacidade intuitiva e empírica, formula, retornando ao mundo concreto, isto é, a totalidade. Mas, o ponto de partida para todo esse processo é a atividade laboral do homem, isto é decisivo para o desenvolvimento do pensar e das construções humanas ideológicas e materiais, ou melhor, o histórico e o lógico, duas esferas de uma mesma totalidade.

Neste sentido, é necessário entender as categorias marxianas através do materialismo histórico-dialético, pois, fora desse método elas perdem o fim para o qual foram elaboradas. Por exemplo, no caso da reificação, ela traduz uma determinada existência e subjetividade dos indivíduos submetidos às coisas exclusivamente por ser uma realidade e uma consequência, como representação, da sociedade capitalista contemporânea. Separada do reconhecimento de que o modo capitalista de produção é o resultado histórico de um imenso processo de acumulação de capital, de objetivação e expropriação do trabalho, conivente com a adequada forma de propriedade (propriedade privada), para citar apenas alguns, a reificação não seria o que é. E, o que pensamos que ela é, é exatamente a hipótese dessa pesquisa, repetimos: quando as relações humanas se coisificam e as relações entre coisas tornam-se sociais, invertendo a ordem natural da

relação entre os seres, no capitalismo contemporâneo – aí consiste a reificação na acepção marxiana.

Do ponto de vista do referencial teórico central, percorremos o caminho das principais obras marxianas (dos manuscritos de juventude ao *Capital*) e obras da tradição marxista, destacando com maior ênfase as principais categorias marxianas aqui estudadas: a mercadoria, a relação capitalista reificada na forma do capital produtor de juros isto é, dinheiro que gera dinheiro por si próprio, dinheiro que se autonomizou inteiramente, a fórmula trinitária, obscura, do processo de produção capitalista e suas relativas classes sociais - capital-lucro/capitalistas, terra-renda fundiária/proprietários de terra, modernamente conhecido como latifundiários e agronegociadores, trabalho-salário/ assalariados, a discussão de economia política, de alienação do trabalho e da reificação, os antecedentes que influenciaram a formulação do conceito marxiano de alienação.

No diálogo entre Marx e seus intérpretes, citamos como exemplo o filósofo Isaak Illich Rubin, na obra Teoria Marxista do Valor, que discorre sobre o fetichismo da mercadoria; sobre a *coisificação*, *História e Consciência de Classe: estudo de dialética marxista,* de Georg Lukács, cujo conceito é renomeado por *reificação*; Lucien Goldmann, Georg Simmel, Vandenberghe, Guy Debord, Max Weber, Lowith são algumas expoentes que deram suporte no debate sobre aa reificação, a alienação e o fetichismo sob um ponto de vista atualizado. Para subsidiar os estudos referentes à tradição filosófica idealista e hegeliana, utilizamos, entre outras, duas obras imprescindíveis: *De Hegel a Nietzsche, de Karl Löwith*, uma vez que o autor explorou proficuamente a escola hegeliana e sua influência sobre as filosofias posteriores. Ela também representa um apoio para os estudos do jovem Marx. Do mesmo autor, fazemos uso da obra *Max Weber y Karl Marx* com a finalidade de auxiliar no tópico que trata da interpretação marxista sob uma ótica tendencialmente hegeliana, a exemplo da leitura lukacsciana sobre a reificação. Para melhorar na compreensão da racionalização, enquanto conceito que fundamenta a reificação em Lukacs, nos concentramos na obra de Marx Weber *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* Sobre a ideia de trabalho, acrescentamos a obra *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx,* de Esnest Mandel e a Ontologia do Ser Social de Georg Lukács. Ainda da literatura clássica, fazemos uso da *Essência do Cristianismo e Princípios da Filosofia do Futuro* Ludwig Feuerbach; de Georg Simmel, *Filosofia do Dinheiro; A sociedade do Espetáculo*, de Gui Debord; Antony Giddens, *Conceitos Essenciais de Sociologia*. É

certo que esta é uma pequena ilustração ao leitor do referencial teórico que dá suporte à pesquisa, não encerrando a lista de autores pesquisados.

A pesquisa divide-se três capítulos. O primeiro, *A reificação no debate contemporâneo: continuidades e rupturas*, externa a reificação a partir de três perspectivas com a finalidade de levar ao reconhecimento da reificação como problemática permanente na atualidade, não apenas filosófica, mas, indispensável para uma sólida reflexão relativa à sociedade contemporânea.

A sociedade capitalista contemporânea pós industrial, complexa na estrutura e na forma, com todas as especificidades históricas de sua época não pode ser explicada exclusivamente pelo elemento da reificação, entretanto, esta, só pode ser explicada como componente característico do capitalismo contemporâneo, parafraseando Marx o moderno e desenvolvido capitalismo[2]. Tal qual a mercadoria, a reificação mascara-se tão bem a ponto de ofuscar-se, propositadamente, já que não é sua intenção revelar-se aos indivíduos. O dinheiro e a técnica, dois filiados da sociedade contemporânea, são fiéis manifestações da reificação. Para Simmel, o dinheiro; para Heiddeger, a técnica. Desse modo, não importa se esses elementos são originados nesta sociedade, e sim, como eles se apresentam nesta sociedade, como o homem se comporta junto ao dinheiro e á técnica.

A primeira vista, o impasse estaria no fato de que tanto a técnica quanto o dinheiro estão presentes em sociedades anteriores. Sobre o dinheiro, não se trata da sua origem, esta é uma questão da História e não da Filosofia. À Filosofia cabe a tarefa de pensar qual o sentido e o significado de um fenômeno histórico (neste caso, o dinheiro). Logo, buscar a essência e a existência do dinheiro, entender sua natureza via suas conexões conceituais, psicológicas, éticas objetivas e quais os efeitos do dinheiro na singularidade dos indivíduos, relacionando a existência do dinheiro com a cultura subjetiva e objetiva, é o cerne do problema. No mundo moderno o dinheiro coordena e determina o comportamento das pessoas e as relações entre elas, se transformando na única motivação que as aproxima. Com respeito à técnica, é necessário ver como era sua relação com o homem na antiguidade grega e como é agora. O homem moderno está possuído de uma mentalidade dominadora sobre as coisas, sobre a natureza, tendo em

---

[2] "As relações burguesas de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a *sociedade burguesa moderna*, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar as potências internas que pôs em movimento com suas palavras mágicas. Há dezenas de anos, a *história da indústria e do comércio* não é senão a história da revolta das *forças produtivas modernas* contra as *modernas relações de produção* e de propriedade que condicionam a *existência da burguesia* e de seu domínio" (MARX, 1982, p. 26). Grifo nosso.

vista que a ciência lhe deu ferramentas suficientes para conhecer e controlar o mundo. Esta área do conhecimento permitiu ao homem tanto a criação de técnicas elevadas, como a compreensão de que ele deve se portar em face da natureza como agente autorizado a controlá-la. Assim, a técnica é um instrumento usado unicamente para a concretização dos interesses humanos, não importando como responde a natureza a essa forma de utilização. Esse modo de ver as coisas, do homem moderno, instrumentalizado e dominador, no qual a técnica assume significação agressiva, tem como pano de fundo uma metafísica, metafísica da subjetividade, que direciona a sociedade moderna para uma relação reificada perante o mundo. Deve-se também refletir apesar mesmo o pensamento heiddegeriano está em direção oposta ao marxismo, é possível afirmar que sua crítica à sociedade contemporânea, no que se refere ao comportamento dominador do homem moderno sobre o mundo, só nos parece possível na medida em que esta *época* encontra-se sob uma existência reificada. Todavia, deve ficar absolutamente claro que neste trabalho não há qualquer pretensão de aproximar Heiddeger a Marx, nem sobre o aspecto metodológico, menos ainda na formulação filosófica da metafísica da subjetividade.

Contudo, os elementos acima citados não encerram a construção do conceito de reificação, continuando este a ser objeto de preocupação que incorpora visões mais tradicionais, por um lado, por outro, visões ressignificantes vinculando-a a conceitos como globalização, melhor dizendo, a reificação também é explicada a partir de percepções tradicionais e não tradicionais. Se próximas ou distantes do marxismo, interessa-nos de fato validar a existência desse conceito marxiano no âmbito filosófico político-contemporâneo. As preocupações mais vigentes dos estudos sócio-filosóficos dirigem-se para a recente etapa do capitalismo e sua característica principal: a globalização e a expansão sem precedentes da tecnologia, especialmente na esfera digital. Desse modo, se o dinheiro já representava na filosofia simmeliana um distintivo absolutamente atual da consciência reificada, avançando com Adorno e Horkheimer para o fetichismo da música com a cultura de massa, hoje, o ponto para o qual converge esta consciência é a globalização. Este conceito, não é apenas econômico ou geográfico-cultural, ele representa, por todas as consequências e característica próprias, um comportamento disciplinadamente padronizado e uniformizado, como assim é o mercado globalizado. O capitalismo globalizado impôs não apenas produtos materiais, a *revolução digital* alastrou produtos ideológicos e culturais de maneira mais invasiva do que o simples rádio e a televisão puderam fazer no passado. A era digital do mundo

globalizado deu ao capitalismo poder para se apropriar de valores e ideias (conhecimento, autonomia, criatividade, defesa do meio ambiente) e vendê-los como verdadeiros, mesmo quando facultados virtualmente. Nesta nova modalidade propagandística, as pessoas têm a ilusão de que estão de fato praticando e exercendo suas capacidades críticas e criativas, quando não passam de consumidores passivos de falsos produtos ideológicos, ratificando a velha consciência reificada marxiana. A reificação nos moldes globalizantes continua a ser um processo totalizante que domina a subjetividade, porém, mais difícil de identificar na medida em que a sociedade se encontra cada vez mais *encantada*.

As condições presentes do capitalismo reforçam a inversão dos agentes na sociedade, porém, não faz desaparecer seu mais firme, antigo e sólido instrumental: a mercadoria. Mesmo quando ela encontra novos caminhos de se propagar, de se realizar, é através da mercadoria que a reificação se solidifica. É a mercadoria, a coisa, que atua como uma centrífuga na relação entre pessoas-coisas-mercado. As pessoas olham o mercado via a mercadoria. É ela que chama, que atrai, que fascina, bem como é através desse feitiço "inexplicável" e invisível que as coisas adquirem autonomia e poder, o que só é concebível quando o capitalismo assume forma universalmente imperialista. Quando o trabalho social abstrato e a mais-valia total esvaziaram indiscutivelmente qualquer relação entre o trabalho e o produtor. Para citar um exemplo trivial, se um indivíduo possui uma propriedade e deseja alugá-la por um valor X já que ela agrega certas vantagens relativas ao tamanho e ao acabamento, mas, devido à sua localização está distante de regiões centrais, o mercado determinará o preço abaixo do desejo do proprietário, não importando nesta relação comercial nem a vontade do proprietário e nem os custos financeiros empregados na preservação do imóvel. O preço a ser cobrado pelo aluguel será determinado pelo mercado, ainda que o mercado seja uma entidade inanimada, ela assume forma humana ao determinar sobre a vontade humana. Nesta etapa do capitalismo, em que está presente a reificação, as relações sociais de produção são reduzidas a apenas uma coisa, o dinheiro, consigo mesma.

O segundo capítulo da nossa pesquisa, *Lukàcs e a Atualização do Conceito Reificação,* postula uma reflexão sobre a permanência da concepção lukacsiana de reificação em diálogo com o conceito de reificação em Marx. Julgamos ser esta parte do trabalho muito necessária considerando que em Lukàcs há uma abordagem sobre a reificação a qual se confronta de princípio com a reificação marxiana. George Lukàcs é um dos primeiros, senão o primeiro filósofo, a estudar os *Manuscritos Econômico-*

filosóficos, descobrindo para o mundo uma obra fantástica que prenuncia vários conceitos a serem aprofundados no Capital e em outras obras de Marx[3]. Um desses conceitos revelados por Lukàcs foi o de alienação. Foi também Lukács que deu visibilidade ao conceito de reificação. Embora estivesse no *Capital*, durante muito tempo o conceito de reificação passou despercebido como conceito singular, sendo por vesez interpretado como a alienação dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, pois, a reificação seria o que Marx denominou de alienação uma vez que em ambas condições de existência o homem está destituído de seus poderes. Lukàcs percebeu que não se tratava de um mesmo conceito, destacando que tanto o fetichismo da mercadoria quanto a reificação são fenômenos próprios do capitalismo moderno.

Lukàcs participou de vários círculos de estudos que o influenciaram para reinterpretar a reificação marxiana. Ao estudar a reificação descobriu nela elementos da burocracia e da racionalização herdados da teoria weberiana, o que o fez definir que a produção capitalista está alicerçada sobre a ideia da racionalização, do cálculo matemático planejado com fins determinados. A mesma racionalização aplicada na empresa se expande como mentalidade praticada em todas as esferas da vida pelos indivíduos. Assim, ele dá explícito reconhecimento à mercadoria e seu caráter fetichizante no capitalismo como indispensável na formação da consciência socialmente reificada ou racionalizada.

Por conseguinte, para Lukács, o fetichismo da mercadoria é um problema estrutural dessa sociedade controlada pela mercadoria. Ele entende que a mercadoria tem poder objetivo e ilusório, ou melhor, ela exerce efetivamente poder autônomo sobre as pessoas em todos os âmbitos de sua existência, tão racionalmente perfeito que engendra nos indivíduos e na sociedade a crença de que esse poder é real. A maior e mais drástica consequência dessa ilusão racionalizante e racionalizadora é ela determinar a relação entre as coisas e as pessoas.

Como a racionalização impôs caráter universal e abrangente, significando que as coisas transmutaram-se para formas humanas quanto às especificidades, as pessoas passaram a coisas, já que estas ditam as leis, como as leis do mercado são autoditadas

[3]"Embora o juro seja apenas parte do lucro, da mais-valia que o capitalista ativo extorque do trabalhador, o juro se revela agora, ao contrário, o fruto genuíno do capital, o elemento original, e o lucro, reduzido à forma de lucro de empresário, mero acessório, aditivo que se acrescenta ao processo de reprodução. Cosumam-se então a figura de fetiche e a concepção fetichista do capital. Em D - D' temos a forma vazia do capital, a perversão, no mais alto grau, das relações de produção, reduzidas a coisa: a figura que rende juros, a figura simples do capital, na qual ele se constitui condição prévia de seu próprio processo de reprodução; capacidade do dinheiro, ou da mercadoria, de aumentar o próprio valor, sem depender da produção – a mistificação do capital na forma mais contundente" (MARX, 1987, p. 452)

pelo próprio mercado. Ao lado da racionalização que fundamenta a produção econômica, o mercado e o fetichismo da mercadoria, está a burocracia como sua espinha dorsal assegurando a ordem e a eficiência na produção. É exatamente essa super estrutura coordenadora do mercado e da troca que interfere nos indivíduos e na sociedade externa e internamente, resultando daí dois aspectos de um mesmo fenômeno: o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo. Mas, então nos perguntamos que fenômeno é esse que tem duplo caráter. O fetichismo da produção social e a reificação são para Lukàcs um único fenômeno que se revela ora na forma de fetichismo, ora como reificação.

A reificação e o fetichismo da mercadoria enquanto partes de uma mesma totalidade conceitual são momentos de um só processo social da produção racionalizada: o fetichismo retrata o mundo objetivo das coisas, das mercadorias e seu movimento concreto no mercado, como continuidade da relação de trabalho na empresa; enquanto a reificação é produto da objetivação sobre a consciência humana que se encontra completamente perdida de si, pois o estranhamento da sua atividade produtiva submeteu-a a condição de uma mercadoria como outra qualquer. A personificação das coisas no mundo capitalista esmagou e destruiu as forças humanas. Dessa maneira, nos chama a atenção que aquilo que Lukàcs denomina de fetichismo da mercadoria, para Marx é a reificação, porém, na acepção marxiana a racionalização não é seu fundamento. Este conceito weberiano instaura diversas implicações, inclusive de método, quando comparado à teoria marxiana, pois, tanto a compreensão de capitalismo de Weber é contrária a de Marx, quanto a própria ideia de racionalização é um dos aspectos do *capitalismo moderno ocidental.* Não está em questão negar que existe uma racionalização na sociedade, e sim, como esta categoria modifica por essência a reificação marxiana.

O terceiro capítulo, *Da alienação à reificação: karl marx e a construção das categorias filosóficas subjetivas*, discorre sobre cada uma das seguintes formulações marxianas: a alienação, o fetichismo e a própria reificação, visando validar a interação entre elas. Pensamos que este capítulo é indispensável na medida em que a principal controversa entre os marxistas se dá em torno desses conceitos. De logo adiantamos que o fetichismo, a reificação e a alienação não configuram representações específicas de um mesmo elemento categorial em Marx.

Não é criação original de Marx a alienação enquanto conceito filosófico e mesmo não filosófico. Antes de Marx o conceito já era usado inclusive no campo

jurídico referindo-se a determinado bem particular tomado do seu dono, o que predomina até hoje. Todavia, é de Hegel e de Fuerbach que partem as influências decisivas sobre Marx despertando-o para a questão da alienação. É por este motivo que esse conceito situa-se em Marx nas obras juvenis, momento em que se encontrava ainda bastante inspirado pela teoria idealista hegeliana. Por essa mesma razão alguns marxistas defendem que o conceito de alienação é teórico, ao passo que a reificação é sua forma prática. Não cremos que a qualificação distinta entre teoria e prática define os conceitos, pois, ambos são filosóficos e como tal participam de níveis iguais de abstração. Porém, a alienação e a reificação são expressões subjetivas de formas práticas de existências, associadas a certo modo de produção.

Quando comparado com a alienação hegeliana, é indubitável a originalidade do conceito marxiano de alienação, apesar do respeito à sua escola formadora. A alienação para Marx consiste basicamente no estranhamento do homem quanto ao seu trabalho, a ele próprio e aos demais; o modo de relação entre quem produz e o resultado do trabalho; na relação entre o homem e a natureza (aqui Marx situa o papel da religião na vida dos homens) e na relação entre os homens. Logo, a diretriz para a alienação, é a atividade prática produtiva do homem aja vista que é nela, com ela e no entorno dela que o processo de alienação humana se forma. Para argumentar a veracidade de seu conceito Marx adota o método dialético hegeliano, substituindo o elemento subjetivo - o movimento do espírito absoluto, da ideia, do pensamento como primordiais – pelo movimento prático do trabalho humano. Assim, a alienação marxiana é o processo de estranhamento, de objetivação, exteriorização e apropriação do produto e do trabalho humanos, o qual ocorre concomitante e consequente à divisão social do trabalho e do surgimento da propriedade privada em face da propriedade comunal. O modo de produção capitalista aprofunda a alienação humana na medida em que regulamenta e legitima a existência da propriedade privada e evolui o trabalho social abstrato em detrimento do trabalho individual. Nesta relação social o homem se aliena na produção, na sua relação com a natureza (uma vez que ele é parte dela) e na relação com os seres da espécie que tem como singularidade a atividade criadora e livre. Apoiado nessas premissas, Marx supera o método hegeliano ao mostrar que o erro de Hegel foi acreditar no apriorismo da ideia e do pensamento diante da atividade prática do homem. No item religião, Marx responde a Bauer e a Feurbach, principalmente, que ela é uma esfera da vida humana como outra qualquer, se o homem está alienado da sua atividade essencial, a religião é para ele apenas um refúgio, não é a religião que o aliena.

O fetichismo da mercadoria e a reificação são dois conceitos muito próximos em Marx, e aqui reside a dificuldade em compreendê-los, pois apresentam algumas semelhanças ou mais especialmente alguns elementos comuns. O mais comum e complexo é a mercadoria, quiça é o ponto que os separa. O modo de produção capitalista e o capitalismo na etapa moderna são as circunstâncias históricas e econômicas de surgimento da reificação e do fetichismo, de acordo com Marx.

Neste sentido, é sensato refletir sobre o surgimento da mercadoria, segundo o marxismo, se ela assume uma única forma desde seu aparecimento e o que lhe é peculiar. De outro modo, se a mercadoria é simplesmente resultado das relações comercias de troca ou a própria ferramenta de troca entre os indivíduos, significa que ela é tão antiga quanto às relações comerciais, e sob esta consideração é anterior ao próprio capitalismo. Aí se encontra um dos seus traços obscuros. Enquanto simples objeto de troca de produtos para satisfazer necessidades vitais dos indivíduos devido aos naturais excessos e as faltas de produtos, em um mercado localizado, a mercadoria simboliza uma relação social de produção igualitária e sem fins lucrativos (lucro na acepção marxiana de extração de mais valia). Nesta forma, ela também simboliza o trabalho particular e o valor de uso para a qual é feita, não provocando nenhum dano ou inversão de papéis na produção social: o poder de criar e determinar seu destino final pertence ao homem que fabrica. Essa, seguramente, é sua forma primitiva que será substituída gradualmente pela forma superior da mercadoria como coisa autônoma.

O desenvolvimento histórico espontâneo da produção, porém desordenado, aliado ao crescimento da propriedade privada e ao processo de estranhamento transforma a mercadoria em forma superior independente e acima dos seus produtores. Nesta forma, a mercadoria reflete uma relação de troca cujo mercado já fez surgir o dinheiro como mercadoria universal. Entretanto, deve ser observado que nesta forma a mercadoria omite e resulta de uma relação social de produção no qual seu valor de uso cedeu lugar ao valor de troca, não havendo relação com o produtor e o trabalho individual. A mercadoria assim estabelecida é uma coisa que cria vida, sobrepõe-se aos trocadores, intercambiando o lucro como função precípua. O poder que exerce sobre as pessoas, que as fascina, deixando-as perplexas é o que Marx denomina como fetichismo da mercadoria. Para esclarecer definitivamente como funciona esse encantamento que a mercadoria provoca nas pessoas, citamos como exemplo os celulares. Estes, são lançados no mercado praticamente a cada seis meses, despertando nas pessoas o desejo

incontrolável de possuir um novo e moderno celular, ainda que isto contrarie a necessidade real de possuir um novo aparelho.

O terceiro grande conceito elaborado por Marx como uma das caraterísticas do capitalismo moderno-contemporâneo é a reificação. Para o filósofo, este fenômeno se dá exclusivamente quando o capitalismo como modo de produção atingiu a forma suprema de auto gerador de juros, quando ele aparece à sociedade e ao mercado como se gerenciando a si próprio, como produtor de juro sem a intervenção do comércio, da indústria, do trabalho como gerador de valor – Dinheiro igual a Dinheiro, o puro capital financeiro. Nesta face, o dinheiro transformou-se em capital e o dinheiro em coisa personificada. É obvio que se trata do campo da aparência, aparência tão velada que é recebida como verdade concreta. Somente um modo de produção cuja atividade produtora separou-se por completo do homem, cuja sociedade se dividiu em duas classes sociais totalmente opostas, cujo trabalho social é puramente abstrato e realizador de mais-valia, somente nesta sociedade os indivíduos assumem formas secundárias de coisas e as coisas, sem vida, criam movimento, se personificam concluindo o papel de inversão entre os seres inanimados e os seres humanos. O dinheiro é sob essas condições o mandatário da existência humana. As coisas, dinheiro e mercadoria comandam a vida das pessoas. Ao assumirem o comando de suas vidas, determinam o que e como devem as pessoas se comportar. Ora, esta é por natureza uma atribuição humana da pessoa tendo em vista que ela possui vontade, capacidade intelectiva, moral e racional, porém, o capital se agigantou ao ponto de tomar para si estas propriedades humanas. A reificação é um fenômeno histórico, subjetivo que diz respeito à relação entre as coisas e as pessoas a qual se dá de modo invertido.

I - A REIFICAÇÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO: CONTINUIDADES E RUPTURAS

O objetivo deste capítulo é dialogar acerca da reificação a partir de entendimentos que exprimem tanto uma afinidade quanto uma descontinuidade com o conceito reificação, segundo o marxismo. Nossa tarefa é, especialmente, identificar em alguns filósofos (a exemplo de Lucien Goldmann, Georg Simmel, Guy Debord, Vandenberghe Heidegger) o elemento mais peculiar em cada um deles que possa conduzir-nos a refletir a reificação enquanto problemática e suas consequências. Seja refutando ou ratificando a explicação marxiana, a empreitada se dá sobre o exercício de pensar a reificação na sociedade moderna capitalista.

1.1- Dinheiro e técnica – duas manifestações da reificação na vida moderna

A vida moderna, como qualquer época, tem suas particularidades, seus problemas, suas características. De acordo com Marx, a reificação não encerra a complexidade do mundo moderno, mas, ele entende que é somente na modernidade, digo, no moderno capitalismo, que a reificação se revela devido às condições concedidas por este para o aparecimento daquela. Porquanto:

> Refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir a rota oposta a do seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa-se depois do fato consumado, quando estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento. [...] É porém essa forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, em consequência, as relações sociais entre os produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência (MARX, 1987, p. 84).

E quais são estas condições para o surgimento da reificação? A resposta contém o próprio conceito, embora queiramos refletir aqui, antes a problemática, do que o conceito em si. Pois, a reificação assume fisionomias diversas de acordo com a disciplina e o olhar que lançamos sobre ela. O aperfeiçoamente da mercadoria é a principal condição histórica para que a reificação seja revelada. Do conceito marxiano nos interessa saber que quando no capitalismo o dinheiro (coisa inanimada) “deixou de ser regulado pelas pessoas”, completou sua independência, se “apropriando” do comportamento naturalmente humano (moral, psicológico e cognitivo), colocando

finalmente em seu lugar as pessoas, definiu uma relação social invertida entre as coisas e as pessoas. O elemento aparente assume o lugar do real:

> A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) já é capital como simples coisa e o capital se revela coisa e nada mais; o resultado do processo de reprodução todo manifesta-se como propriedade inerente a uma coisa; [...] o capital produtor de juros é o fetiche autômato perfeito – o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e nessa forma desaparecem todas as marcas da origem. A relação social reduz-se a relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma (MARX[4], 1987, p.451).

Isso não é um problema, senão um grave problema, se pensarmos que o homem possuidor de razão que cria, que pensa, que elabora não determina suas ações, vontades e entendimento. A relação social reificada assume forma acabada no dinheiro que no capitalismo moderno não é um instrumento intermediário de troca (como nas trocas simples), é a o dinheiro o equivalente do trabalho humano abstrato.

Dessa maneira, Georg Simmel em *A Filosofia do dinheiro*, editada em 1900 (*Philosophie des Geldes*[5]), analisa a sociedade moderna como uma sociedade reificada que impõe severos limites à individualidade, se constituindo no maior problema da vida moderna na qual o indivíduo trava uma guerra contra as *esmagadoras forças sociais da história, da cultura externa.* O modo de viver e se comportar das pessoas na vida moderna tem como agente propulsor o dinheiro, apesar de Simmel, nesta obra, eleger a economia monetária como investigação principal. O dinheiro é um fenômeno histórico[6] concreto e vetor que conduz a refletir os valores éticos-morais e psicológicos por que os indivíduos agem motivados por ele, pela falta ou pelo excesso, a cultura subjetiva e a cultura objetiva movem-se em torno desse núcleo mágico – "O dinheiro estabeleceu um nível de interesse tão comum e abrangente para todos os homens como nunca foi possível na época da economia natural" (SIMMEL, 1998, p. 5). Em outro momento mostraremos que caráter mágico unificador do dinheiro é possibilitado devido à

---

[4] "Livro 3, volume V".

[5] *A filosofia do dinheiro,* editada em 1900, é considerada pelos intérpretes de Simmel sua principal obra sócio-filosófica (ao lado do texto *A metrópole e a vida mental,* em 1903*)*, na qual analisa os maiores problemas da vida moderna.

[6]Metodologicamente e epistemologicamente, Simmel e Weber situam respectivamente o dinheiro e o capitalismo enquanto fenômenos históricos. Weber, assim define o capitalismo: "O que nos interessa numa história universal da cultura, mesmo do ponto de vista puramente econômico, em última análise, não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalista, diferindo nas várias culturas apenas na forma: o tipo aventureiro, ou o capitalismo de comércio, na guerra, na política, ou na administração como fonte de lucro. São antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho. Em outras palavras, do ponto de vista da história da cultura, a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que se relaciona de perto com a origem da organização capitalista do trabalho" (WEBER, 1989, p. 9).

impessoalidade que possui. O dinheiro, como indica Vandenberghe (2012, p. 224), é "um símbolo que exprime e condensa em si todas as relações sociais de uma maneira mais ou menos unitária". A reificação das relações sociais é pensada, nestas circunstâncias, através da relação entre o dinheiro e as pessoas, presente nesta relação.

Marx parte de um sistema totalizante para explicar o desenvolvimento das forças produtivas até o mais alto grau representado no dinheiro - sua fetichização social. O dinheiro é um membro, um componente da produção capitalista que apesar de ser mais antigo que o capitalismo assinala duas conclusões gerais acerca da teoria marxiana: 1- o capitalismo só pode ser compreendido como sistema total no qual sua estrutura interna implica uma conexão de todas as suas partes; 2- o dinheiro é uma parte da estrutura econômica enquanto elemento individual, mas, sua essência formal somente é revelada no sistema capitalista de produção:

> O capital considerado em geral não é pura abstração. Se examino o capital total de uma nação, p. ex., em comparação com o trabalho assalariado total (ou também a propriedade fundiária), ou se examino capital como a base econômica geral de uma classe em comparação com outra classe, examino-o em geral (MARX, 2011, p. 179).

Enquanto para Simmel, o dinheiro é estudado como mais um dos aspectos sociológicos que determinam a problemática das sociedades modernas, como a vida urbana, a vida mental. É certo que o dinheiro tem importância suprema na vida moderna na medida em que ele captura diversas realidades e relações, antes dispersas, dependentes e individuais; a vida econômica apenas influencia a cultura e a conjuntura psíquica de uma época, ela não determina. Simmel parte do dinheiro em si para uma análise total na qual procura entender ao mesmo tempo, não necessariamente sua origem, mas sua natureza referente às motivações e demandas dos indivíduos e às suas adaptações pós surgimento em suas vidas e relações concretas:

> De esta determinacion del lugar de la filosofia en general se derivan los derechos que ésta posee frente a los objetos individuales. Si existe una filosofia del dinero únicamente puede situarse más allá y más acá de la ciencia económica del dinero: su función es representar los presupuestos que otorgan al dinero su sentido y su posición práctica en la estructura espiritual, en las relaciones sociales, en la organización lógica de las realidades y de los valores. Tampoco se trata aquí de la cuestión del origen del dinero, pues ésta pertenece a la historia y no a la filosofía. Por más alto que valoremos los beneficios que el estudio de su proceso histórico añade a la comprensión de un fenómeno, lo cierto es que el sentido y el significado internos del resultado del proceso descansan sobre conexiones de carácter conceptual, psicológico y ético, que no son temporales, sino puramente o bjetivas,

> realizadas por las fuerzas de la historia, pero que no se agotan en la contingencia de la misma (SIMMEL, 1976, p. 10).

Concerne compreender o sentido da existência da vida a partir de quando o dinheiro emerge na vida moderna das pessoas (como questão genuinamente filosófica), em razão de que o dinheiro em si está para a economia. Assim, o método simmeliano não dispensa necessariamente o materialismo histórico, ao contrário, se põe como alicerce do mesmo na medida em que, através dele, as questões econômicas são justificadas e esclarecidas quanto à interferência na cultura espiritual. Todavia, os elementos da vida econômica decorrem de implicações e princípios psicológicos e metafísicos: o ser pode ser interpretado pela razão, de forma absoluta ou relativa, pelo idealismo e pelo realismo, desde que se reconheça uma *reciprocidade infinita, uma coerência lógica de princípios cognitivos* entre os movimentos singulares subjetivos profundos e os superficiais, já que essa unidade significa uma prática efetiva e dinâmica.

Desse modo, Simmel pretende investigar os efeitos do dinheiro nas relações concretas externas das pessoas e sua contribuição à formação psicológica do homem moderno, o que é compreensível na medida em que seus críticos o reconhecem como filósofo da vida. Procuraremos demostrar isso na citação abaixo:

> Simmel distingue diversos tipos de formas (p. ex., o conhecimento, a arte, a filosofia, a religião, a ética etc) e, na medida em que cada forma pode organizar a matéria de uma maneira diferente, ele nega a existência de um critério único de unificação. Quando a totalidade dos conteúdos é capturada e sintetizada de maneira sistemática por uma única forma específica, por exemplo, a do dever (EM, cap. 1) ou da religião (R e IF, 100-109), ela constitui "um mundo [...] (conjunto de conteúdos no qual, da perspectiva do espírito, cada peça é liberada de seu isolamento e reunida em um sistema unificado, em uma forma que é capaz de conter o conhecido e o desconhecido" (L, 27-28). Os mundos de Simmel podem ser considerados como linguagens, sendo cada um capaz de englobar todos os conteúdos. [...] A tese principal de Simmel é a de que a emergência de mundos autoreferenciais (o Ausdifferenzierung de Luhmann) se efetua quando as formas se emancipam de suas finalidades práticas. Na origem, as formas que estruturam os mundos são meios em vista da satisfação de necessidades vitais. Enraizadas em necessidades da vida prática, elas são colocadas a serviço da auto-conservação do homem[...] (VANDENBERGHE, 2012, p. 242-243).

A reflexão deve se dar acerca do método com que Símmel situa o dinheiro na sociedade moderna. Ele faz um imenso resgate histórico de diferentes aspectos das sociedades, em diversas épocas até chegar ao comportamento social na vida moderna, afetada decisivamente pelo dinheiro: a presença do dinheiro impôs o distanciamento

entre o sujeito e o objeto e esta autonomização das tarefas humanas encaminhou as pessoas e as áreas de atividade a agirem por leis particulares, independentes entre si. Simmel isola o dinheiro como uma das unidades que formam a vida moderna, mas, principalmente como as pessoas se relacionam com esta unidade. Todavia, o dinheiro assume posição preponderante na formação psicológica dos indivíduos e nas suas relações com os objetos e com as pessoas entre si.

A teoria simmeliana adota elementos marxianos[7] (ao reconhecer a reificação e a fetichização na qual está imersa toda a sociedade via as relações mercadológicas) e weberianos[8] (a racionalização do mundo moderno ocidental) para compreender a pessoa, o indivíduo, os problemas espirituais e o conflito entre a cultura objetiva e a subjetiva, questões principais da filosofia do dinheiro. Na citação a seguir é evidente como a presença do dinheiro coisifica as pessoas na vida moderna, pois, na medida em que a unidade e reconhecimento mútuo entre a pessoa e o coletivo desaparecem, as coisas tomam paulatinamente a direção da vida:

> Na Idade Média, o homem encontrava-se encadeado numa relação com uma comunidade ou com uma propriedade feudal, com uma associação, ou com uma corporação; sua personalidade era incorporada nos círculos de interesses práticos ou sociais. O caráter destes círculos era formado pelas pessoas que os constituíam de maneira imediata. Esta unidade foi destruída pela época moderna. Por um lado, ela possibilitou a autonomia da personalidade e deu a ela uma liberdade de movimentos interna e externa incomensurável. E deu, por outro lado, em compensação, um caráter objetivado incomensurável aos conteúdos práticos de vida. Na técnica, nas organizações de cada tipo, nas empresas e nas profissões impõe-se *cada vez mais o domínio das próprias leis das coisas, que separam tudo isso das nuances de personalidades singulares - como, tendencialmente, a nossa imagem da natureza perde mais e mais os traços humanos em favor de uma legislação objetiva* (SIMMEL, 1998, p. 1). Grifo nosso.

O dinheiro é investigado em duas partes: uma analítica e outra sintética. A investigação analítica enfatiza as premissas que favorecem a essência e o porquê da existência do dinheiro; na segunda parte o foco são os efeitos do dinheiro no interior dos

---

[7]"Cómo se explica este fenómeno? Si, como vimos mas arriba,toda cultura de las cosas solamente es uma cultura de los seres humanos, de modo tal que nos formamos nosotros mismos em la medida que conformamos las cosas, .que significa esta evolucion,configuracion y espiritualizacion de los objetos, que parecen realizarse segun las propias fuerzas y las normas, sin que los espiritus aislados se desarrollen simultaneamente con ellas o a partir de ellas? Aparece aqui, de forma mas intensa, aquella relacion misteriosa que se da entre la vida y los productos vitales de la sociedad, por un lado, y los contenidos existenciales fragmentarios del individuo por el outro" (SIMMEL, 1976, p. 564).

[8]"Es interesante un ultimo rasgo en !a construccion del estilo de la epoca contemporanea, cuyo racionalismo hace patente la influencia del dinero. Las funciones espirituales, con cuya ayuda la epoca moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas — tanto individuales como sociales — se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de calculo" (SIMMEL, 1976, p. 557).

indivíduos, como as pessoas respondem aos resultados provocados pelo dinheiro. Com isso, Simmel quer entender as causas e as consequências do dinheiro nas relações humanas, as necessidades do uso do dinheiro na vida em geral e, ao mesmo tempo, sua interferência na vida particular, conforme Vandenberghe:

> Enquanto a parte analítica descreve a gênese teórica da moeda em termos de objetivação e de autonomização do valor, a parte sintética, por sua vez, estuda as consequências da monetarização universal segundo a dialética da liberação do indivíduo e da reificação das relações sociais. Liberação e despersonalização do indivíduo, intelectualização e racionalização da vida, são estes os termos centrais do diagnóstico simmeliano da modernidade. [...] Na medida em que a análise está centrada na reificação e nos limites da individualidade na sociedade moderna, pode-se dizer que o problema central de Simmel é o mesmo que o de Weber: como se pode salvar o indivíduo na era da despersonalização funcional? (VANDENBERGHE, 2012, p. 225).

Nas análises sociológica e psicogenética da parte analítica, o dualismo sujeito-objeto (os quais nascem no mesmo ato) é representado pela indiferença original entre o eu e o objeto, então indivisíveis, já que não se reconhecem separadamente: o homem ainda não tomou consciência de si. Entretanto, esse momento não perdura, passando o homem a se reconhecer como eu e se deslocando do mundo exterior (*estado de indiferença e quebra da unidade primordial*). Ao tomar consciência da separação, o sujeito se esforça para superar a distância que o separa do objeto *desejando-o e valorizando-o como objeto de sua satisfação – objetivação do desejo;* o valor nasce do desejo. É o desejo, portanto, que dá origem ao valor:

> Não é difícil obter certas coisas por que elas são preciosas, diz Simmel, que, como Adorno, aprecia as formulações paradoxiais, ‘nós chamamos preciosas às coisas que fazem obstáculo ao nosso desejo de obtê-las’ (VANDENBERGHE, 2012, p. 226).

Mas, o sujeito, após o processo de indiferença, esquece sua gênese subjetiva e o valor, enquanto objetivação do desejo aparece aos indivíduos como sendo próprio do objeto. Dessa relação surge a troca como associação sui generis: o desejo do eu pelo objeto desperta no outro o mesmo desejo de objetivação, fazendo surgir a comparação entre os desejos e a relação entre os objetos desejados e a consequente determinação do *valor*.

A cobiça em possuir o mesmo objeto é o pressuposto do valor sobre algo, logo, a relação entre o sujeito e o objeto é a condição da criação do valor. O fundamental nesta associação é a autonomização do valor e a reificação da pessoa, pois embora a

mensurabilidade entre os objetos se dê em um nível subjetivo, a transformação do objeto em valor está para o nível objetivo, uma vez que o objeto se torna valor. Vandenberghe (2012, p. 227) explica essa relação supra individual entre os objetos comparando com Marx que a traduziu por fetichismo da mercadoria, ou, em suas palavras, fetichismo do valor:

> Relativo ao sujeito e, portanto, autônomo em relação a ele, o valor é supra-objetivo sem ser, no entanto, uma qualidade objetiva intrínseca das coisas. Com efeito, desde Marx nós sabemos que as "relações entre os objetos são relações entre os humanos (PA, 193) e que "por trás destes objetos está o comportamento dos humanos". O fetichismo do valor, que Marx considera como uma consequência da troca mercantil generalizada, aparece em Simmel como a sua condição (VANDENBERGHE, 2012, p. 227).

Para Simmel, o valor e a troca são positivos. Primeiro por que esta resulta numa forma de associação, depois, na medida em que o *valor se torna objetivo* pela comparação e *econômico pela troca*, essa troca compele os indivíduos à atitude, ao sacrifício de abandonar seu objeto inicial para alcançar outro objeto diferente, uma vez que o sacrifício é condição absoluta do valor: "a troca, ele [Simmel] afirma, é tão produtiva e criadora de valores quanto o que nós chamamos propriamente de produção" (VANDENBERGUE, 2012, p. 227). Ademais, a troca se dá entre homem e natureza, troca de energia por natureza, o que não significa força de trabalho explorada. Simmel recusa a teoria da exploração do trabalho e a extração da mais valia, considerando o trabalho como uma mercadoria qualquer desde sempre, ou melhor, ela não é peculiar à moderna sociedade mercantil.

Quanto ao dinheiro, este é expressão da autonomização da relação de troca: ele é o valor das coisas (substância) sem ser exatamente as coisas, é forma concretizada, a exemplo do tabaco, do animal, do sal, da pele. Progressivamente, o homem avançou intelectualmente seu senso de abstração elevando o dinheiro a puro símbolo equalizador de valores entre as mercadorias, bem como, libertando-o por completo de sua qualidade concreta, valor de uso, indiferente até mesmo ao seu próprio valor. Ainda que para Simmel o valor não remeta à produção, há certa semelhança entre Marx e o filósofo e ensaísta alemão no que se refere às formas substância e símbolo do dinheiro, pois, como enunciava Marx, a existência funcional do dinheiro absorve a sua existência material.

> As funções particulares desempenhadas pelo dinheiro, mero equivalente de mercadoria, meio de circulação, meio de pagamento, tesouro, dinheiro mundial, indicam, segundo a extensão e preponderância relativa de cada uma

> das funções, estágios muito diversos do processo social de produção social (MARX, 1987 a, p. 190).

Outro aspecto, considerado positivo até certo ponto, é que o dinheiro apresenta na relação de troca e na circulação das mercadorias a capacidade de *substituibilidade universal:* enquanto os objetos são únicos e insubstituíveis, graças ao dinheiro é possível substituir uns pelos outros. Devido a esta faculdade a troca pode ser facilitada e a circulação de mercadorias acelerada, desde que os realizadores da troca estabeleçam valores substanciais equitativos (animais, móveis) em face do valor nominal (cifra de papel), o que pressupõe confiança na estabilidade do dinheiro e na ordem estático-social que a garante. Todavia, há de se esclarecer que essa forma de existência do dinheiro subentende uma organização social e econômica na qual a troca é feita diretamente entre as pessoas, formas pre-capitalistas, onde a mercadoria não foi universalizada e o é dinheiro é ainda um simples facilitador da troca. Na economia capitalista o dinheiro e a mercadoria se autonomizaram perante os homens. Vejamos como Aristótéles já manifestava objeção à perda da função natural do dinheiro na usura:

> Há, como dissemos, duas espécies de arte ou ciência da riqueza: uma, que tem o comércio por objeto, outra, a economia. Esta é louvável e necessária; aquela é justamente censurada, pois não se adapta à natureza, provindo do benefício das trocas recíprocas. É justa razão que *nus repugna a usura, porque ela procura uma riqueza que provém da própria moeda, a qual não mais se aplica ao fim para o qual foi criada. Ela só foi criada para a função da troca;* e a usura a multiplica por si mesma: do que se originou o seu nome, porque os seres produzidos se assemelham aos que lhes dão nascimento. O lucro é dinheiro do dinheiro: e esta é, de todas as aquisições, a mais contrária à natureza (ARISTÓTELES, 2009, p. 31). Grifo nosso.

O caráter parasitário da usura é contestado por Marx com a mesma veemência manifesta pelo filósofo antigo, porém, acrescentado do fato de ser a ante-sala do capitalismo moderno:

> A usura centraliza as fortunas em dinheiro onde estão dispersos os meios de produção. Não altera o modo de produção, mas explora-o firme como uma sanguessuga, tornando-o miserável. Esgota-o, debilita-o, e força a reprodução a efetuar-se em condições cada vez mais lastimáveis. Daí o ódio popular contra a usura, atingindo a maior intensidade no mundo antigo, onde a propriedade dos meios de produção pelo produtor é ao mesmo tempo a base das instituições políticas e da autonomia do cidadão (MARX[9], 1987, p. 684).

[9] Livro 3, volume V.

O dinheiro é o objeto distintivo da sociedade moderna; ele move os diversos campos de ação do homem, a vida geral e a vida individual, a cultura objetiva e a cultura subjetiva são determinadas a partir e pela presença do dinheiro nos mundos exterior e interior das pessoas.

Todavia, o valor e a compra, a troca e os meios de troca, o dinheiro e os modos de produção não estão situados no âmbito da economia política, em termos de investigação simmeliana, apesar de constituírem fatos econômicos, haja vista que a filosofia apresenta suas premissas como fatos não econômicos, bem como suas consequências se dão sobre valores e relações não econômicas, ou seja, "reflexões psicogenéticas sobre o valor, a troca e o dinheiro" segundo Vandenberghe (2012, p. 225). A citação abaixo transcrita auxilia na apreensão do que se afirma referente ao pensamento simmeliano:

> En relacion con este problema, el dinero no es mas que um medio, un material o ejemplo para la representacion de las relaciones que existen entre tas manifestaciones mas externas, reales y contingentes y las potencias mas ideales de la existencia, las corrientes mas profundas de la vida del individuo y de la historia. El sentido y la meta de todo esto es trazar una linea directriz que vaya desde la superficialidad del acontecer economico hasta los valores y significaciones ultimos de todo lo humano. (SIMMEL, 1976, p. 11).

Um traço peculiar nas investigações desse autor é o de localizar a pessoa no mundo, saber qual o seu papel, interpretar seus conflitos interiores, como ela se comporta e é afetada pelos elementos exteriores, pois, a vida tem uma significação suprema. Neste sentido, o dinheiro surge por necessidades humanas, bem como a configuração determinante que passa a assumir (de meio passa a fim) é também obra humana. O dinheiro seria apenas um meio material qualquer, mas que *se converteu em outros valores*, daí porque sua análise não pode estar inserida na esfera econômica. A filosofia não deve se limitar à abstração, à totalidade da existência, e sim, mediar a inquietude entre a energia da vida ou mundo exterior e a energia da vida interior singular, reconhecendo este último como ponto de partida e estendendo-o à totalidade e universalidade. Esta problemática é abordada especialmente na parte sintética *Da liberdade individual.*

Esta forma específica de liberdade estaria relacionada com os deveres da pessoa e/ou aos produtos do trabalho, porém, a máxima liberdade vincula-se ao dever monetário. Melhor explicando, a relação bilateral entre ter e ser é gradualmente substituída na sociedade moderna pela relação entre ser e a posse do dinheiro, as

finalidades, provocando um aumento cultural das pessoas de que se depende em contraste ao decréscimo dos vínculos individuais, pois, a relação impessoal entre as pessoas tomam proporções cada vez maiores já que o dinheiro é o suporte e o elo da relação entre as pessoas. A própria noção de liberdade nesta etapa da vida é atribuída à posse que se tem do dinheiro, em que pese seu caráter abstrato universal, as realizações singulares individuais, em última instância, são determinadas por ele. O dinheiro tanto une como separa as pessoas que veem umas às outras como meio (série teleológica), uma oferece seus serviços, outra paga por eles de modo que todos são substituíveis e as trocas equalizadas pelo dinheiro.

A racionalização e a perda de sentido da vida justificariam esse comportamento frio e funcional do homem moderno haja vista sua libertação das relações pessoais. Mas, a monetarização da força de trabalho no capitalismo tem caráter libertador em face das relações interpessoais do trabalho e do comércio no mundo feudal e/ou escravocrata devido à despersonalização presente entre trabalho, produtor e produção, mediados pelo dinheiro. Como resultado positivo desse processo, a vontade particular das pessoas estaria preservada na medida em que umas não dependem das outras, e sim, das funções que elas realizam, uma vez que não existe liberdade sem dependência. Nas sociedades modernas a dependência se dá pelo vínculo social unicamente impessoal e instrumental, o que antes se caracterizava pela emoção e pessoalidade:

> Na medida em que a liberdade não se opõe à dependência enquanto tal, mas à dependência em relação a pessoas específicas, o indivíduo moderno é livre, segundo Simmel, pois, se bem que ele dependa totalmente de outros, ele não é dependente de nenhum em particular. (VANDENBERGHE, 2012, p. 223).

A liberdade defendida por Simmel tem dois aspectos: positivo (ser livre para realizar alguma coisa) e negativo (ser livre de alguma coisa). Para o homem moderno ser efetivamente livre não é suficiente desencarcerar-se das relações pessoais pré-capitalistas, é necessário encontrar algo que lhe dê significado, que preencha o vazio aberto e desvinculante outrora deixado, algo que o retire da submissão e da objetivação mesquinha ao dinheiro. Pois, uma vez que tudo é substituível e as relações são movidas por finalidades particulares convenientes, o homem pode incorrer em uma perda geral de sentido, isto é, em uma alienação geral em virtude de sua fetichização ao dinheiro. Esta é a real condição psicológica e cultural do homem moderno:

> Asi se explica el hecho de que nuestra época que, considerada en su conjunto, posee mayor libertad que ninguna otra, la disfrute tan poco. El dinero nos permite liberarnos no solo de las condiciones impuestas por otras personas, sino, tambien, de las que se derivan de nuestra misma propiedad. Es decir, el dinero nos libera cuando lo recibimos y cuando lo entregamos. De esta manera, los procesos de liberacion ganan gran importancia en la vida moderna y, en este punto, revelan la conexion profunda entre la economia monetaria y las tendências del liberalismo, poniendo de manifiesto, al mismo tiempo, una de las razones por las cuales la libertad del liberalismo ha originado tanta inestabilidad, confusion e insatisfaccion (SIMMEL, 1976, p.503).

A perda de sentido é o reverso da liberdade formal, já que Simmel vê o homem moderno como um *homem sem qualidades*, sem objetivo, sem raízes e excluído de tudo, por um lado, por outro mergulhado em uma cadeia de relações superficiais, o homem moderno de afunda no vazio, no nada. Mais do nunca, este homem clama por uma *finalidade absoluta*, ainda que tenha perdido o conteúdo persuasivo outrora presente nos *círculos* de unidade das antigas e médias sociedades.

A ideia de uma *filosofia do dinheiro* deve ser percebida como uma inquietação crítica à sociedade moderna que através da sua relação subserviente ao dinheiro, demonstra um grau de coisifição inusitado, pois, desde o aparecimento do dinheiro as pessoas fazem objeto de suas vidas o elemento quantitativo em detrimento do qualitativo. A aflição de Simmel em face do *estilo de vida* desta sociedade assinala homens desqualificados que tudo têm, mas, nada possuem devido ao descompasso dominante da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva. O fenômeno simmeliano da "tragédia da cultura" é precisamente a autonomização da cultura objetiva e a derrocada da livre consciência e natureza humanas. O crescimento exacerbado dos valores materiais e o consequente desprezo às coisas espirituais proporcionados por uma sociedade monetarizada e racionalizada são a tradução do pessimismo simmeliano no qual está mergulhado o homem:

> No último capítulo deste livro [A Filosofia do dinheiro], 'intitulado Estilo de vida', Simmel deriva a preponderância que a cultura objetiva tomou sobre a cultura subjetiva, e que caracteriza precisamente o estilo de vida moderno, da divisão do trabalho e do aumento incessante do consumo. Em última instância, estas são condicionadas e estimuladas pela economia monetária (VANDENBERGHE, 2012, p. 246).

Os mundos simmelianos seguem isoladamente e inconciliáveis uns aos outros, delineando uma lógica racionalizante finalista das ações dos indivíduos em todos os âmbitos da vida. Seguramente, Simmel preocupa-se com a reificação das estruturas

sociais e a alienação do homem em relação às coisas na vida moderna. Três elementos justificam esta alienação: a grande diversidade de produtos lançados no mercado dificulta a relação pessoal; a produção desordenada conduzida meramente pela moda e pelas contingências do mercado, ou melhor, sem critério subjetivo, criam a ilusão de uma produção planejada e sequenciada; finalmente, o excesso de estilos presente no mercado auxilia no comportamento alienado das pessoas, pois aumenta ainda mais a separação entre elas e as coisas, considerando o fetiche que exercem sobre os seres humanos. Estes são ingredientes que interferem na existência e na vida cotidiana moderna deixando-a mais impessoal e coisal[10].

Todavia, outros conteúdos simbolizam a existência coisificada na vida moderna. Um desses símbolos é a técnica, ou melhor, a relação entre o homem e a técnica no pensamento heideggeriano. Heidegger se refere a isso como a margem que separa o mundo antigo-medieval do moderno e critica a modernidade denunciando-a como a época que instaura a metafísica da subjetividade. O modo como o homem moderno vê e utiliza a técnica é produto dessa metafísica, própria da sociedade moderna. E, se há algo que expressa a relação natureza/homem, no seu pensamento, é seguramente a técnica[11]. Sua crítica, entretanto, se dirige especialmente ao conceito de sujeito (subectum/hypokeimenon) no mundo moderno no qual é o homem que sustenta o mundo, passando este último à condição de objeto (obectum). Esta colocação de papeis é a consequência direta da inversão da ordem da relação entre o homem e a natureza (como se dava entre os antigos) para os quais o mundo, as coisas, se apresentava, se determinavam, apareciam. Em contradito, a era moderna é a época do mundo como imagem: por ser percebido na perspectiva do homem, o mundo se representa conforme o homem o identifica[12]. O homem é o subectum; ele é o suporte, está na base e define como interpretar o mundo.

A partir de então, a técnica representa um instrumento utilizado pelo homem em consonância com seus interesses particulares, não importando como essa utilização pode afetar negativamente o mundo. Nesta relação desigual, na qual a técnica é vista de forma instrumental, percebe-se que Heidegger compreende uma "fetichização", uma

---

[10]Sobre a reificação em Simmel, Vandenbenghe (2012) assinala que por estar ligada a uma visão irracionalista da vida, perde parte do seu valor crítico sobre a modernidade. Esta é uma crítica que merece ser melhor examinada.

[11] Nossas considerações sobre Heidegger concentram-se, principalmente, nos seguintes textos: *O tempo da idade do mundo*, de 1938, In Heidegger (2002), A questão da técnica e A superação da Metafísica, *In* Heidegger (2012 a e b, respectivamente).

[12] Ghiraldelli (2017)

representação implícita e dominante a qual só é possível porque o humanismo se acercou da subjetividade na modernidade. Cumpre reconhecer a presença do tema na sua mais importante obra:

> [em] *Sein und Zeit (O ser e o tempo) conclui (...)* 'Que a ontologia antiga trabalha com coisas-conceitos e que há o perigo de reificar a consciência é fato conhecido há muito tempo. Mas, o que significa a reificação? De onde se origina ela? Por que essa reificação volta repetidamente à dominação? Como é o Ser da consciência estruturado positivamente de modo que a reificação continua inadequada a ele? (HEIDEGGER, 2005, p. 251).

Vandenberghe (2012, p. 297), no capítulo sobre a racionalidade weberiana, chama a atenção para a consequência última dessa mentalidade presente no mundo moderno: "Com o capitalismo, o agir racional orientado a um fim, no sentido restrito do termo, se generaliza e, nesta medida mesma, *a racionalidade formal progride e se inverte em reificação*". Grifo nosso. A subjetivação do mundo (representação do e para o homem) não se transformaria em representação do mundo se a palavra sujeito permanecesse na sua acepção antiga.

O pressuposto para a análise heideggeriana é o de que "cada época tem seus elementos e sua metafísica específicos". Para assimilarmos a avaliação de Heidegger sobre qualquer sociedade é indispensável encontrar a metafísica que fundamenta determinada época mais os elementos que caracterizam e estão relacionados com esta metafísica. Esse é o método o qual Heidegger acredita oferecer condições seguras para entender uma sociedade. O objetivo central de Heidegger é entender o tempo da modernidade[13] e o seu desencantamento com o mundo.

Todavia, para chegarmos à modernidade, bem como para entendermos o pressuposto de que "cada época tem sua metafisica", Heidegger (apoiado ainda em Weber) explica que existem três esferas da vida a serem consideradas: a esfera do conhecimento, a esfera da ética e a esfera da estética. No mundo antigo medieval[14], por exemplo, a arte era sacra dirigida para sentimentos religiosos; a investigação sobre o conhecimento objetivava reafirmar a compreensão bíblica religiosa do mundo; o campo

---

[13] "A configuração moderna da ontologia é a filosofia transcendental que aos poucos se torna teoria do conhecimento. Em que medida isso surge da metafísica moderna? À medida que se pensa a entidade dos entes enquanto a vigência para a re-presentação asseguradora. Entidade é agora objetividade. A questão da objetividade, da possibilidade de oposição (a saber, do re-presentar que assegura e calcula) é a questão da possibilidade de conhecer [...] Trata-se, na verdade, de uma metafísica do objeto, ou seja, dos entes enquanto objetos, objetos para um sujeito" (HEIDEGGER, 2012 b, p. 64-65).

[14] "Em que medida a metafísica pertence à natureza do Homem? A metafísica re-presenta, de início, o homem como *um ente dentre os demais*, dotado de capacidades" (HEIDGGER, 2012 b, p. 63). Grifo nosso.

moral, consequentemente, tinha a mesma finalidade religiosa. O filósofo pretende mostrar que essas três esferas, embora diferentes, possuíam um elo que as sustentavam, que as unificavam em torno de um sentido maior, pois estavam todas sobre um mesmo fundamento. No mundo moderno essas três esferas se separam, se autonomizam, passando a existir por conta própria: a arte volta-se para ela mesma, o campo do conhecimento vincula-se à investigação científica e a ética relaciona-se a valores humanos. A autonomia dessas esferas da vida gerou uma quebra de valores, de valoração que tem como consequência a perda do elo e do sentido maior que as unia. Essa separação ocorre por que o mundo moderno tem a técnica e a racionalização como elemento característico. Das esferas mencionadas, o campo do conhecimento é o mais importante para a crítica heideggeriana sobre a época moderna, pois, é ele quem caracteriza a racionalização, é nele que ela se expressa.

Entretanto, a racionalização não está isolada enquanto elemento característico da modernidade, ela justifica-se pela metafísica da subjetividade própria da época moderna, pois esta metafísica funda a racionalização, bem como inexistia no mundo medieval. Neste, existia o elemento subjetivo, mas não era o eu, o próprio homem. Na relação homem-mundo (ser, ente) predominava o desvelamento das coisas, elas se mostravam, o homem as escutava (*ouçam o ser das coisas*[15]), constituindo-se apenas como parte não determinante nessa relação. Contudo, na modernidade a relação entre o subectum e o obectum sofre uma transposição na qual o sujeito sai de uma posição não central para assumir verdadeiramente o lugar preponderante, ou melhor, para assumir de fato o lugar do sujeito que determina. Heidegger entende que a metafísica da subjetividade embora apareça claramente no mundo moderno (nestas circunstâncias, significa o mundo contemporâneo), ela foi fundada por Kant (no que se refere à moral e à ética - humanismo kantiano - quanto à relação sujeito-objeto). Kant[16] teria apenas legitimado um tipo de sujeito pensante introduzido por Descartes e expresso no *cogito ergo sum* como o verdadeiro elemento fundante da ética kantiana, em razão de que no sujeito cartesiano a verdade é substituída pela certeza: as coisas são verdadeiras ou a certeza existe a partir do olhar do homem, ou melhor, o homem olha, o homem analisa, o homem infere conforme seu pensamento o que é certo e o que é errado:

---

[15] Heidegger (2002).

[16] "A falta da meta essencial da vontade incondicional de querer constitui o acabamento da essência da vontade, já *preludiada no conceito kantiano da razão prática como vontade pura*. A vontade pura quer a si mesma e, *como vontade, é o ser.* Vendo-se a partir do seu conteúdo, a vontade pura e sua lei são formais. Enquanto forma, ela mesma é o único conteúdo" (HEIDEGGER, 2012 b, p. 77). Grifo nosso.

> Em todas as *cogitationes*, o *ego cogito* é para Descartes o que já se apresenta pro-posto e im-posto, sendo o vigente, o inquestionado, o indubitável, o que, cada vez, já está no saber, o certo e sabido em sentido próprio, o previamente consolidado, o que põe tudo em referência a *si* e deste modo se contra-põe a todo outro [...] A objetividade originária é o "eu penso", no sentido do "eu percebo", que já se apresenta e já se apresentou, é o *subiectum*. Na ordem da gênese transcendental do objeto, o sujeito é o primeiro objeto da re-presentação ontológica. *Ego cogito é cogito: me cogitare* (HEIDEGGER, 2012 b, p, 64).

Aqui também está presente uma diferença no conceito de verdade, de modo que a verdade para os antigos (a relação entre o ser e as coisas tinham predominância) não corresponde à ideia de verdade para o homem contemporâneo (a certeza do pensamento científico-matemático) - Os gregos possuíam a palavra alétheia. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos "verdade" e a entendemos geralmente como o correto de uma representação (HEIDEGGER, 2012 a, p. 16).

O sujeito cartesiano da metafísica da subjetividade extermina todo e qualquer elemento porque o que importa na sociedade moderna é o olhar do homem. Este olhar, porém, não é um olhar qualquer, é o olhar da ciência, que gera uma tecnologia e faz com esse homem tudo olhe a partir do seu interesse utilitário. Para tanto, ele está motivado pela concepção da racionalização, por isso a era tecnológica é a era do homem moderno. Homem este, desolado perdido. Estas características revelam o traço reificante da sociedade, segundo a teoria hedeggeriana.

Daí, podemos entender a rejeição de Heidegger ao humanismo, haja vista que o humanismo presente na metafísica da subjetividade retirou do homem seu caráter sensível, solidário, harmonioso. Humanismo esse que começou no renascimento, Descartes[17] fundou o sujeito e Kant deu o acabamento final com a ética do dever, que não é absoluta, já que a metafísica da subjetividade também faz surgir a ética consequencialista.

Outra questão relevante da metafísica da subjetividade é que para Heidegger a época moderna é a época da imagem e da representação do homem (do Eu pensante, da *res cogitans*) logo, a relação sujeito-objeto instaurada por Kant surge unicamente devido à metafísica da subjetividade: o sujeito e o objeto passam a ser vistos sob a ótica do sujeito humano. Por trás do mundo racionalizado encontra-se uma metafísica

[17] Descartes (1968, p. 44).

sentenciando o comportamento e o modo de pensar do homem moderno; o mundo passa a ser a representação do homem em todas as esferas, uma imagem que ele projeta conduzido pela racionalidade científica.

Ora, o que é o mundo então para Heidegger senão a própria representação do homem sobre todas as coisas e relações. Uma consequência bastante negativa da metafísica da modernidade é que o homem, interpretado também sob essa concepção, iguala-se às demais coisas (semelhante à mercadoria na relação mercadológica), uma vez que as esferas se autonomizaram desfazendo o sentido maior que as unia, se desnudando aí o elemento reificatório da metafisica da subjetividade.

Finalmente, Heidegger entende o humanismo como a última cultura do homem, dominando inclusive todos os filósofos, com exceção do próprio Heidegger que conseguiu colocar-se fora dessa metafísica e pensar sobre ela. Ela é absolutamente nefasta ao homem por que este está impregnado de tão forma pela metafísica da subjetividade que não consegue se desprender dela, chegando a um nível global de reificação no qual tudo perde o sentido em prol do pensamento utilitarista pragmático. O homem, dominado pela última cultura domina o próprio homem, como se ele vivesse uma *alienação geral* (nas palavras de Marx), efetivamente, não há salvação para o homem. Na última entrevista[18] de Heidegger ele afirma que a técnica é o elemento de miserabilidade e degradação humana e que isso ocorre porque o homem moderno perdeu a relação com o ser (ao contrário dos antigos que escutavam o ser, deixando as coisas se revelarem) como consequência última da técnica e da racionalização. Portanto, o fundamento ontológico da sociedade moderna é o sujeito cartesiano que se conclui com Kant.

O mundo moderno é a época na qual a ciência ocupa lugar supremo em face das principais atividades da vida social e que devido a sua racionalização dominante não é mais aceitável a destinação dos deuses sobre os homens. De acordo com Guiraldelli, essa compreensão heideggeriana se aproxima de Max Weber quando este fala do *desencamento do mundo* (entzauberung der welt); sobre a reificação (versachlichung),

---

[18] Em 1966, Heidegger concedeu sua última entrevista ao semanário alemão *Der Spiegel*, publicada logo após sua morte - 1976, que fala do fim da filosofia: "A preparação para essa espera é a primeira ajuda. O mundo, o que é e como é, não pode ser só para os homens, mas tampouco sem eles. Ao que me parece tudo isso está relacionado com a palavra tradicional, equívoca e agora muita gasta, que eu nomeei Ser; os homens precisam dela para sua manifestação, estruturação e conservação. A essência da técnica eu vejo no que chamei de armação, uma expressão frequentemente risível e talvez inapropriada. O mecanismo atuante da armação enuncia: o homem está sitiado, intimado e desafiado por uma potência, claramente a essência da técnica, e que ele mesmo não pode dominar. Ao pensamento só se pode pedir que ajude a compreender. É o *fim da filosofia*" (HEIDEGGER, 1988). Grifo nosso.

ele relaciona com a perda de sentido e de liberdade impostas por uma ordem social formalmente racional, algo que não ocorria na antiguidade na qual a ação racional estava orientada para um fim inseparável da ação racional orientada para um valor.

Os modernos se desprenderam do mundo religioso, autonomizaram o valor, mas, há uma metafísica guiadora dos homens levando-os a pensarem a ciência como centro de tudo, se pautando pelas práticas tecnológicas como *fazer dos homens modernos*. Desta maneira, para Weber, para Heidegger e para os marxistas, na modernidade predomina a racionalização, o pragmatismo, o utilitarismo guiadores da técnica e da ciência. Encontra-se aqui o ponto teórico no qual confluem marxistas e não marxistas[19] sobre a reificação do homem contemporâneo. Para Heidegger ela estaria refletida no modo como os modernos usam a técnica[20].

No texto *A questão da técnica***,** Heidegger reflete sobre o ser (*dasein* – o ser aí, ser no mundo) tendo como referência os textos originais da filosofia pré-socrática (tais como Heráclito e Parmênides). Ele também dialoga com Platão e Aristóteles considerando que ambos deixaram uma lacuna ao entenderem o ser (fixo na essência, idéia/eidos) fundamento permanente presente enquanto condição de possibilidade (segundo Platão) ou o ser como movimento para o fim, presença estável, repouso encontrado plenamente apenas no fim (segundo Aristóteles)[21]. Platão e Aristóteles não foram capazes de ver a relação entre o ser presente e o ausente, o que servirá de base para o desencobrimento do sujeito moderno cartesiano. Para Heidegger o problema é ontológico: o ser é ser aí, presença, o modo de ser, de se realizar e de se fazer no mundo. É viger, vigência, essência que vige desde sua origem e princípio, que desde sempre se põe como fim realizável.

Ao investigar a técnica Heidegger afirma que isto só é possível conhecendo sua essência, pois ambas não são a mesma coisa, porém, a segunda determina a primeira. Seu esforço para explicar a relação do homem com a técnica na contemporaneidade, que estabeleceu a separação entre ser e essência, ser e existência, o leva a perguntar O *que é a técnica moderna?* Também ela é um modo de desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna. (HEIDEGGER, 2012 a, p. 18). Para Heidegger isso significa o desencobrimento dominante apoiado nas ciências exatas da natureza.

---

[19] Botomorre (1988, p. 316).

[20] Daí por que para Vandenberghe (2012) as ciências devem romper com suas teorias unilaterais instrumentais sob pena de explicarem deficientemente os processos de reificação.

[21] Heidegger (2012a, p. 3).

Ao procurar pela essência da técnica, Ele segue uma hermenêutica a partir de termos como a linguagem, o filosofar, o humanismo, o sujeito, a ideia tradicional de causa (as quatro causas aristotélicas), o conceito de vida, a poiética, produção, verdade, substância, essência, pensamento, piedade, Deus (relacionado à idéia de transcendência), livre e liberdade, destino. Essa estrutura de amarração objetiva chegar à essência da técnica moderna respondendo a vários conceitos distorcidos ao longo da história da filosofia e que sobre os mesmos foram atribuídos significados cotidianos que promoveram a ruptura dos nomes com a sua essência. É imprescindível agora libertar todos esses termos dos arames farpados ideologizados para se chegar à plena verdade.

Para alcançar a essência da técnica moderna deve-se trilhar um caminho, *o caminho do pensamento*. Este caminho é obrigatoriamente mediado e sustentado pela linguagem. Daí a importância de resgatar os significados filosóficos originais das palavras. A analítica sobre a técnica tem como objetivo estabelecer um relacionamento livre com a técnica no sentido de permitir a presença do homem à essência da técnica numa inteira disposição e abertura para o que vem a ser a técnica. Heidegger chama isso de experiência de nosso relacionamento com a técnica. O que significa a experiência da consciência acolhendo, habitando e construindo o próprio ser do homem que ao laçar-se no caminho, o próprio caminho lhe conduz ao desencobrimento de frente para a natureza, à realidade e à verdade. O desencobrimento revela o ser e o lança presentemente no mundo de forma plena através do pensamento. Entre a essência humana e o ser vige o pensar enquanto o modo como se dá a relação entre estas categorias, por sua vez, essa relação constitui-se como referência para o pensamento restituir a essência do ser/Dasein dilacerada pela metafísica e pela modernidade.

O modo possível para levar o homem a recuperar sua essência vai sendo construído no próprio percorrer do caminho mediado pela linguagem, uma vez que no pensamento o ser se torna linguagem. De acordo com Heidegger os pensadores e poetas são os únicos que cuidam, guardam e fazem consumar a essência do homem. Assim como os pastores cuidam de suas ovelhas, os pensadores e poetas cuidam da essência humana revelando o homem como pastor do seu próprio ser.

Quanto ao caminho construído, ele é semelhante ao caminho da floresta onde nela todo o interior é mistério, suas trilhas têm de ser forjadas no próprio caminhar, seus galhos não uniformes, porém a estrutura exterior contém sua essência ocultada, revelada passo a passo. Isso acontece com o homem quando faz a experiência de lançar-se de encontro à tradição: quanto menos a coisa (ente) aparece, maior é a relação com o ser.

Por conseguinte, ao compreender a técnica o homem é instigado a questionar sua essência desde uma experiência livre com a técnica[22] sem pré-conceitos, pré-noções; é estar num comprometimento com a coisa mesma, com o ser e com a lei.

A compreensibilidade é o método que promove esse movimento de lançar-se livremente ao ser das coisas e da técnica revelando de forma perspectivista sua essência. A compreensibilidade é uma categoria que supera a razão moderna na medida em que esta aprioristicamente opõe o racional ao irracional. O homem, enquanto ser da razão vê a physis (e nela a técnica) como elemento irracional situada na esfera da dominação e submissão à razão humana: *a técnica é meio para fim*[23]. Outrossim, esse modo de relacionar-se com a técnica é uma forma de *desencobrimento* na medida em que a consciência metafísica racionalizante faz a natureza e a técnica se apresentarem ao homem sob uma acepção instrumental antropológica. Se a técnica é instrumento para o homem, então ele se vê como desbravador da natureza e dele mesmo. Para a teoria heideggeriana a relação entre homem e realidade está em nível do *desvelamento*, isto é, *como as coisas e a realidade se desvelam ao homem e como o próprio homem se desvela e se desencobre.* Pois, o homem é existência, existir, o que o constitui é ser passagem, um transe ontologicamente categorizado. A principal crítica contida nessa teoria é a de que a modernidade separou a existência da essência e instituiu o sujeito a priori que se determina sobre o objeto.

Se a essência da técnica não é igual à técnica, então ela enquanto essência não tem nada de técnica. Ora, isso indica uma experiência com a técnica desde uma perspectiva de neutralidade da técnica, perguntando o que ela é. Atingir a essência de alguma coisa implica não apenas ver a superfície, mas também e principalmente a profundidade dessa coisa. Correntemente define-se a técnica como um meio para alcançar um determinado fim ou como *uma atividade do homem*. Esse modo de vê-la não responde verdadeiramente a questão por que a qualificam apenas como uma produção qualquer e uso servil de ferramentas (instrumentum/ instrumento para, um fazer do homem), ou seja, a técnica como o correto manuseio e domínio instrumental para um fim específico, preservando uma estreita relação com a idéia de *causa-efeito*.

O afã em controlar e instrumentalizar a técnica promove um resultado contrário o qual não é percebido ao homem: o não domínio da técnica. Quanto mais o homem pensa em utilizar a técnica criando maquinários ágeis que substitua a força humana e lhe

---

[22] De acordo com Heidegger (2012 a, p.12) esta é a concepção corrente antropológica da técnica.
[23] Ibid.

permita tempo livre através da economia de esforço físico, mais ele desprende energia para elaborar novas técnicas e tecnologias mais eficientes, resultando na utilização do suposto tempo livre para outra laboração intelectual; a intrumentalização racional da técnica não deu ao homem tempo para o ócio criativo (conforme pensavam os *gênios* da indústria moderna), pois ele continua subjugado ao controle do ritmo incessante do trabalho mecânico, como uma centrífuga que torce e esvazia a água de uma roupa, a técnica retira do homem sua livre condição de existência e realização do fazer produtivo.

Embora essa relação com a técnica seja correta no âmbito da aparência, não é verdadeira. O verdadeiro tem relação com "o que faz ver", com o admirar-se, com o que permite filosofar. Conforme Heidegger, a técnica não é fazer, porém se realiza pelo fazer antecipador ou fazer matemático. A técnica é um descobrir-se, desvelar-se, um saber fazer a partir da natureza da própria coisa e para chegar à sua essência é preciso procurar o verdadeiro que está encoberto pelo superficialmente correto.

A fim de explicar o que é o instrumental em si mesmo e a que pertence meio e fim, Heidegger afirma que meio é o que se faz para obter algo e a causa é o que provoca efeito. A base dessa teoria está no conceito clássico de causa reproduzido pela filosofia: material, formal, final e eficiente. A causa assim concebida levou ao desencobrimento da técnica como meio e as quatro causas dotadas de instrumentalidade devido à deturpação de sentido e interpretação.

> A filosofia ensina há séculos que existem quatro causas:1) a causa materialis, o material, a matéria de que se faz um cálice de prata; 2) a causa formalis, a forma, a figura em que se insere o material; 3) a causa finalis, o fim, por exemplo, o culto do sacrifício que determina a forma e a matéria do cálice usado; 4) a causa efficiens, o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto. Descobre-se a técnica concebida como meio, reconduzindo-se a instrumentalidade às quatro causas. (HEIDEGGER, 2012 a, p. 13).

Para o pensamento pós-grego a causa não tem relação com o fazer antecipador, *causalidade nada tem a ver com a eficiência e a eficácia de um fazer*[24]. O fim (télos) é o encontrar-se da coisa que atingiu a plenitude sem terminar, mas, começa a ser o que será depois de pronto: o homem plenamente homem. Na acepção das quatro causas opera a ideia de uma produção acabada e finalizada, entretanto, somente o produzir poiético abre o caminho para o desencobrimento do ser à medida que faz aparecer o que cresce

[24] Heidegger (2012 a, p. 14).

na natureza, do mesmo modo que o fazer artesanal e artístico. Heidegger chega à conclusão de que o desencobrimento do ser e da essência da técnica tem relação direta com a verdade – *alethéia*, pois o verdadeiro é o que está encoberto. A técnica é um modo de desencobrimento: "A *tékhne* é uma forma de *alethéia*. Ela desencobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil*"* (HEIDEGGER, 2012 a, p. 17). O homem grego não tinha noção de sujeito/homem, por isso deixava que a coisa aparecesse plenamente permitindo uma produção livre, sem fins racionalmente calculados. Assim como os gregos, os poetas e os filósofos teoreticamente abrem espaço para o pensamento fluir.

A técnica moderna como modo de desencobrimento significa dominação e exploração sobre a natureza uma vez que esta é para o homem moderno fonte de energia disponível. O recorte a seguir ilustra o que se quer dizer:

> A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora o rio é que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina. Para se avaliar, mesmo à distância, o extraordinário aqui vigente, prestemos atenção, por alguns instantes, no contraste das duas expressões: "O Reno" instalado na obra de engenharia da usina elétrica e "o Reno", de Hölderlin. (HEIDEGGER, 2012a, p. 17).

Essa transformação que leva ao desencobrimento do real como disposição é a história do "esquecimento do ser", a história da metafísica, responsável pela transformação dos entes enquanto coisas que são para coisas enquanto possibilidade, de acordo com o sujeito moderno. Nestas circunstâncias a máquina é vista como autônoma e auto suficiente. Isto só é correto quando suposto na perspectiva artesanal, mas não tem validade quando pensamos a máquina desde a essência da técnica a que ela pertence. Efetivamente, como disponibilidade a máquina está submetida ao dispor do disponível imposto pelo homem.

Entretanto, ao desvelar o real como disponibilidade o homem também se põe como disponível respondendo ao "apelo do desencobrimento", denominado por Heidegger de composição. A palavra é empregada no sentido de suporte que sustenta algo, semelhante ao esqueleto que sustenta o corpo. Do mesmo modo, a composição é o que sustenta a técnica moderna: é o chamado a controlar tudo que está disponível, reserva à exploração do homem que o faz ver tudo unidimensionalmente, inclusive ele

próprio está inserido no comprometimento de desencobrimento, como assim confirmam as palavras de Heidegger:

> O que será em si mesma esta composição? Não é nada de técnico nem nada de maquinal. É o modo em que o real se des-encobre como disponibilidade. De novo, se impõe a pergunta: será que este desencobrir-se se dá em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem (HEIDEGGER, 2012 a, p. 26).

A composição insere o homem, sem depender exclusivamente dele, visto que o ser encontra-se na esfera do dasein, isto é, o ser presentemente presente no mundo.

A técnica moderna assenta-se no desejo de governar e o faz utilizando as ciências exatas, unindo técnica e ciência que resulta numa objetivação ou objetividade calculável. Ela é um modo particular de se pôr a disponibilidade e representa também a condição de liberdade humana na era tecnológica; o pôr-se a caminho é o destinar-se. Destino, traduzido na teoria heideggelina não é determinação fatalista de forças místicas, é abertura para o ser, pois o homem só é livre pelo destino uma vez que, a própria vida é o que não cessa de se destinar. Ir ao encontro de seu destino é questionar e tomar consciência de suas origens.

Todavia, um povo que não questiona sua essência não reconhece o caráter de composição que está submerso, o que lhe conduz à existência desenraizada, sem raiz, sem relação com o ser, com sua essência e sem condição para destinar-se. Um elemento fundamental acerca do destino é o de favorecer a experiência com a técnica a qual só é possível quando o homem ouve seu destino, caso contrário, ele fica largado às fatalidades. Ao fazer a experiência com sua essência ele vive plena e verdadeiramente visto que o destino do homem é esforço e esforço é igual à vida.

Sob esse aspecto questionar a técnica tem uma relação com a verdade encoberta do ser, bem como o perigo da técnica moderna está precisamente na sua essência, na ameaça ao ser por parte do ente, de ver tudo a sua medida e não, à medida dos instrumentos em si: O homem fica exposto a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimento é o *perigo* em todos e cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo (HEIDEGGER, 2012a, p. 29).

A composição é o destino perigoso que se expressa no sentimento de dominação sobre a técnica e a natureza, mas, no perigo está também a possibilidade de libertação desde o enraizamento que leva à salvação através do encontro com a essência enquanto

aquilo que abriga o ser e a essência inseparáveis. A composição é um modo de envio do homem ao desencobrimento o qual ocorre pela linguagem que faz aparecer o ser de forma verdadeira, consoante Heidegger (2012 a, p. 31) - Assim, pois, onde domina a composição, reina, em grau extremo, o perigo: "Ora, onde mora o perigo É lá que também cresce O que salva".

Heidegger analisa o verbo "wesen", do vocabulário alemão como significado de viger que tem origem no substantivo vigência, sinônimo de durar, permanecer. *Essência* é então *o que dura*. Apesar de a metafísica suscitar o esquecimento do ser, ele mantém-se de acordo com a origem: "somente dura o que foi concedido. Dura o que se concede e doa com força inaugural, a partir das origens" (HEIDEGGER, 2012a, p. 34). Ora, se a técnica moderna tem como essência a composição, então não há concessão e o homem, cuja essência baseia-se na concessão, não se apropria dos entes como instrumentos manipuláveis. A concessão faz o homem pedir reverência à natureza, tornando visível a essência das coisas para que elas apareçam por elas mesmas.

A modernidade põe o homem no seguinte paradoxo: de permanecer na composição ou descobrir-se nela e recuperar suas origens de ser – dasein. Olhando para sua então condição, o homem pode despertar para o perigo no qual está circunscrito e ir ao encontro da verdade libertadora:

> Outrora, não apenas a técnica trazia o nome Τέχνη. Outrora, chamava-se também de Τέχνη o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chama-se também de Τέχνη a produção da verdade na beleza. Τέχνη designava também a πρόμος das belas artes. No começo do destino ocidental na Grécia, as artes ascenderam às alturas mais elevadas do desencobrimento concedido. Elas faziam resplandecer a presença dos deuses e o encontro entre o destino de deuses e homens. A arte chamava-se apenas Τέχνη. [...] Poeticamente o homem habita esta terra (HEIDEGGER, 2012a, p. 36).

A essência do homem é sua existência, porém, para chegar a ela é preciso ter devoção à verdade, o que se faz pelo questionamento; este, por sua vez, ocorre a partir do pensamento. Daí por que o autor começa afirmando que *questionar a técnica se passa por trilhar o caminho do pensamento o qual passa pela linguagem.*

Heidegger atribui à metafísica e à técnica moderna a instauração do sujeito carteziano/kantiano e o consequente esquecimento do ser original. Toda a filosofia clássica a partir de Sócrates auxiliou nesse processo de esquecimento. Mesmo Platão e Aristóteles não foram capazes de estabelecer a relação entre o ser presente e o ser ausente, o que favoreceu a abertura para o sujeito racional da modernidade. O

esquecimento do ser tem por base a transformação de três principais categorias: 1) ser/enegela, ato, atualidade para os gregos, para os romanos se torna realidade, resultado final e acabado no produto/realidade. Em Aristóteles o ser era movimento/entelechela: o ser está no fim, presença estável e repouso. 2) Alethéia/desvelamento – a verdade é o não escondido/substância, hypokeimenow, subectum/obectum - para os medievais. O que para os gregos era substância desvelada, para os modernos é uma certeza positivista. 3) Hypokeimenow - para os gregos era a substância que se faz desde ela mesma presente e contínua (conservada ainda nos medievais), para a modernidade é apenas sujeito apriori que determina-se sobre o objeto, isto é, a transformação dos entes como são para coisas segundo os sujeitos.

O pensamento heideggeriano o qual defende que "os modernos têm um modo de pensar peculiar tecnificado" corrobora com a tese weberiana de que "o capitalismo moderno é uma mentalidade que se desenvolveu particularmente no mundo ocidental". A nosso ver, a metafisica da subjetividade reflete certa fixidez implícita nos conceitos de sujeito, de objeto e de natureza. Se por um lado Heidegger percebe quão nefasta é a dominação humana (humanismo) sobre a natureza, conduzindo a uma fetichização e alienação social, se levarmos aos termos marxianos, por outro, sua crítica revela uma justaposição do homem, da natureza e consequentemente da técnica, na medida em que espelha uma relação estática do mundo e dos agentes sociais. Pois, como é possível separar o mundo antigo das suas condições e especificidades históricas e políticas? Como pensar o homem moderno entrincheirado na realidade do mundo antigo? Seria querer que o homem tivesse parado no tempo. Mas, não podemos criticar o presente e sonhar o passado, quando este foi melhor à existência humana? Sim. Desde que sejam consideradas as condições materiais do presente.

A leitura de Heidegger nos permite inferir um manifesto desejo de fazer o homem voltar ao passado no sentido da relação entre os antigos, o mundo e a técnica esquecendo. Porém, a lógica e a racionalidade do mundo capitalista vigentes conduz necessariamente a um modo de utilização e de compreensão da técnica conivente com a mentalidade da sociedade pós-industrial.

A partir de agora, será dada sequência à discussão cerca da reificação sublinhando o comportamento e elementos hodiernos sob os quais a reificação se apresenta, em razão de que este fenômeno não apenas pessiste em tempos atuais, bem como é um féltil expediente para traduzirmos a combinação entre os elementos

ideológicos e os elementos concretos que movem a existência humana. O referencial a ser seguido será a análise marxista goldmanniana da reificação.

1.2- A ressignificação vigente sobre a reificação.

A reificação se evidencia quando a produção de bens voltada para o mercado, isto é, como mercadorias, interfere consequentemente na vida psíquica e intelectual do homem. Em outras palavras, tal interferência reside nas implicações que a produção de mercadorias suscita na vida mental dos indivíduos e na vida intelectual. Trata-se de um fenômeno específicamente capitalista, uma vez que em outras formações sociais pré-capitalistas não se constata a reificação e que deixa sequelas na vida psíquica, mental, espiritual e subjetiva no conjunto dos homens. Goldmann (1979, 109) assegura que a reificação é um dos "capítulos" mais significativos na teoria de Marx, por isso, não se deve proferir uma exposição puramente histórica sobre este evento, embora admita como premissa que na história os fenômenos não se processam da mesma forma que nas ciências naturais - na história as modificações são um postulado sem precedentes, as mutações são próprias das sociedades humanas. Significa que a reificação também se modifica (nas suas formas de manifestação), não permanecendo igual quando Marx escreveu *O Capital* em 1867, como também não é a mesma quando Lukács publicou *História e Conciência de Classe* (onde Ele compilou ensaios escritos entre 1919 e 1923).

Ao estudarmos a reificação hoje, uma pergunta deve ser feita levando em conta que o mundo se modificou: as análises de Marx e Lukács ainda se mantêm válidas ante as modificações do mundo, ou melhor, as análises da reficação ainda permitem compreender o mundo atual? Uma resposta apropriada nos desperta para não concebermos a obra de Marx (ou mesmo a de Lukács) como uma bíblia, na qual há verdades santas, incontestáveis, fórmulas sagradas. A natureza dinâmica das sociedades institui novas realidades e suprime outras, obrigando os problemas, neste caso a reificação, a adquirir novas faces. Todavia, essas mudanças não apagam a essência de que ela consiste na *análise do valor*, ademais, o modo de produção capitalista, resguardado seus aspectos vigentes, se mantém inalterado no que diz respeito à relação trabalho-capital. Em Marx, a análise do valor se refere à mercadoria – "fetichismo da mercadoria e que Lukács designa pela palavra reificação" (GOLDMANN, 1979, p. 109), assim Lukács confere equivalência entre o fetichismo da mercadoria e a

reificação[25]. O aspecto sob o qual buscaremos compreender a problemática aborda a relação entre a infraestrutura e superestrutura, de um lado a produção de mercadoria e do outro a produção da vida mental.

A reificação reside nas relações sociais que se transformam em relações entre coisas e as relações entre coisas se transformam em relações sociais, consistindo na personificação social das coisas e a reificação das relações humanas (entre os homens). Pode-se dizer que é a inversão do mundo humano que revolucionado pela produção de mercadorias, significa o mundo morto (coisa) que ganha vida e o mundo vivo (relações humanas) se torna morto. Assim, a reificação são relações humanas coisificadas. Esta teoria é o que permite compreender o fio condutor que há na teoria marxiana quanto "às relações entre a '**infra-estrutura´** e a ´**superestrutura**´" (GOLDMANN, 1979, p. 109). A produção de mercadorias e a reificação das relações humanas não podem ser tomadas como a efetividade do mundo, pautadas na passividade da consciência e do pensamento, ao contrário, a consciência e o pensamento não são inertes em relação à produção econômica, à atividade econômica, à vida produtiva, por isso, Goldmann realça o seguinte aspecto quanto ao método de análise de Marx em relação à reificação:

> O indivíduo, assim como os grupos humanos, constituem totalidades nas quais não se poderia, a não ser arbitrariamente, seccionar alguns setores e deles fazer realidades autônomas. Assim, não há pensamento independente do comportamento ou da afetividade, nem comportamento independente da consciência etc... Em última instância, o pensamento, a afetividade e o comportamento de um indivíduo constituem uma unidade coerente e significativa. (GOLDMANN, 1979, p. 110).

Os indivíduos como parte de uma unidade estruturada estão submetidos a infinitas interferências e raramente suas ações, comportamento e percepções são atos conscientes, tendo em vista que tanto o comportamento quanto a consciência são quase irreveláveis aos indivíduos por que, sob uma compreensão pequena acerca da realidade, grande parte dos sujeitos interpretam as relações reificadamente, isto é, de maneira inautêntica. Dita significação – falsa consciência - impulsiona as pessoas a agirem passivamente e sem questionamento em presença das imposições do mundo mercantilizado. Neste sentido, há certa harmonia entre a capacidade intelectiva/racional, a emoção e a prática dos sujeitos representativas da totalidade humana: não se admite,

[25]Essa divergência será amplamente discutida no capítulo seguinte por representar, no nosso trabalho, elemento que corrobora com nossa tese na medida em que compreendemos as categorias marxianas (alienação, fetichismo e reificação) como únicas.

salvo exceções, em concordância com Goldmann, que um sujeito pense o mundo conscientemente, tenha sentimentos hostis para com o sofrimento humano e a exploração do trabalho e aja de qualquer forma. Todavia, é mais fácil explicar o comportamento e a consciência dos grupos que se anulam em uma cadeia de infinitas relações do que compreender as mediações do espírito nos indivíduos reificados, alienados e objetivados. Para o método positivista é mais tranquilo colocar fatos sociais e a consciência no plano da estatística e explicar as tendências de ações comportamentais, bem como ter uma precisão do número de acidentes, de casamentos, de taxa de natalidade, taxa de suicídios, de homicídios, aborto, divórcios e outras infinidades de eventos da vida social.

Para o entendimento marxiano da reificação, no que se refere à correspondência entre infraestrutura e superestrutura, não há autonomia em nenhuma ambiência da realidade (citando caso análogo à economia, à política, à religião, ao direito), igualmente, não há antecedência em qualquer aspecto particular da vida social sobre outro segmento, simplificando, não há determinismo econômico, nem determinismo religioso, político, moral, filosófico e demais, o que existe é uma totalidade concreta, estruturada que se manifesta historicamente, porém, na sociedade capitalista a vida social (o ser) deve ser entendida a partir da reificação, a qual reside em uma consciência reflexionada acerca da realidade social e das relações econômicas, em uma substituição do mundo das atividades vivas pelo mundo das coisas mortas :

> A identidade da pessoa na nossa sociedade é aquela que, como já disse Marx, resulta do fato de que as pessoas se relacionam uma com as outras como se fossem coisas e as coisas – as mercadorias – se relacionam entre si, como se fossem pessoas, dotadas de saber e vontade. A mercadoria é a mediadora privilegiada nesse universo, é uma espécie de deus-coisa oculta que, entretanto, não podemos ignorar. É emancipado, ou seja, é a pessoa quem se concebe a si mesmo na perspectiva da coisa, quem se descobre como objeto e não como sujeito. (MARTINS, 1979, p. 148-149).

A principalidade da mercadoria e sua expressão - a reificação das relações sociais - não significa a preponderância dos fatores econômicos sobre os demais segmentos da vida social. Ocorre que, por uma série de circunstâncias, os homens são obrigados a dedicarem a maior parte do seu tempo às atividades econômicas (atividades de produção relacionadas à sobrevivência ou à produção para o mercado), indicando que os homens ainda se encontram historicamente determinados pelo reino da necessidade (parafraseando Marx) no qual dedicam a maior parte do seu tempo para a

produção das condições de sobrevivência. Esse fato institui uma falsa consciência em respeito à determinação das condições econômicas sobre as demais esferas da vida social, mas isso ocorre, repetimos, porque os homens em suas relações com a natureza e com os seus semelhantes permanecem vivendo o reino da necessidade, mas esta condição pode ser superadas uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas sejam capazes de liberar os homens dessa situação particular de escravos da sobrevivência**.** Goldmann (1979, p. 111) chama a atenção para o fato de que na teoria marxista "a preponderância econômica", onde o homem destina a maior parte da sua vida para a atividade produtiva, é algo circunstancial, como também tem seu aspecto positivo, pois representa um "fator dinâmico do movimento progressivo histórico". Porém, esse primado circunstancial das atividades econômicas na vida humana não significa precisamente que em todos os indivíduos indistintamente está presente uma consciência passiva e um pensamento inativo em relação à atividade econômica.

A teoria reflexo, o pensamento reflexo[26], passivo, é um tipo de consciência próprio de uma determinada sociedade – a sociedade capitalista e, segundo Goldmann, a passividade do pensamento, da consciência, é resultante dos aspectos quantitativos, por isso...

> [...] a consciência tende, com efeito, a tornar-se simples reflexo, a perder toda a função ativa, na proporção em que o processo da reificação, consequência inevitável de uma economia mercantil, se estende e penetra no âmago de todos os setores não econômicos do pensamento e da atividade. (GOLDMANN, 1979, p. 111).

Na sociedade produtora de mercadorias a consciência reflexo é um tipo de consciência próprio dessa sociedade, ou seja, a reificação no plano da vida espiritual tem relação com o mundo do trabalho quantificado, com a vida quantificada. De maneira geral, em outras formas de economia a consciência e o pensamento não são passivos em relação à atividade econômica, à produção material, à atividade produtiva. No entanto, este aspecto passivo, de uma consciência que apenas reflete o mundo produtivo é intrínseco à sociedade produtora de mercadorias. A vida espiritual em suas mais variadas manifestações (arte, filosofia, moral, religião, direito e tantas outras) não são nem autônomas e nem simples reflexos da vida econômica, somente nesta sociedade a consciência e o pensamento se transfiguram vazios e reflexos, por causa da

[26] Na teoria lukacsiana podemos traduzir o pensamento reflexo como a consciência reificada; no marxismo, o mesmo termo é nada mais que a falsa consciência ou a reificaçao.

subordinação do valor de uso em relação ao valor de troca, porque há um movimento crescente de autonomia das atividades econômicas, sobretudo a produção de mercadorias que se assenhora das outras esferas da vida social, convertendo a capacidade de conhecimento e percepção do homem em pensamento esvaziado, inautêntico, alienado, reificado, fetichizado.

A crescente autonomia das atividades econômicas no mundo capitalista se baseia em dois aspectos singulares que diferencia essa formação social econômica das formações econômicas anteriores, melhor dizendo, no modo de produção capitalista impera a anarquia da produção e o caráter universal, global da produção de mercadorias. N*'A Ideologia Alemã*, Marx previne acerca da inclinação do capitalismo para a universalização das relações de troca e de produção, contrariando o modo de produção local, isolado, restrito e voltado para si; no capitalismo a produção está voltada para o mercado universal mundial. Inspirado nesta assertiva, Goldmann esclarece a dimensão das formações econômicas pré-capitalistas:

> Todas as formas de organização da produção que precederam a economia mercantil em geral e a economia capitalista em particular eram caracterizadas pela existência de unidades de produção e de consumo no interior das quais a organização da produção dos bens e de sua distribuição se faziam segundo um esquema, sem dúvida muita vezes iníquo e desumano, mas sempre cristalino e facilmente compreensível. (GOLDMANN, 1979, p. 112).

Nas formações econômicas anteriores ao capitalismo havia um controle social da unidade de produção. Controle esse que era exercido às vezes por laços de parentescos, de consanguinidade, laços religiosos, elementos racionais, tradicionais. A comunidade sempre interferia sobre a produção e a distribuição. Não havia uma autonomia da unidade de produção, as relações de produção não eram somente econômicas, ao contrário, o que de fato existia eram relações humanas que deixavam muito claro os objetivos da produção, a divisão do trabalho, a distribuição e a eventual troca com outras comunidades. Não havia uma anarquia na produção e nem o caráter universal da troca e produção, prevalecendo o valor de uso estabelecido pela comunidade para os bens produzidos.

Na forma capitalista de produção existe sempre a potencialidade para que a produção e a troca rompam as barreiras locais, nacionais, os laços particulares e de parentesco, bem como de ultrapassar os limites locais que se encarnam em dois agentes econômicos: o comerciante e o produtor (comprador de matérias primas). São inicialmente esses dois agentes econômicos que teoricamente e de fato perdem suas

características sociais de pessoas e de laços de comunidades para se tornarem em duas abstrações: comerciante (vendedor) e comprador. Esses dois agentes têm agora a "qualidade abstrata de homem", perdendo todas as outras determinações sociais que os ligava e os identificava com um determinado grupo ou comunidade. Esse homem abstrato oriundo das relações capitalistas de produção se personifica primeiramente no vendedor e no comprador de mercadorias. A emergência desse homem abstrato (comprador e vendedor) está vinculada a uma regra:

> [...]os produtos devem ser vendidos por um preço suficientemente elevado, num mercado mais ou menos competitivo, no qual cada um se encontra diante de compradores ou de concorrentes que agem independente dele e mesmo contra suas intenções. É por isso que esse mercado assume para ele o aspecto de uma realidade cega, objetiva e exterior. (GOLDMANN, 1979, p. 113).

Essa regra indica que o homem abstrato tem como fundamento do ser social a anarquia na produção e na distribuição (troca), posto que o mercado é a medida de todas as coisas. Não é enfadonho enaltecer que universalização da forma econômica capitalista leva à anarquia como mola mestra da economia mercantil, modo capitalista de produção. O mercado substitui o controle, a planificação da produção e a distribuição. Nas formações econômicas pré-capitalistas era notória uma ordem que controlava, planejava a produção e a distribuição dos bens produzidos, enquanto no capitalismo é o mercado quem dita o jogo da produção e distribuição. O preço das mercadorias é uma categoria econômica que também emerge em consequência da universalização e da anarquia da produção capitalista, o que justifica porque Marx denominava o preço como valor de troca:

> O que o trabalhador troca com o capital é seu próprio trabalho (na troca, a disponibilidade sobre ele); ele o *aliena*. O que ele recebe como preço é o *valor* dessa alienação. O trabalhador troca a atividade ponente de valor por um valor predeterminado, independentemente do resultado de sua atividade (MARX, 2011, p. 401).

O preço é uma abstração que surge em função do desequilíbrio entre a oferta e a procura. No mercado ocorre a luta incessante entre vendedores e compradores de mercadorias: matérias primas, força de trabalho e bens úteis. Nessa luta por preços mais elevados não há nada para planejar ou regular, prevalecendo "o resultado objetivo e involuntário dos choques entre compradores e vendedores no mercado" (GOLDMANN, 1979, p. 114). Assim, a produção anárquica, a quebra da conexão entre as necessidades

da comunidade e a economia, insurgindo o mercado como regulador na vida das pessoas propiciou o desenvolvimento da reificação, considerando que a partir de então as pessoas motivam suas consciências e práticas por uma lógica acrítica do mercado distante dos interesses genuinamente humanos. Desse modo, para entender histórica e dialeticamente o processo de reificação e o funcionamento da produção capitalista deve se proceder iniciando pela análise do valor e dos preços das mercadorias – bens úteis, como fez Marx ao destacar com perfeição o caráter objetivante da troca na economia mercantil:

> Os homens não estabelecem relacões entre os produtos do seu trabalho como valores, por considera-los simples aparência material de trabalho humano de igual natureza. Ao contrário. Ao igualar, na permuta, como valores, seus diferentes produtos, igualam seus trabalhos diferentes, de acordo com sua qualidade comum de trabalho humano. Fazem isto sem o saber. O valor não traz escrito na fronte o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o significado do hieroglifo, descobrir o segredo de sua própria criação social, pois a conversão dos objetos úteis em valores é, como a linguagem, um produto social dos homens. A descoberta científica ulterior de os produtos do trabalho, como valores, serem meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantamasgoria que apresenta como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho (MARX, 1987a, p. 82-83).

Em conformidade com Marx a transformação de matérias primas pelo trabalho assalariado em mercadorias é a base sobre a qual se ergue a reificação, sobretudo quando as coisas se relacionando entre si assumem forma de relações sociais, por isso ele sublinha *n'O Capital:*

> O produto do trabalho é, em qualquer estado social, valor de uso ou objeto de utilidade, havendo apenas uma época determinada do desenvolvimento histórico da sociedade que transforma geralmente o produto do trabalho em mercadorias; é aquela em que o trabalho gasto na produção dos objetos úteis assume o caráter de uma qualidade inerente às coisas, de seu valor. (MARX, 1987, p.75).

A mesma reflexão sobre o valor de troca e o trabalho é feita na *Critica do programa de Gotha,* delineando a organização do trabalho na produção comunitária:

> Em meio a uma ordem social comunitária fundada sobre a propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; do mesmo modo, o trabalho incorporado aos produtos não mais aparece como valor desses produtos, como uma **qualidade real possuída por eles**, pois daí em diante, ao contrário do que se passa na sociedade capitalista, não é mais

> por meio de um rodeio, mas diretamente, que os trabalhos do indivíduo se tornam parte integrante da comunidade. (MARX, 1982, 213).

Corroborando com Marx, Goldmann (1979, p. 114) alega que a reificação é "um processo social que faz com que, na produção mercantil, o valor se apresente à consciência dos homens como uma qualidade objetiva das mercadorias". O fenômeno das mercadorias se apresentarem aos homens como entidades fantásticas com poderes próprios (fetichismo da mercadoria) é efeito da reificação, processo social onde as relações entre mercadorias (coisas) ganham formas humanas e as relações humanas (entre homens) se alteram para relações entre coisas. A raiz dessa inversão reside no fato que a produção capitalista está assentada no trabalho abstrato (trabalho genérico e indiferenciado) que pode ser quantificado socialmente, cujo objetivo é a produção de valores de troca.

Nas formações econômicas anteriores ao capitalismo, o trabalho social era destinado à produção de valores de uso, para o uso individual quanto para o uso do grupo social, comunidade, uso coletivo. Devemos lembrar, apesar da importância do valor de uso em formações pré-capitalistas, que nessas formações econômicas o trabalho também era medido, havia um custo social e que era igualmente trocado, contudo esse trabalho quantificado, calculado, não era o trabalho abstrato, mas o trabalho concreto e individual para a produção de bens úteis, sobrepujando a quantificação social para fins de produzir bens úteis e não mercadorias para troca.

Nas formações pré-capitalistas não se verifica o trabalho abstrato, um tipo específico de trabalho que visa quantificar o custo social dos produtos que serão levados ao mercado. É nesse contexto que Marx chama a atenção para o fato de Aristóteles, à sua época, já ter identificado o trabalho como a fonte de criação de riqueza, todavia, conforme Marx:

> O que impedia Aristóteles de ver, na forma valor das mercadorias, que todos os trabalhos se exprimem aqui como trabalho humano indistinto e, por conseguinte, iguais, é que a sociedade grega repousava sobre o trabalho de escravos e tinha por base natural a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor – a igualdade e a equivalência entre todos os trabalhos, que existem porque são trabalhos humanos – só pode ser decifrado quando a ideia de igualdade humana já adquiriu a tenacidade de um preconceito popular. Mas isso só passa a acontecer numa sociedade em que a forma mercadoria tornou-se a forma geral dos produtos do trabalho, em que, por conseguinte, a relação dos homens entre si como produtores e permutadores de mercadorias é a relação social dominante. O que demonstra o gênio de Aristóteles é que ele descobriu na expressão do valor das mercadorias uma relação de igualdade. O estado particular da

> sociedade em que ele vivia impediu-o apenas de descobrir qual era o conteúdo dessa relação. (MARX, 1982, p. 68).

Aristóteles não conseguiu desvendar o segredo da relação valor-trabalho porque vivia numa sociedade baseada em relações sociais de produção na qual o trabalho abstrato e sua necessária consequência - a determinação social do custo dos produtos - não existiam, pois as atividades de produção, distribuição e os bens faziam parte de um todo indivisível[27]. Esse ser se faz presente na consciência dos indivíduos que veem nas coisas (bens), os valores úteis, o trabalho concreto de quem as produziu; não há autonomia das coisas e seus valores como inerentes às coisas, ao contrário, o que se percebe, é a representação na consciência dos homens e o valor do trabalho individual qualitativo, não há uma separação entre o trabalho concreto que produziu um bem e o indivíduo que o produziu.

Nas formações econômicas pré-capitalistas não havia a quantificação mercantil dos bens, por isso era inconcebível pensar o trabalho complexo como de mais valor que o trabalho simples, não se podia (não se formulava, pensava) dizer que o trabalho de um escravo valia menos que o de um escriba, ou de um servo valia menos que o de um cúria. O trabalho complexo e o trabalho simples só ganham o significado quantitativo no modo de produção capitalista. No capitalismo podemos dizer que uma hora do trabalho de médico vale mais que uma hora de um pedreiro, de um serralheiro. Na forma capitalista o que predomina é o trabalho abstrato em detrimento do concreto (por pautar-se com maior simplicidade), indivíduo X ganha mais que indivíduo Y e assim sucessivamente. O trabalho abstrato que impôs essa diferenciação é somente uma diferenciação quantitativa, porque as mercadorias no final terão como último fim o consumo, o consumidor final.

O trabalho abstrato tem um segredo: apresentar sob o mesmo produto (mercadoria) uma natureza qualitativamente idêntica e quantitativamente diferente. O valor abstrato de dois bens reside, conforme Goldmann, "qualitativamente idêntico e diferente do ponto de vista quantitativo" (1979, p. 116). Pode-se perceber isso quando estamos diante de um *smartphone* da LG e outro da *Samsung*, o valor quantitativo é diferente, o preço do *smartphone* da *samsung* é maior que o da LG, embora ambos tenham as mesmas configurações. Este exemplo pode ser verificado em uma série bastante significativa de bens (notebooks, tablets, máquinas de lavar, veículos,

---

[27] Acerca da análise aristotélica na obra marxiana, consultar *O Capital*, livro I e *Para a Crítica da Economia Política.*

microondas) e produtos qualitativamente idênticos e quantitativamente diferentes. Isso só é possível porque a economia mercantil tem como princípio a anarquia da produção, na qual cada produtor (capitalista) é movido pela ganância do lucro, vender no mercado o maior volume de mercadorias por um preço mais vantajoso possível, não havendo na comercialização o planejamento da sociedade para organizar a produção, ou seja, cada capitalista é um agente econômico individual e segue sua vontade e ambição de lucro máximo exequível. Essa ganância ele vê realizada quando leva suas mercadorias ao mercado e espera encontrar seus compradores, que por sua vez as comprará somente quantitativamente como valores de troca. É esse valor de troca que faz com que as mercadorias sejam compradas e trocadas. As mercadorias precisam ser qualitativamente idênticas e qualitativamente diferentes. Isso reside no segredo do valor de troca de todas as mercadorias. Elas vão ao mercado com essa dupla natureza: qualitativa e quantitativa. As mercadorias precisam de um trabalho social para ser produzidas e esse trabalho é dividido em dois tipos de trabalho: trabalho concreto e trabalho abstrato. O trabalho concreto é o trabalho individual do mecânico, do médico, engenheiro, professor, técnico em informática que cria valores de uso; já o trabalho abstrato é a força física, muscular e espiritual que todo trabalhador (assalariado) desprende na criação de um bem. No trabalho abstrato a única diferença é a quantidade desprendida para criar valores de troca (mercadorias), realidade que revela as duas dimensões do trabalho: concreta e abstrata como uma das descobertas mais significantes para Marx[28]. É indiscutivelmente o valor de troca, trabalho quantitativo presente em todas as mercadorias que as fazem ser comparadas e trocadas no mercado.

A troca, incialmente era feita somente com os bens excedentes e no interior das comunidades, não existindo ainda entre as comunidades distintas. O surgimento do mercado interno e externo ocasionará a posse da produção por parte do mercado externo e a destruição e extinção das formas antigas de produção (mercado interno das comunidades), no primeiro momento o artesanato rural (camponês) e depois o artesanato urbano. Este é o processo no qual as unidades de produção da comunidade vão desaparecendo e sendo substituídas por produtores individuais que passam a produzir para o mercado. Agora não se comercializa o excedente, ao contrário, o produtor individual já produz diretamente para o comércio, é a pequena produção de mercadorias, a produção simples de mercadorias. Essa produção individual e para o

[28]Goldmann (1979, p. 116).

mercado (comércio) é a base de uma economia universal e a dissolução de formas econômicas baseadas em laços coletivos e comunitários, em razão de que o princípio primeiro de produzir para uso necessário à manutenção dos membros da comunidade fora extraviado de fato e conscientemente. Sob esta conjuntura a produção é direcionada ao mercado, tendo no preço a regulação do que deve ser produzido e a quantidade a ser produzida, posto que os valores de uso necessários à reprodução e ao equilíbrio da sociedade foram subjugados pelos valores de troca e pelos preços dos bens.

Essa nova realidade tem implicação direta no processo de reificação das relações sociais, esta, por sua vez, tem consequência psicológica decisiva na formação econômica capitalista, segundo Goldmann (1979, p. 125): a produção é levada ao mercado (pelo produtor/vendedor) sob o comportamento inconsciente de baixar o preço na ganância de vender mais e obter mais lucro. Contudo, essa visão esquemática sobre a formação dos preços (postulado defendido pela economia política clássica) na prática não ocorre uma vez que a livre concorrência, o livre mercado, teria função de beneficiar a sociedade de consumidores. A economia política clássica fez apenas a idealização ao criar o mundo romântico nas relações capitalistas de produção, perspectiva predominante nos economistas dos séculos XVII e XVIII, e da literatura filosófica, de Descartes, Leibniz e Kant. O egoísmo, a avareza, o individualismo e a indiferença em relação aos outros, tendem a ser contornados mesmo de forma inconsciente, pelo princípio de que o *indivíduo* representa os interesses mais gerais do homem, no imperativo categórico kantiano ou pelas mônadas de Leibniz. Semelhante raciocínio se aplica nas relações entre os homens idealizadas pelos economistas clássicos e também pelos filósofos das luzes[29].

O problema da idealização (vislumbrada na livre concorrência e no bem geral do homem) equivale a dizer que na forma capitalista de produção as relações entre os indivíduos são invertidas e determinadas por relações entre coisas porque os indivíduos produzem valores de troca e não valores de uso. Outrossim, não podemos nos furtar de reconhecer que nas sociedades pré-capitalistas havia muitas desigualdades, opressões, tiranias, escravidão e uma minoria que se apropriava da produção coletiva, todavia, mesmo com opressões e exploração, Goldmann chama a atenção para o fato que "sempre se estabeleceu mais ou menos claramente uma relação real e consciente entre

[29] Lukács faz essa mesma análise em *História e Consciência de Classe*, especialmente na II Parte – *As antinomias do pensamento burguês* – ao criticar a formalidade abstrata da ciência moderna.

os produtores e o valor de uso dos bens produzidos" (1979, p. 119). Ainda se resguardava uma relação entre os homens, enquanto na forma capitalista a relação principal é entre coisas e os homens só se relacionam entre si através das coisas.

A reificação pressupõe uma hierarquia nas relações: a) relações entre coisas, b) relações entre coisas e homens, c) relações dos homens por intermédio das coisas, d) relações dos homens com as coisas, e) relações dos homens entre si. Essa hierarquia nas relações sociais com predominância das coisas sobre os homens ocorre porque a produção dos bens (mercadorias) é destinada a "alcançar seu valor de troca comum qualitativamente idêntico em todas as outras mercadorias que chegam ao mercado" (GOLDMANN, 1979, p. 120). Marx (1987), dialogando com Mills acerca do significado do valor, preço e da abstração da lei da oferta e da procura estende o debate para o que de fato representa o dinheiro, não para a economia política de leis genéricas e intangíveis, mas no seu sentido ontológico – o dinheiro simboliza a perda completa da criatividade e potencialidade humanas, outrora expressas na sua produtividade. De sorte que para o filósofo "Todas as cualidades próprias de ésta en la produccíon de dicha actividad son transferidas, por tanto, a este mediador" (MARX, 1987, p. 523). A reificação inaugura solenemente uma "pirâmide" nas relações sociais entre os homens e as *coisas* cujo vértice é o dinheiro. Continua Marx, nas suas provas lógicas, a demonstrar que a objetivação da atividade humana se dá igualmente no relacionamento dos homens com outro ser superior, Deus, na qual:

> Cristo representa, originalmente: 1) a los hombres ante Dios; 2) a Dios, para los hombres; 3) a los hombres, para el hombre. Del mismo modo, el *dinero* representa originalmente, en cuanto a su concepto: 1) a la propriedade privada, para la propriedad privada; 2) a la sociedad, para la propriedad privada; 3) a la propriedad privada, para la sociedad. Pero Cristo es el Dios *enajenado* y el *hombre enajenado*. Dios ya sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo, y el hombre sólo tiene valor em cuanto representa también a Cristo. Lo mismo ocurre en el caso del dinero (MARX, 1987, 523).

Na cotidianidade e imediatez da vida reificada o dinheiro é apenas um instrumento de troca por que este é o limite da consciência reificada. O dinheiro é a *coisa* que captura a essência do homem e faz as pessoas agirem em torno dele, por ele e com ele. O homem moderno entregou sua existência ao dinheiro ao aceitar que o movimento de suas atividades e as relações entre os homens sejam mediadas pelo dinheiro.

Da produção à circulação os bens produzidos são valores de troca, o espírito do tempo para essas mercadorias são valores de troca, e o que move as relações sociais é a troca. O valor de uso é um espírito morto e só tem relação significativa para o valor de troca. Interessa aos valores de troca (bens produzidos) se são realizados no mercado, não importa a qualidade e finalidade dos valores de uso, quem compra também leva em consideração o preço, valor quantitativo, valor monetário, a expressão monetária do valor. Na esfera das relações humanas, na sociedade mercantil prevalece o valor de troca, enquanto o valor de uso só passa a ser efetivo no mundo privado depois que sai das relações entre os homens.

A mercadoria sob o julgo do mercado é esvaziada adquirindo o caráter fetichista das coisas, despertando igual interesse. As pessoas foram ocupadas pela consciência do valor de troca em explícito detrimento do valor de uso. Ao homem da sociedade reificada o valor de uso de um bem ressurge unicamente na dimensão privada da sua vida, ou melhor, nas relações inter-humanas que se dá entre amigos, familiares. Especialmente nesse momento particular é que a consciência dos indivíduos sobre os bens se mostra de forma legítima e autêntica sem a pressão do mercado. Não obstante, nas relações inter-humanas gerais, sobretudo as relações econômicas, sobressai o egoísmo do valor de troca como manifestação de uma consciência ilegítima nos homens entre si e entre eles e a própria natureza, refletindo a inautenticidade das relações oriundas do modo capitalista de produção, segundo Goldmann:

> Como valor de uso, a solidariedade consciente e deliberada entre os homens é relegada ao domínio **privado** das relações de família ou amizade; nas relações inter-humanas gerais e notadamente nas econômicas, pelo contrário, a função de uma e de outra tornou-se implícita, obscurecida pelos únicos fatores que fazem agir o egoísmo do *Homo-economicus*, que administra racionalmente um mundo abstrato puramente quantitativamente de valores de troca. (GOLDMANN, 1979, p. 120-121).

Neste sentido, as relações humanas se projetam para relações não verdadeiras, falsas, declarando inautenticidade do mundo dos homens, enquanto a autenticidade é delegada ao mundo das coisas, das mercadorias:

> A mercadoria transformou-se numa parte tão comum, tão habitual e tão familiar de nossa vida diária que nem sequer nos ocorre pensar por que os homens abrem mão de objetos importantes, necessários para o sustento da vida, em troca de pequenos discos de ouro ou prata que não são utilizados em nenhum lugar da terra. A questão não se limita à mercadoria. Todas e cada uma das categorias da economia, de mercado parecem ser aceitas sem

> análise, como evidentes por si mesmas, e como se fossem as bases naturais das relações humanas. (TROTSKY, 1990, p. 16).

Para Goldmann, Trotsky constata com bastante propriedade a ruptura das relações autênticas entre os homens e as coisas, por uma relação esvaziada. O mundo qualitativo e dotado de significados subjetivos desaparece, emergindo o mundo efêmero e quantitativo do trabalho abstrato que retira os aspectos sensitivos, emotivos e subjetivos, aspectos ontológicos que marcaram a vida do homem. Esse mundo quantitativo das relações sociais reificadas pode ser comparado também com a física (e demais ciências modernas) pelo caráter exterior e quantitativo. O homem ficou cego e desencantado, perdeu toda sensibilidade que tinha com a natureza; a vida tornou-se a imagem e semelhança do trabalho abstrato, a vida social entre os homens tornou-se abstrata. A sensibilidade aos elementos da natureza foi reduzida aos que estão à margem do mercado e de sua vedete: a mercadoria. A deusa mercadoria exclui todos que estão fora da relação econômica. O seu encanto e mistério é para quem tem alguma coisa para se relacionar com o outro proprietário, quem não tem nada não será enfeitiçado pela mercadoria. O mundo dos homens com as coisas, com os objetos de sua criação e com a natureza também faz despontar um ser abstrato de relação abstrata entre os homens. Ou seja, o trabalho abstrato e o valor de troca como resultado cria um indivíduo abstrato, cujo significado é a liberdade individual marcadamente normatizada pelo mundo das leis que enaltece o indivíduo como valor supremo e universal[30], seja para vender sua força de trabalho, para o exercício do voto, para comprar um bem, para assumir responsabilidade criminal e jurídica. É a individualização mais abstrata possível.

A condição suprema de indivíduo é tão abstrata que enquanto operário produtor de mercadoria, ele pode ser quantificado, rapidamente desprezado e intercambiado por não ter qualquer valor qualitativo. O indivíduo, especialmente o operário moderno é

---

[30] Hans Jonas, já no prefácio do *Princípio Responsabilidade*, adverte sobre o perigo da exacerbação tecnológica no mundo moderno como ameaça ao próprio homem: "O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, chama por uma nova ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos" (HANS JONAS, 2006, p. 21). Na sua ética de uma responsabilidade na qual o significado da vida impõe ao homem o dever ético de relação simbiótica entre homem, natureza e seres vivos, o pensador avança na sua crítica ao homem moderno: "O reducionismo antropológico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia da sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante" (HANS JONAS, 2006, p. 229).

incomparável ao simples artesão da Idade Média ou próprio das sociedades onde as pessoas não eram esses agentes abstratos, insubstituíveis por causa de seus valores qualitativos que somente eles (artesãos, ceramistas, ferreiros, celeiros e outros) eram capazes de produzir. No entanto, o indivíduo abstrato das relações capitalistas de produção significa para esta sociedade apenas instrumento de valor do que pode produzir:

> Seu trabalho não é mais o trabalho deste ou daquele indivíduo; na contabilidade da empresa, é o de um operário anônimo que custa tal soma e produz tal lucro. E o fenômeno se estende também às relações entre industriais e comerciantes. Uma das caraterísticas da sociedade capitalista é a de mascarar as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, dando-lhes o aspecto de atributos naturais das coisas ou das leis naturais. É por isso que as relações de troca entre diferentes membros da sociedade – transparentes e claras em todas as demais formas de organização social – toma aqui a forma de um atributo de coisas mortas: preço. (GOLDMANN, 1979, p. 122).

O preço da mercadoria é o desfecho de inúmeras relações estabelecidas entre os homens. As relações que os homens estabelecem entre eles são realizadas de forma que no final do processo encontra-se uma coisa com o preço Y ou X. São relações subjetivas que terminam em uma relação final objetiva: o preço. São essas transformações de relações subjetivas em relações cristalizadas, objetivas e quantitativas o preço de uma coisa. Fato que podemos denominar de reificação. Homens estabelecem relações diretas entre si para culminar no preço X de uma mercadoria, processo real que cairia por terra se os indivíduos tivessem conhecimento que todos que contribuíram para a cristalização de um objeto (coisa) e de seu preço sofrem o mesmo fenômeno, homens unidos em torno do resultado final - o preço X de uma mercadoria.

Assim, o preço não é um fato isolado, mas esconde atrás de si inúmeras relações inter-humanas. Esse é o processo fundamental do mundo das mercadorias: transformar relações subjetivas (relações entre homens) em relações entre coisas, transformar relações humanas em objetos, coisas, mercadorias, como se fosse atributo das coisas, das mercadorias, como afirma Goldmann (1979, p.122): “a transformação das relações humanas qualitativas em atributos quantitativos das coisas inertes”. Trata-se do processo de transformação e solidificação do trabalho social em bens (coisas, mercadorias) que passam a ter autonomia frente aos homens. A passagem do trabalho vivo a trabalho morto é um fenômeno que se amplia para as outras esferas da vida social, ou melhor, a mutação do trabalho social em entes sem vida se alastra para todas

as esferas do corpo social (sociedade), nas artes, no jurídico, na política, no poder, retratando o domínio das coisas mortas sobre o mundo vivo, do abstrato quantitativo sobre o qualitativo e concreto – trabalho vivo.

No processo de produção de reificação o valor de uso é descartável, é somente intermédio (valor vivo) para o valor de troca, cujo fim é a mais valia, o lucro capitalista, por isso exige-se transformar os valores qualitativos subjetivos em valores quantitativos: preço, renda, lucro, rendimento, mais valia: tudo tem de se transformar em mercadorias. Goldmann chama a atenção para o fato que no momento inicial da produção há um movimento consciente quando o capitalista decide e planeja a produção sob uma intervenção consciente no início da produção capitalista. Mas esse planejamento encontra sua oposição desde o instante que compra força de trabalho (capital variável) e matérias primas (capital constante), cujo caráter antagônico se configura quando da objetivação do trabalho vivo em trabalho morto, quando a força de trabalho se condensa em produtos, objetos encaminhados ao mercado pelo processo de troca, prevalecendo as leis cegas contra as vontades individuais e as subjetividades críticas, pois o que comanda é o preço das coisas inertes, fundadas no trabalho abstrato e das qualidades objetivas como se fossem como a cor, o volume, o peso, o odor e outros atributos.

O homem, nesse processo de reificação integrante da economia mercantil, desaparece como ser ativo (crítico) convertendo-se a ser passivo, torna-se reificado. No mundo mercantil a reificação institui um manto para encobrir o caráter histórico humano das atividades econômicas, sociais e políticas. Esse processo transforma "o homem em elemento passivo, em expectador de um drama que se renova continuamente e no qual os únicos elementos realmente ativos são as coisas inertes" (GOLDMANN, 1979, p. 123). O mundo invertido é uma realidade profunda na vida humana expressa em todas as dimensões da vida social.

Segundo Marx, esse é o momento no qual os homens passam a fazer construções erradas sobre si mesmos. Estando sempre sob a influência das coisas mortas e da falsa consciência, estabelecem, inclusive, relações em função, não de si próprios, mas, de falsas representações de si e de mundo:

> Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do ceu à terra, aqui se eleva da terra ao ceu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir do seu processo de vida real, expõe-se

> também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida (MARX, 2007, p. 94).

Os homens estabelecem relações em função da coisa, entretanto a coisa não é o criador das relações, mas é criatura. Os homens criaram a coisa à sua imagem e semelhança, mas, o mundo morto passou a dominar os seus criadores. O criador passa ao julgo da criatura, ao inclinar-se perante o mundo fantasmagórico da coisa, do dinheiro – capital, principalmente, pela sua deusa insaciável – a mercadoria, consumando-se neste momomento:

> [...] a figura de fetiche e a concepção fetichista do capital. Em D-D' [dinheiro que gera dinheiro] temos a forma vazia do capital, a perversão, no mais alto grau, das relações de produção, reduzidas à coisa: a figura que rende juros, a figura simples do capital na qual ele se constitui condição prévia de seu próprio processo de reprodução; capacidade do dinheiro, ou da mercadoria, de aumentar o próprio valor, sem depender da produção – *a mistificação do capital na forma mais contundente* (MARX[31], 1987, p. 452). Grifo nosso.

A vida reificada é o que faz o homem ser objeto e não sujeito. Os homens dominados por sua criatura (a mercadoria) são seres desencontrados, partidos, superficiais que precisam se reencontrar, o que só é possível quando o homem levantar-se contra o mundo das coisas que o domina. Esse mundo morto, inautêntico, não é eterno, é a manifestação de relações constituídas historicamente, tem raízes na história do próprio homem quando estabeleceu o modo de produção capitalista e enterrou as formas medievais de produção e de propriedade.

Uma vez que Marx desvendou a reificação das relações sociais na organização econômica capitalista também declarou que a economia mercantil concretizou a autonomia das coisas em referência à realidade humana:

> Dinheiro é extamente a forma em que se dissolvem as diferenças das mercadorias como valores-de-uso, e por conseguinte as diferenças entre os capitais industriais consistentes nessas mercadorias e nas condições de produção delas; é a forma em que o valor – e aqui o capital – existe como valor-de-troca autônomo [...] Gerar dinheiro parece tão próprio do capital nessa forma de capital-dinheiro, quanto crescer é natural às árvores [...] O dinheiro é agora um corpo vivo [...] (MARX[32], 1987, p. 453).

---

[31] Livro 3, volume V.
[32] Ibidem.

A autogovernância do mundo das coisas, representada no dinheiro, se impôs à ação dos homens enquanto realidade "não humana", fora do controle dos homens, fazendo-os agirem inautenticamente, presos ao mundo das coisas. Conforme acentuamos, o mundo quantitativo do mercado dissipou a subjetividade afetiva, estética, emocional e até mesmo lúdica, pois no firmamento das mercadorias e objetos nossas percepções e valores são conduzidos para a obscenidade vazia do ter em prejuízo do ser – a subjetividade se transformou em "Ser" da mercadoria: "separando o aspecto cognitivo da realidade física, de suas relações ativas ou afetivas" (GOLDMANN, 1979, p. 124). É a relação homem-mercadoria e homem-homem que se renova continuamente, tamanha é a energia das mercadorias sobre as relações humanas e a existência individual.

Em sociedades de economias pré-capitalistas, entre o universo dos objetos e o dos homens, estes exerciam a direção das suas relações com os objetos; na sociedade moderna da economia mercantil o mundo objetivo assume o controle da vida do homem, por isso Goldmann observa: "a cada instante a propriedade do produto [é] integralmente *separada* de seus produtores, [de modo] que o operário produza objetos que não lhe pertencem" (1979, p.124). Esse produto separado e fora do controle de quem o produziu[33] faz emergir o mundo das coisas que transforma permanentemente a vida subjetiva do homem, estruturando uma organização social na qual a coisa é

[33] Esta é uma questão profunda entre a *percepção e a atividade perceptiva*, longe de pertencer exclusivamente à epistemologia, retrata a consciência prática dos homens no mundo moderno, no seu fazer cotidiano: que objeto fabrico? Para que fabrico? Para quem fabrico? A automação e, principalmente, a quantificação determinam a ruptura no processo subjetivo do fazer em decorrência da quebra de postura reflexiva-crítica da pessoa ou do trabalhador sobre a coisa produzida. Marx destacou esse tema nas *Teses sobre Feurbach* e Piaget o admitiu nos seus experimentos sobre a percepção: "É na práxis que o homem deve demostrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a citerioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento-isolado da práxis – é uma questão puramente escolástica" (MARX, 1974, p. 57); "O conhecimento resultaria de interações que se produzem a meio caminho entre os dois [o empirismo tradicional e o apriorismo ou inatismo], dependendo, portanto, dos dois ao mesmo tempo, mas em decorrência de uma indiferenciação completa e não de intercâmbio entre formas distintas. De outro lado, e, por conseguinte, se não há, no início, nem sujeito, no sentido epistemológico do termo, nem objetos concebidos como tais, nem, sobretudo, instrumentos invariantes de troca, o problema inicial do conhecimento será pois o de elaborar tais mediadores. A partir da zona de contato entre o corpo próprio e as coisas eles se empenharão então sempre mais adiante nas duas direções complementares do exterior e do interior, e é desta dupla construção progressiva que depende a *elaboração solidária do sujeito e dos objetos* [...]De modo geral, *toda percepção chega a conferir significações relativas à ação aos elementos percebidos* [...] e é pois da ação que convém partir. Distinguiremos a este respeito dois períodos sucessivos: o das ações sensório-motoras anteriores a qualquer linguagem ou a toda conceptualização representativa, e o das ações completadas por estas novas propriedades, *a próposito dos quais se coloca então o problema da tomada de consciência dos resultados, intenções e mecanismos dos atos, isto é, de sua tradução em termos de pensamento conceptualizado*" (PIAGET, 1978, p. 6-7). Grifo nosso.

categoria central, o núcleo primário da vida social entre os homens. Essa coisa é a mercadoria como valor, como preço, como valor de troca.

A vida reificada das relações sociais não se restringe a *alienar o produto do produtor:*

> O que o trabalhador troca com o capital é seu próprio trabalho (na troca, a disponibilidade sobre ele); ele o *aliena*. O que ele recebe como preço é o *valor* dessa alienação. O trabalhador troca a atividade ponente de valor por um valor predeterminado, independentemente do resultado de sua atividade (MARX, 2011, p. 401-402).

Para além disso, a própria atividade dos homens passa a ser incorporada ao mundo das coisas, sobretudo quando se torna força de trabalho (capital variável) e "se torna uma mercadoria que tem um valor e um preço próprios" (GOLDMANN, 1979, p. 125). O nível de mutação da atividade humana (trabalho) à coisa é tão complexo que entra na contabilidade de uma empresa como um produto semelhante a qualquer matéria prima (capital constante), consoante a economia política clássica na qual a força de trabalho é definida como capital circulante. O que efetivamente ocorre com a força de trabalho humano ocorre com os demais aspectos da vida humana em que tudo entra para o mundo das coisas e torna-se uma categoria do cálculo contábil das empresas - as subjetividades do homem passam a ser objetividades, coisas, mercadorias. A integração da força de trabalho às coisas ocorre mesmo com a automação da produção posto que as diferenças qualitativas entre as diversas formas de trabalho concreto desaparecem em detrimento da uniformização quantitativa de todos os trabalhos. Assim, a automação da produção e da vida social se eleva à estratosfera do trabalho abstrato onde o mundo é cada vez mais a imagem e semelhança do trabalho abstrato.

O trabalho simples socialmente necessário à produção do valor prevalece a cada dia como impositivo, denotando, conforme Marx, a proeminência do capital em face dos sistemas econômicos-sociais anteriores:

> O grande papel histórico do capital é o de *criar* esse *trabalho excedente*, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência, e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas

> condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda a sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, *o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazerem por ele* (MARX, 2011, p. 404).

Por isso Goldmann acertadamente insiste que a produção capitalista "tende a substituir na consciência dos produtores o valor de uso pelo valor de troca e as relações humanas concretas e significativas por relações abstratas e universais entre vendedores e compradores, [...] o qualitativo pelo quantitativo" (1979, p. 125). Um elemento importante é a transformação do mundo humano em coisa que se dá a partir do momento que o trabalho torna-se mercadoria e as coisas se autonomizam diante dos homens: o fetichismo da mercadoria é o desfecho das relações reificadas. Esta, entendida como fenômeno em que as relações humanas convertem-se em relações entre coisas e as relações entre coisas transformam-se em relações humanas. O mundo quantitativo das coisas deixa o mundo qualitativo dos homens subsumidos à fantástica e misteriosa deusa mercadoria.

Devido à quantificação no mundo, a atividade humana é ofuscada pela visibilidade da coisa, resultante da alteração da força de trabalho à mercadoria, que é nada mais que o desaparecimento e a negatividade do trabalho concreto pela assunção e positividade do trabalho abstrato (mostro devorador e transformador das relações entre homens em relação entre coisas), aspecto este que não se limita ao campo das relações econômicas, ao contrário, vai açambarcar as esferas políticas, sociais, culturais e outras do mundo das atividades humanas, inclusive a reificação atinge e se assenhora do Estado Moderno[34]. A reificação, assim imperante na vida dos homens, chega às leis, às sentenças, às sanções e a tantos outros eventos das relações humanas que se autonomizam e parecem agir por eles mesmos, o homem e sua subjetividade torna-se objeto desse mundo-coisa a partir da supremacia da mercadoria como valor de troca. O sistema reificado coloca sob o cálculo racional à vida humana e à produção de mercadorias, pois os capitalistas devem saber que seus "ricos" são centralizados e qual o

[34] Goldmann (1979, p. 127) assimila, neste particular, a crítica lukacsiana da racionalização (que se apoia na descrição do fenômeno da racionalização weberiano), advogando que a transformação da força de trabalho em mercadoria faz emergir também uma administração abstrata, formal de princípios gerais, não levando em consideração as subjetividades e considerações humanas. O mundo abstrato, reificado é racionalizado a tal ponto que os indivíduos agem e aplicam os princípios formais, às vezes contrariando a própria vontade.

valor ou a sentença que receberá caso haja um "conflito" no processo de produção. Nesse sentido, Goldmann chama a atenção para a realidade impessoal imposta pelas leis que se tornam autônomas, os agentes do direito assumem o caráter de entes autônomos que decidem suas sentenças abstraindo a realidade "também eliminado as considerações humanas do funcionamento do aparato judiciário, substituindo-as por uma lei impessoal abstrata e reificada (coisificada)" (1979, p. 127). Ainda que, conforme Goldmann, no direito romano haja um formalismo extremo, todavia o direito formal abstrato manteve condições subjetivas: "parecem ter conservado a reação popular à constituição de um direito abstrato e reificado[35]" (1979, p.127).

A reificação no mundo das leis é tão enraizada na subjetividade social que juízes desaparecem mediante os códigos, todavia há certas esferas do mundo formal das leis que a força dos códigos é atenuada em face da realidade humana, é o caso das leis penais que, sob certas circunstâncias, o incriminado vê sua sentença amenizada em função da realidade em que praticou o delito. Por sua vez, as leis em relação ao direito econômico, comercial e civil, principalmente em referência às relações empresariais, permanecem profundamente formais, abstratas e coisificadas. Nessas situações, o mundo calculável do direito também está regido pelo trabalho abstrato, base das relações sociais reificadas. Por isso, Goldmann enfatiza: "o formalismo permanece estrito e rigoroso em direito civil e comercial, onde toca diretamente a contabilidade das empresas" (1979, p. 127). A relação social entre coisas é despersonalizada das relações entre os homens, fazendo com que as inúmeras relações entre os homens não sejam percebidas.

A reificação é algo concreto em nossas vidas, porém, imperceptível de modo imediato, perseverando nos contatos diretos que estabelecemos com o vendedor de gás, o entregador de pizza, o mecânico da oficina; nas relações cotidianas que praticamente desaparecem da consciência por estarem reificadas uma vez que essas pessoas com

---

[35] Quanto a este aspecto apresentamos nossa divergência, pois Goldmann se inspira na concepção de Weber acerca do capitalismo o qual entende que o capitalismo existiu em sociedades antigas, como na Roma antiga, a especificidade é para o capitalismo moderno ocidental cuja intelectualização fora universalizada, racionalizada: "Neste sentido, o 'Capitalismo' e empresas 'capitalistas', inclusive com umaa considerável dose da racionalização capitalística, existiram em todos os países civilizados da Terra, como podemos julgar pelos documentos econômicos. Existiram na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na Antiguidade Mediterrânea e na Idade Média, tanto quanto na Idade Moderna" (WEBER, 1989, p. 6). Segundo Weber, o capitalismo é uma mentalidade específica, um modo ascético de gerenciar a vida. Quando determinados homens predispostos à vida ascética, evangélicos ortodoxos, por exemplo, conduzem essa mentalidade para os negócios, o capitalismo tende a se desenvolver. Uma vez que para Marx a reificação é específica ao capitalismo e este surge historicamente em consequência do desenvolvimento das forças produtivas, da destruição da propriedade feudal, do trabalho escravo-servil e das antigas classes sociais, não cremos que havia no Estado e no direito romano a expressão da reificação.

quem mantemos relações nos surgem como autônomas. Mantemos relações por intermédio de uma coisa morta, a mercadoria, e na sua forma mais abstrata: o dinheiro. Senão, analisemos a seguir a evolução do dinheiro para a forma capital através do trabalho objetivado e morto figurado por último, como mercadoria:

> El primer passo que tiene que dar el dinero para llegar a convertirse em capital es cambiarse por la capacidade de trabajo, para logar por médio de ella que el consumo de las mercancias, es decir, su real postulacíon y negacíon como valores de uso, se convirta al mismo tempo em su afirmacíon como valor de troca. La condición para que el dinero se convierta en capital es que poseedor del dinero pueda cambiar dinero por la capacidade de trabajo ajena [considerada] como uma mercancia (MARX, 1985, p. 458-459).

O dinheiro é a motivação do encontro reificado e a relação entre os homens na sociedade. A vida espiritual subjetiva passa a ser uma extensão das "coisas inertes", o dinheiro. Godman está correto ao dizer que "a vida psíquica do homem nada mais é que um prolongamento, um acessório da única realidade ativa e agente: as coisas inertes" (1979, p. 128). Já no mundo inerte dos rentistas é o dinheiro quem aparece como criativo, vivo, que se reproduz, por isso se efetiva na subjetividade do homem, quando ele ressalta: "o dinheiro trabalha", "o capital produz", "a renda da terra, etc" (GOLDMANN, 1979), como afirmara Marx (1987, p. 387) "o capital se torna assim um ser prenhe de mistérios"[36] que se produz magicamente a si mesmo. É o mundo no qual o falso, o imprestável, são tidos como verdadeiros e úteis, mesmo que o falso se apresente como verdadeiro, mesmo sendo falso. Esse é o mundo da reificação das relações sociais. O homem passa a viver no mundo no qual ele desejaria que findasse, mas ele é obrigado a fingir perante o outro, pois é um objeto absolutamente submisso "à ação das leis sociais", a reificação, mundo exterior e morto das coisas que domina.

Pode-se dizer que as mercadorias são estranhas e misteriosas aos homens, mas as coisas também são irrelevantes na consciência dos homens: a coisa parece tanto ser irrelevante quanto estranha à consciência tendo em vista que o mundo essencial, vivo, deixa de existir, prevalecendo a aparência, a coisa, a mercadoria, o dinheiro. A vida consciente passa a ser uma extensão do objeto sem vida, o homem torna-se máquina, autômato.

É certo que o mundo reificado tem sua atenuação no campo das relações familiares mais simples, nas classes menos abastadas, enquanto nas classes médias e burguesas os vínculos são reificados com maior intensidade, nas quais as disputas pelas

[36] Teorias da Mais-Valia, volume I.

coisas e o domínio das coisas mortas sobre o mundo da subjetividade é tão reificado quanto às relações na esfera da empresa capitalista. A família e a amizade constituem o campo das relações privadas, distantes um pouco das relações econômicas e justamente por isso os valores humanos de solidariedade permanecem menos alterados e a reificação não é tão sinuosa. Esse paradoxo engendra para um *dualismo psíquico* como uma das *estruturas imprescindíveis do homem no mundo capitalista*, significando que o homem se movimenta entre o âmbito privado e o meio social das relações frias e abstratas. Em geral, o homem é cada vez mais passivo, morrendo para a subjetividade e vivendo coisificado, como destaca Goldmann: "O homem se torna, assim, escravo de leis abstratas e de coisas inertes e isso até nos mais altos escalões" (1979, p. 129).

A reificação atinge todos os indivíduos desde o dono da empresa que é considerado o "primeiro" empregado até o presidente da república que é considerado o primeiro funcionário público, que tem salário definido e fixo, tem gastos definidos, tem obrigações impostas pelo ordenamento jurídico frio. O mundo do objetivo passa a ser encarado como se fosse natural e que nada altera essa ordem reificada.

Entretanto, existem momentos excepcionais nos quais os homens reestabelecem relações diretas entre eles, se reconhecendo como sujeitos que dominam as coisas. Isso acontece quando eles evoluem à condição de seres ativos e atuantes na transformação da sociedade, se conhecem como defensores da liberdade contra a opressão. O mesmo feito vale para *pintores surrealistas, poetas herméticos, filósofos do individualismo inacessível*[37], de que suas genialidades só têm valor espiritual, isto é, só são ativas e atuantes, se têm contato com o povo, com a realidade e com a matéria. É preciso ter claro que esses momentos são *sui generis* e enquanto reinar a sociedade capitalista o estado de espírito livre é uma situação excepcional; basta que a normalidade e o equilíbrio se estabeleçam para que a reificação volte a dominar novamente o cotidiano dos homens e tudo regresse à antiga situação do domínio das coisas inertes sobre as coisas vivas[38].

A reificação atinge todos os aspectos da vida social moderna, inclusive as esferas intelectuais, culturais e política, nesta última, a burocratização do Estado moderno é a forma mais representativa do mundo abstrato sobre os processos vivos.

---

[37] Goldmann (1979, p. 126).

[38] Goldmann não precisa como e quais são esses momentos de volta ao espírito de humanidade solidária não reificada. Cremos que são momentos de grandes movimentos e questionamentos coletivos, organizados ou espontâneos, contra a ordem estabelecida, podendo ser desde uma greve a manifestações de grupos sociais organizados ou aglutinações espontâneas que tenham em pauta reivindicações economicistas, culturais, emergências catastróficas, entre outras.

Este é um tema tão profundo que na vida atual a reificação geraria problemas de ordem psíquico-mental, havendo estudos científicos na área médica que mostram a conexão entre a reificação e essas patologias mentais, tais como as esquizoides (transtorno e perturbação de personalidade no qual a pessoa tende a se voltar para o mundo interior e se fechar para o mundo exterior sem demostrar interesse pelas relações sociais, com visível frieza emocional) e processos depressivos[39].

Porém, em que pese os últimos exemplos de resultados negativos por ocasião da reificação, o estudo de Goldmann acerca desse fenômeno se concentra na concatenação entre a super e a infraestrutura na sociedade reificada, provocando mudanças profundas nas relações entre a infraestrutura e superestrutura:

> O que designamos sob o termo reificação sendo em primeiro lugar o aparecimento na vida social dos processos econômicos enquanto autônomos e, por isso mesmo meramente quantitativos, sua primeira consequência é subtrair quase inteiramente esses fenômenos à ação da superestrutura, reforçando, ao contrário, sua ação sobre esta. (GOLDMANN, 1979, p. 131).

A reificação que se passa na esfera econômica também vai se transformando numa realidade em todas as esferas da vida social, contudo, em cada esfera, os fenômenos autônomos e quantitativos quando aparecem têm particularidades e especificidades bastante singulares. Quando observado os fenômenos da superestrutura muito vinculados à economia, como o direito, a administração, jurídico, a política, se mostram mais racionais e abstratos, enquanto outros fenômenos mais distantes do mundo econômico como a arte, a moral, atividades intelectual, a religião, o fenômeno da reificação é mais sútil e quase imperceptível, pois a criação, a emoção e a subjetividade ainda não estão subjugadas por completo a essas esferas da superestrutura. Assim, a superestrutura jurídica, administrativa, contábil e política parecem mais um simples reflexo da infraestrutura econômica.

Ocorre um fenômeno muito singular na formação capitalista que é a autonomia das relações econômicas resultando da reificação das relações entre os homens. Isso faz com que as estruturas jurídicas, políticas e administrativas relacionadas ao Estado sejam quase completamente subjugadas pela economia, pelas atividades mercantis. Isso não ocorria nas formações pré-capitalistas, porque a esfera econômica não tinha essa vida autônoma em relação às outras esferas (política, religiosa, moral e ética), por isso Goldmann (1979, p. 132) realça que devido à reificação extremada pela economia o

[39]Goldmann (1979, p. 131).

papel das atividades políticas (atividades do Estado: consenso e coerção) é reduzido à manutenção "dos interesses comuns da classe dominante". A economia capitalista, principalmente a partir do liberalismo político, vai reduzindo as esferas políticas e jurídicas (Estado) a simples poderes subordinados à economia, embora apareçam como se fossem autônomas. As esferas políticas e jurídicas tornam-se passivas ante a economia. O processo de reificação chega ao ápice quando reduz todas as esferas à passividade. São *realidades passivas* ante a economia. No âmbito do Estado, a sua aparente autonomia significa a revelação da penetração da reificação[40]. O sujeito e o mundo vivo são a economia e os interesses da produção de mercadoria. Nas outras esferas da vida espiritual: religião, literatura, arte filosofia, moral, ciência, ética e tantas outras, a reificação reside na aparente autonomia delas. A esfera propriamente espiritual torna-se passiva. Ela que é a expressão genuinamente humana, com a reificação torna-se a negação do homem e a afirmação da coisa.

No mundo das mercadorias a produção se desvincula das demais esferas da vida social (religião, moral, ciência, arte, filosofia, literatura e outras), embora ainda se perceba certa relação entre a ação jurídica e politica com a vida econômica (produção de mercadorias). As esferas espirituais (religião, arte, literatura, filosofia) teoricamente são o espaço da verdade e da autenticidade do homem. É certo que o mundo da autenticidade cede espaço à criação de um mundo inautêntico, vazio, abstrato, objetivo, inautenticidade objetiva germinada pela reificação. No mundo oposto à coisificação, forma-se determinada resistência, a autenticidade subjetiva que se expressa isolada no mundo privado nas diferentes formas de manifestação do espírito: religião, arte, filosofia, literatura, dança, música, ciência, pintura e outras. A vida social chega a transformar-se em conformismo coletivo exacerbado, renunciando todo contato com a realidade, com a objetividade inautêntica:

> A perda de toda influência sobre a vida social e econômica, seu confinamento no setor privado da consciência individual pode dar aos fenômenos

[40] Nos manuscritos *A questão judaica* e a *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*, para citar apenas dois, Marx pondera acerca do caráter de classe do Estado, observando que para Hegel o Estado é uma forma em que o espírito se efetiva, se realiza, logo, o Estado político moderno é a manifestação do homem; Marx refuta a ideia do Estado moderno como uma das manifestações do espírito humano porque, ao contrário do que pensava Hegel, o Estado moderno é a materialidade institucional política da separação do homem da vida política, portando da vida já alienada. O Estado surge quando a sociedade moderna está organizada junto com a propriedade privada, quando a vida em comunidade foi diluída, quando os antigos membros da comunidade se transformaram em modernos cidadãos os quais transferiram aos representantes políticos seu poder, antes direto e universal, de decidir politicamente sobre suas vidas.

> religiosos, morais, estéticos, etc., um excesso de autenticidade subjetiva que não passa de contrapartida de uma radical inautenticidade objetiva. (GOLDMANN, 1979, p. 134).

Essa radicalidade inautêntica que provoca o distanciamento é a mais grave expressão de conformismo humano em face do mundo reificado mercantilizado. O mundo espiritual anulou-se ante as atividades econômicas que se tornaram autônomas. A reificação, no que diz respeito ao direito e à política faz com que essas esferas da vida social que têm relação mais estreita com a economia tornem-se apenas instrumentos das atividades mercantis. O domínio da economia e a reificação decorrente, quando estendida ao campo espiritual como o cinema ou semelhantes, no caso de um filme (por exemplo, wollywoodiano) interessa ao produtor, atores e demais envolvidos o recorde de bilheteria. O mesmo se passa na literatura, para ser um "best seller" a definição se dá pelo lucro desmedido (com a venda do livro) que se pode obter. Os aspectos qualitativos de filme, livro e música, são descartáveis, o que importa é a quantificação, o valor, o quantum deve render à empresa e ao capitalista. Sob esta consideração, Marx observa que interessa à indústria cultural capitalista se qualquer trabalho é ou não produtivo, rentável:

> *A mesma* espécie de trabalho pode ser *produtiva ou improdutiva*. Milton, por exemplo, que escreveu o *Paraíso Perdido* por 5 libras esterlinas, era um *trabalhador improdutivo*. Ao revés, o escritor que fornece à editora trabalho como produto industrial é um *trabalhador produtivo*. Milton produziu o *Paraíso Perdido* pelo mesmo motivo por que o bicho-da-seda produz seda. Era uma atividade própria de *sua* natureza. Depois vendeu o produto por 5 libras. Mas o proletário intelectual de Leipzig, que sob a direção da editora produz livros (por exemplo, compêndios de economia), é um *trabalhador produtivo*; pois, desde o começo, seu produto se subsume ao capital e só para acrescer o valor deste vem à luz. Uma cantora que vende seu canto por conta própria é um *trabalhador improdutivo*. Mas, a mesma cantora, se um empresário a contrata para ganhar dinheiro com seu canto, é um *trabalhador produtivo*, pois produz capital (MARX, 1987, p. 396[41]).

Na transformação indistinta das atividades em mercadorias para satisfazer o capital, subsiste uma inversão na subjetividade como forma de negação da inautenticidade da objetividade provocada pela reificação, pois a autenticidade subjetiva também se transforma em inautenticidade subjetiva quando aparece a "má fé", a "má arte", "a má música", "o mau filme", "a má literatura" e diversas manifestações da vida espiritual. Estamos diante, pois, da consciência reificada ou a reificação da consciência. Isso demonstra a efetividade da mercadoria no plano do espírito humano convertendo o

[41] "Teorias da Mais-Valia, volume I".

mundo espiritual em sua imagem e semelhança, a exemplo da mercadoria artística, musical, religiosa, que expressam a inautenticidade subjetiva. A lógica mercantil do lucro irrompeu o universo subjetivo espiritual (cinema, literatura, arte, religião), seus agenciadores não podem desprezar a rentabilidade e o lucro, pois qualquer valor estético, valor de uso são agora mercadoria, valores de troca, objetos quantificados e abstratos. Nas diversas esferas da vida espiritual se pode encontrar dois tipos de produtores, um dos quais, a partir da possibilidade do lucro estratosférico produz coisa - mercadorias de alta qualidade e outro segmento produz bens espirituais (música, filme) de péssima qualidade, mas também altamente rentável. Tanto um segmento quanto o outro só tem sentido de ser se o objeto de expressão artística for um negócio lucrativo. Isso significa uma profunda penetração da reificação na vida mais íntima e subjetiva da sociedade, como adverte Goldmann:

> A dominação quase total da reificação sobre a enorme maioria dos membros da sociedade, a redução do que chamamos de busca de autenticidade subjetiva a um grupo limitado de indivíduos, que constituem apenas uma fração pouco importante no conjunto da sociedade, explica a razão de a literatura ou o cinema de terceira classe, isto é, desprovidos de qualquer preocupação de autenticidade, assegurem o máximo de lucro (GOLDMANN, 1979, p. 135).

A literatura de má qualidade, o cinema e a imprensa venais dominam a vida espiritual como substituição da subjetividade autêntica pela subjetividade inautêntica. A autenticidade subjetiva fica reduzida a um número quase insignificante de pessoas já que a reificação se estende à vida espiritual, estabelecendo a dominação da má literatura, da má música, da má fé (religião), do mau filme, o mau teatro, agora qualquer coisa é mercadoria. O livro, a fé, só tem sentido de existir em função do lucro, não tem preocupação com a autenticidade por que o objetivo primeiro e último é o máximo de lucro que possa gerar. Cria-se um verdadeiro exército de produtores de bens subjetivos (cinema, música, literatura) que estão dominados pela ausência de qualquer autenticidade subjetiva, ao contrário e lamentavelmente, a reificação e o sentido mercadológico atingem escritores, cineastas, jornalistas, pintores, teólogos, filósofos e outros; a reificação na elite espiritual não se diferencia da reificação no plano psíquico que atinge a imensa população, o povo, as massas, que consomem os bens espirituais inautênticos. A única resistência ao mundo objetivo e subjetivo inautênticos encontra-se nos místicos, nos utopistas, nos andarilhos, nos poetas e outros que vivem à margem da vida vazia e que fogem da influência das classes pequeno-burguesa, proletária e

burguesa, dominadas por uma vida sem importância, fútil, vazia, espetacularizada pela mercadoria. Segundo Goldmann (1979), a reificação no plano da literatura ocorre desde o século XIX com o aparecimento do "romance". Este tipo de literatura seria primeiro, a representação da sociedade burguesa (no romance, o homem isolado busca a esperança, saindo da frustração, percorrendo uma *biografia individual* sem questionar o meio social e as razões de suas frustrações), segundo, por que é a expressão da subjetividade inautêntica. O desenvolvimento do romance "deixou para trás" a essência da literatura de grandes escritores e poetas, por exemplo, Gothe, Balzac, Zola (para os quais a arte e a literatura ainda eram criação independente e natural) que, críticos ao romance ingênuo, enalteciam em suas obras a *busca do humano num mundo inumano aliada à descrição da essência desse mundo.* Agora a resistência ao valor de troca, à quantificação, se verifica em simplesmente expor o *humano num mundo inumano sem qualquer reflexão acerca da realidade*. A descrição inautêntica da vida espiritual, sem dúvida, é a essência do mundo capitalista. Nesse sentido, Goldmann faz a seguinte ressalva:

> À medida em que a reificação foi fazendo progressos, a ruptura entre a realidade social e a busca do humano acentuou-se a tal ponto – pelo menos no mundo capitalista – que a expressão dessa busca teve de ceder lugar à simples constatação e descrição de uma realidade social reificada inumana e privada de significação (GOLDMANN, 1979, p. 137).

É certo que nem todo escritor do século XX foi tomado pela reificação e inautenticidade, em direção oposta, Franz Kafka (1883-1924), Albert Camus (1913-1960) ou Alain Robbe Grillet (1922-2008) expuseram a problemática da reificação no mundo de maneira que a busca do humano é implícita ou desaparece totalmente:

> Um autêntico protocolo da reificação de um mundo no qual só as coisas agem, no qual o tempo humano desapareceu e no qual o próprio homem se torna mero expectador, reduzido ao estado mais abstrato: um olho que vê e registra[42] (GOLDMANN, 1979, p. 137).

A literatura como subjetividade autêntica se evidencia quando nega a objetividade inautêntica eliminando o elemento humano como uma forma de denunciar o mundo vazio e quantitativo da mercadoria. Esse deixar o humano de modo implícito é também verificado no romance *Metamorfose*, no qual a coisa domina o humano que não

[42] Nesta situação, Godmann apresenta a leitura da reificação no romance de Grillet *La Jalousie* de 1957, semelhante em romances kafkanianos e camusianos.

consegue se levantar para o exercício das atividades (o trabalho). A reificação aqui presente na obra de Kafka, já estava descrita por Marx desde os *Grundisses* (1860). A reificação como fenômeno da forma capitalista de produção aparece primeiro no mundo da economia e depois se estende às demais esferas da vida social. Ela reside primeiramente na substituição do qualitativo pelo quantitativo, do concreto pelo abstrato, do autêntico pelo inautêntico, da subjetividade pela objetividade, do valor de uso pelo valor de troca. A subjetividade autêntica, contudo, resiste à objetividade inautêntica, assim como o valor de uso resiste ao valor de troca como manifestação da negação da reificação.

Sem embargo, é necessário registrar que a humanidade não está diante de uma fatalidade definitiva e irreversível, ao contrário, a forma capitalista, assim como a reificação e o fetichismo da mercadoria são fenômenos históricos. A resistência à reificação expressa no valor uso que resiste ao valor de troca, também se verifica na forma política mais elevada quando se abre um período de crises políticas, econômicas e sociais (crise revolucionária), bem como a classe operária é a primeira a resistir, mobilizar-se para defender seus direitos e conquistas diante das crises econômicas. Isso significa que no mundo das mercadorias, a força de trabalho, como mercadoria, também resiste a ser apenas um componente do capital contabilizado e utilizado na produção de valor de troca uma vez que o capitalismo tem como preocupação central o lucro, pouco importando as consequências sociais da produção de mercadoria. O alvo do capitalista não é o valor de uso, mas o valor de troca, pois este propicia, depois de realizado, uma reposição do capital constante e do capital variável de forma ampliada, iniciando um novo ciclo de acumulação de lucro. Isso implica um processo de produção de mercadorias cada vez mais em escalas maiores, chegando inevitavelmente o momento que elas não se realizam porque houve uma superprodução provocada pelo princípio irracional e anárquico da produção capitalista. A imensa produção de mercadorias leva às crises de superprodução. É o processo de negação da reificação que se evidencia entre a imensa capacidade produtiva que entra em choque com as relações de produção e de propriedade. É nesse momento específico que a mercadoria "força trabalho" toma consciência e entra em ação resistindo à reificação:

> Quando as condições [econômicas] dos assalariados se tornam muito duras, produzem-se resistências humanas, a *mercadoria se torna consciente* e se revolta, seja contra a reificação, contra o capitalismo como tal, seja contra certo número de suas manifestações concretas (GOLDMANN, 1979, p. 140).

Nessas resistências da mercadoria “força de trabalho” abre-se o momento de superação da reificação, emergindo a possibilidade da subjetividade autêntica, pôr fim a objetividade inautêntica. Segundo Goldmann, Lukács deu uma contribuição indispensável para a ciência entender a reificação da consciência, posto que ele colocou no plano da análise que “a relação entre a consciência operária e a reificação é diferente da de todas as demais camadas da sociedade e constitui um problema teórico de primeira importância” (1979, p. 140). Quando nos referimos à força de trabalho enquanto mercadoria excepcional, distante das mercadorias comuns e simples objetos, nos reportamos à sua expressão e à sua forma humana ideológica conceitual. Revestida do caráter humano a mercadoria – força de trabalho - adota como fato específico não aceitar passivamente sua transformação e sua igualdade a qualquer outra mercadoria. Análoga e incrivelmente, o trabalho como mercadoria também resiste episodicamente à reificação no espaço fabril e na vida doméstica, vida privada onde os momentos de afetividade se exteriorizam, contrariando as demais classes sociais onde a reificação domina todas as esferas da vida social. No âmbito privado (da família, da amizade, da vizinhança) o homem da classe proletária experiencia uma consciência mais livre, mais humana, menos reificada em razão de que naquele espaço as relações são genuinamente humanas. Na fábrica, como assinala Goldmann, momentos de desreificação do proletariado se concretizam:

> A relação reificada e antagonista com o patrão ao qual ele [o operário] vende sua força de trabalho é em grande parte contrabalançada pela relação humana e não reificada que ele mantém com seus colegas (GOLDMANN, 1979, p. 141).

A reificação da consciência não é um fenômeno puramente econômico, embora seja um fato social moderno, despontando concomitante à produção de mercadorias. A resistência operária à reificação se explica em virtude dos operários não terem nada a ganhar com o mundo reificado, pois a eles só resta a força de trabalho que são obrigados a vender por sobrevivência. A reificação não gera nenhum benefício aos operários e proletários, os quais mesmo diante de outras mercadorias estas lhes aparecem como valor de uso e não como valor de troca. O individualismo egoísta da competição pelo lucro não contagia e nem aflige os operários, sentimentos que se apossam dos capitalistas porque estes se satisfazem com a reificação, diversamente, os operários, mesmo subordinados a uma realidade reificada inclinam-se a se confrontar

com a reificação incorporada pelo capitalista. Em verdade, se verifica uma tendência de solidariedade coletiva entre os operários que se confrontam e se opõem diretamente com o individualismo e com o egoísmo das classes capitalistas e das classes médias, uma vez que, "a solidariedade tem, para a vida social e para o pensamento dos operários, importância tão grande quanto o egoísmo e a concorrência para os burgueses e para as camadas médias" (GOLDMANN, 1979, p. 141). A razão do forte sentimento de solidariedade nos proletários (muito antes Marx compreendeu isto) está na sua condição concreta de nada possuírem, o que os une em prol dos seus interesses imediatos. Todavia, esta escassez pode, eventualmente, se revelar paradoxal se concordarmos que ela eleva o operário a única classe na qual a solidariedade se faz presente, por um lado, por outro, pode despertar o individualismo pequeno burguês por serem educados (os operários) sobre o espírito de concorrência, próprio da sociedade capitalista. Sua posição no processo produtivo de só possuir sua força de trabalho e ser afetado pela reificação revela que os interesses dos operários não estão reificados, pois a mínima redução de carga horária ou o ínfimo aumento salarial conquistado afeta imediatamente sua existência concreta, o que prova que sua realidade seus interesses são *puramente humanos*. Quer dizer que os operários ao se defrontarem com a mercadoria geralmente não a observam como um objeto de troca capaz de fazer crescer sua fortuna, eles veem nas mercadorias apenas um objeto de consumo, um bem de uso - "para ele [operários] os objetos não são **mercadorias**, pois ele as vê unicamente pelo prisma do consumidor" (GOLDMANN, 1979, p. 141).

Em que pese à dramaticidade da vida real onde está forçosamente situado o operário, mesmo como consumidor, ele ainda mantém uma autenticidade, suas qualidades vivas não desapareceram, suas dimensões concretas ainda se fazem presentes, por isso ele inconsciente e conscientemente se opõe aos interesses dos capitalistas. Os operários não competem com os outros operários para crescer sua riqueza, uma vez que não têm riqueza para fazer crescer e defender. Por estranho que possa parecer, a objetividade que aliena é a mesma que limita a reificação dos operários, pois eles preservam, ainda que limitada, as verdades concretas da vida social, assim a reificação é menos efetiva entre os operários, por não terem capital, imóveis, ações nas bolsas de valores, poupanças, empresas e outros. A realidade operária é autenticidade imediata, situação de vida de extrema dificuldade econômica e por isso surgem laços de solidariedade entre os operários para lutar por melhores salários, diminuição da carga

horária de trabalho, por condições dignas de trabalho e tantas outras necessidades objetivas e autênticas que traduzem a realidade humana em que vivem.

A degradação da vida humana, sob as condições das relações capitalistas, fora evidenciada por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, texto no qual o filósofo discorre acerca da dimensão degradante do operário quanto à sua existência, ao mesmo tempo em que acredita na perspectiva restauradora da autenticidade da vida humana, posto que na sociedade capitalista há "a perda completa da característica humana, que ela só pode recuperar através de uma restauração completa do homem. Essa decomposição da sociedade representada por uma categoria social particular é o proletariado" (MARX, 1989, p. 92). Um fato de grande importância é que contrariando a concretude de todas as formas de manifestação da reificação, a intelectualidade pensante não consegue ultrapassar a compreensão imediata das coisas porque não participa diretamente da realidade do operário de escassez dos elementos financeiros, culturais e humanos. Estes senhores olham a reificação de cima do muro como algo que lhe é exterior ou até inexistente, não entendem que a reificação está universalmente entranhada a esta sociedade. Por isso, veem a reificação com as lentes do subjetivismo idealista ou do objetivismo mecânico, nunca pela lente do materialismo histórico-dialético. Os intelectuais são incapazes de perceber que a reificação não é um fenômeno natural e eterno das relações entre os homens, que ela separou o homem da sua essência – o trabalho criativo – e desse modo "rompe a unidade entre sujeito e objeto, produtor e produto, espírito e matéria" (GOLDMANN, 1979, p. 144).

Assim, Marx (1989, p. 92-93) enaltece a dimensão emancipadora do proletariado: "Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem social existente* apenas declara o *mistério da sua própria existência*, porquanto é a *efetiva* dissolução desta ordem". O proletariado, por suas condições objetivas, é a negação da reificação, capaz de restaurar a autenticidade objetiva e subjetiva da vida humana que foi surrupiada pela forma mercadoria.

Examinadas as circunstâncias e os componentes que dão significação atual à reificação marxiana, continuaremos a pensar o conceito sob a perspectiva de sua radicalização na sociedade.

1.3- a reafirmação e o aprofundamento da reificação na sociedade contemporânea

Examinaremos a reificação com o propósito de assimilar os efeitos da reificação na vida contemporânea, quer no mundo interno das pessoas (aspectos psíquicos, psicológicos e sensíveis) quer nas questões concretas do mundo globalizado (a exemplo da revolução digital) e que são representativas da situação invertida entre as coisas e as pessoas no capitalismo. O fundamental é entender a inserção dos indivíduos em tal problemática, suas respostas enquanto ações passivas ou críticas às exigências do mercado globalizado que constrange os seres sociais, ditando não apenas objetos físicos, mas também produtos ideológicos, conceitos, ideias massificantes, valores de vida.

A vida contemporânea impõe diversas complexidades e situações controversas adjacentes ao mundo do trabalho as quais procuramos evidenciá-las no seu aspecto reificante. Mas, como nem tudo que oprime está conectado à reificação, temos a diligência de separar no processo geral de objetivação do trabalho e as suas muitas consequências o que se traduz por reificação, por fetichismo e por alienação. A literatura filosófica política, a literatura crítica marxista e a sociológica têm misturado estas classes marxianas de modo que as confunde quanto às particularidades de cada uma. A Sociologia notadamente tem se destacado neste aspecto, talvez porque seu objeto são os fenômenos sociais, o que por vezes promove a indistinção desses conceitos ou até ingenuidade ao investigá-los concedendo aos drásticos efeitos, por exemplo, da alienação, relativa simplicidade e pouca importância. O impacto mais direto da incompreensão acerca de um fenômeno é uma suposta resposta simples, melhor dizendo, insuficiente a um grave problema. Guiddens (2016), seguindo uma linha de pensamento no âmbito sociológico (meio ambiente e urbanismo), expõe que o conceito de alienação (apesar de desenvolvido por Marx no sentido de contribuir para assimilar a natureza do trabalho nas sociedades capitalistas) foi retomado e flexibilizado no século XX por sociólogos a fim de que os mesmos o utilizassem para avaliar como os trabalhadores se *sentem* no ambiente de trabalho na sociedade industrial.

Nesta acepção, conforme Giddens (2016, p. 75), conceitualmente a alienação sofreu uma distensão teórica necessária fundamental para que as ciências sociais aclarassem sobre como os diversos locais de trabalho e sistemas gerenciais interferem diretamente na condição existencial dos trabalhadores. Na definição prática que subscreve, a alienação seria algo que promove a separação do homem de algum aspecto essencial de sua natureza ou da sociedade com o agravante de gerar sentimento de

impotência e desamparo. A alienação estaria relacionada diretamente à formação de um traço comportamental conflituoso e perturbador da pessoa observado com mais nitidez no exercício do seu trabalho, especialmente o trabalho fabril, pois "para a Sociologia, a alienação está ligada às desigualdades das sociedades capitalistas[43]". Marx teria evidenciado uma condição alienada real de consequências também reais e cuja solução seria permitir aos indivíduos o poder e a direção positivos sobre seus afazeres, sua vida:

> Assim aumenta a força do capital, a autonomia em relação aos produtores reais, personificada no capitalista, das condições sociais de produção. O capital cada vez mais se patenteia força social: tem o capitalista como por agente e não se relaciona mais com o que pode criar o trabalho de cada indivíduo; mas, patenteia-se força social alienada, autônoma, que enfrenta a sociedade como coisa e como poder do capitalista por meio dessa coisa. A contradição entre a força social geral que o capital encarna e o poder privado dos diferentes capitalistas sobre essas condições sociais torna-se cada vez mais aguda e acarreta que se dissolva essa relação, e a dissolução implica que os meios de produção se tornem sociais, coletivos e gerais (MARX, 1987, p. 303)[44].

De outra maneira, parece que o Giddens (2016) traduz em linguagem ténica-sociológica do trabalho o que Marx teria explicado de forma radicalmente filosófica - a alienação é a objetivação do trabalho humano a qual retira do mesmo seus poderes para transferi-los a seres supra humanos, como acontece na religião. A ressalva é que Marx não ampliou esse conceito a traços precisamente psicológicos, nem o restringiu à sociedade capitalista, apesar de esta enaltecer a alienação. Ao procurar entender a alienação, ele não o fez preocupado com certas singularidades sociológicas ou psicológicas, e sim como parte fundamental da engrenagem estrutural do desenvolvimento das sociedades cuja base é o trabalho humano.

Giddens (2016) reafirma a alienação descrita nos Manuscritos Econômico-filosóficos das quatro formas de alienação: alienação do trabalho e do produto do trabalho, alienação do homem e a alienação da vida genérica. Esta reafirmação não é exatamente uma concordância, uma vez que, logo adiante afirmará o caráter demasiadamente genérico, abstrato e político do conceito em Marx, sugerindo uma inutilidade sociológica, como se pode constatar:

> A tese de Marx foi influente, embora seja bastante genérica e abstrata, além de estar intimamente conectada com sua teoria social geral, com conclusões revolucionárias. Para tornar o conceito útil para pesquisas empíricas, os

[43] Giddens (2016, p. 74).
[44] "Livro 3, volume IV".

> sociólogos o despiram dessas conexões e, como resultado, ficou possível comparar níveis de alienação em diferentes ambientes profissionais e sob diferentes regimes gerenciais. Durante o século XX, houve diversas tentativas de operacionalizar o conceito [...] (GIDDENS, 2016, p. 75).

Giddens (2016) apresenta um panorama sociológico no qual a alienação é retratada de maneira isolada da teoria marxiana (apesar de ele sinalizar descordãncia com essa separação), e, por consequência, o conceito deixa de ser um conceito crítico filosófico passando a figurar como instrumento de pesquisas de melhoramento das relações de trabalho no mundo industrial, contraditoriamente corroborando com o trabalho alienado e a permanência do capitalismo, condenados veementemente por Marx na sua teoria da alienação. Por isso, Giddens chama a atenção para a interpretação estritamente técnica que alguns sociólogos contemporâneos deram ao conceito de alienação:

> Durante o século XX, houve diversas tentativas de operacionalizar o conceito [alienação]. Um exemplo é *Alienation and Freedom* (Alienação e liberdade) (1964), de Robert Blauner, que comparou os efeitos alienantes das condições de trabalho em quatro setores. Para fazer isso, Blauner começou a medir os níveis de alienação conforme vivenciados pelos próprios trabalhadores de acordo com relatos subjetivos de impotência, irrelevância, isolamento e autoisolamento (GIDDENS; SUTTON, 2016, p. 76).

Dita experiência com o conceito alienação, mensurando traços comportamentais dos operários em atuação no setor de trabalho (isto é, na linha de montagem), concluiu que "a alienação foi reduzida quando a linha foi automatizada"[45]. Não é necessário um estudo profundo para admitir os diversos problemas funcionais (fisícos e psicológicos) decorrentes das condições de trabalho no sistema capitalista, assim como o pioramento crescente dessas condições. Ademais, a precarização das condições de trabalho e a pauperização do trabalhor em geral devem ser pensadas a partir de relações produtivas nas quais o produtor/trabalhador é abruptamente apartado do seu produto (este enquanto materialidade da sua habilidade intelectiva e dos seus sentimentos, uma vez que "o objetivo da produção capitalista é a valorização do capital, isto é, apropriar-se de trabalho excedente, produzir mais-valia, lucro" (MARX, 1987, p. 289)[46]. Esta lógica explica, em parte, ou do ponto de vista do marxismo, o desenvolvimento dos sentimentos de impotência e incapacidade nos trabalhadores, inclusive, em grande parte das profissiões e em todos os sistemas de trabalho (público ou privado). A situação se

[45] Giddens (2016, p. 76).
[46] "Livro 3, volume IV".

agrava ainda mais nos países mais empobrecidos de economias semi-coloniais. Em se tratando dos setores comerciais e industriais deve ser deveras angustiante para o trabalhador dedicar doze ou mais horas do seu dia, durante anos, a uma atividade estritamente mecânica e ter como resultado final o recebimento de ínfimo provento salarial; sem considerar o fato de que muitas vezes o trabalhador não pode comprar o objeto que ele próprio ajudou concretamente a construir ou vender (no caso de artigos de luxo do comércio e da indústria). Desse modo, é relativamente fácil compreender a sensação de impotência, isolamento, depressão resultante da relação de trabalho alienado.

Finalmente, os experimentos sociológicos laboratoriais envolvendo a alienação (isolada e abstraída da realidade social e econômica na qual é gerada) dão ao conceito uma formação simples e tecnificada, a exemplo de experimentos biológicos e/ou genéticos que isolam determinada proteína em laboratório para depois manipulá-la de acordo com a intensão e objetivo do cientista natural. Nas ciências humanas, sociais e econômicas, como a assegura Marx, "não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios" (MARX, 1987, p. 4). A alienação enquanto objeto de estudo tem nas relações vivas de trabalho e na forma de propriedade (especialmente na sociedade burguesa capitalista) seu único e verdadeiro laboratório, a relação do operário com a máquina também deve ser analisada nestes termos, caso contrário pode incorrer em resultados não seguros.

O estudo de Giddens é muito importante (independente se ele admite ou não a ideia da alienação) na medida em que confere reconhecimento ao problema da alienação, embora nos coloque de frente com um clássico conceito marxiano por via de olhares não marxistas e tão controversos: conceito que foi simplificado, particularizado, ao mesmo tempo que mostra como a alienação se transformou em linguagem midiática cotidiana. É provável que a midiatização do conceito marxiano o tenha libertado do forte e restrito domínio acadêmico, permitindo uma compreensão comum quanto ao caráter nefasto das relações de trabalho assalariado; por outro lado, constatar o alívio da alienação nos operários via a automatização do trabalho, é reduzir ao absurdo da negação a problemática da alienação posto que significa a perda da substancialidade teórica do conceito pensada por Marx, levando-o a uma trivialidade, ainda que no âmbito acadêmico, e a uma pretensa nulidade para as teorias críticas. A relação entre a máquina e o trabalho na indústria capitalista é uma questão amplamente resolvida pelo marxismo.

Entretanto, os primeiros elementos dos quais se utilizam os críticos opositores ao marxismo são os de que ele e suas categorias entraram em franco colapso uma vez que as relações de trabalho e o alto desenvolvimento tecnológico no mundo do trabalho são realidades que não correspondem ao período vivenciado por Marx quando da elaboração das categorias marxianas. É neste sentido que enaltecemos a necessidade de precisão nas ideias da reificação, da alienação e do fetichismo marxiano, buscando cumprir, não um protocolo teórico marxiano, mas entender científica e objetivamente a reificação, única na sua especificidade.

As três categorias centrais da teoria marxiana (alienação, fetichismo e reificação) também foram investigadas por Frédéric Vandenberghe em sua obra *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã* na qual ele constrói o que classifica de *metacrítica - metateoria crítica sobre a teoria social e a teoria sociológica*. Vandenberghe, assim como Goldmann, compatibiliza a emergência da resistência impregnada na reificação no mundo de economia e valores globalizados, a reificação expressa a perda de identidade, de poder e de consciência das pessoas ao mesmo tempo em que deve ser uma manifestação do sentimento de oposição radical ao mundo reificado. Na sua investigação o autor faz o mapeamento das pressuposições e proposições gerais (hipóteses de mundo, paradigmas, interesses de conhecimento, preconceitos e pré noções) das teorias sociais e sociológica a partir dos clássicos da Sociologia: Marx, Durkheim, Max Weber. Seu objetivo é a elaboração de uma teoria forte e abrangente do mundo social para dialogar com a tradição sociológica, incorporar suas ideias principais e assim, formular uma estrutura coerente de conceitos inter-relacionados para evitar o unilateralismo de cada teoria clássica. Isto porque, as ciências sociais duelam eternamente se o mundo é constituído por ideias (idealismo) ou por coisas (materialismo)[47] resultando numa certa exigência para o sociólogo adotar uma concepção de ação relacionada à estrutura na qual os atos weberianos e os fatos durkheimianos estejam associados formando um sistema coerente e não reducionista[48].

O trajeto para chegar às interpretações críticas sobre a alienação e a reificação não passa apenas pela retomada dos clássicos (Marx, Hegel, Simmel, Weber, Lukács, por exemplo), mas principalmente, pautar-se por uma abordagem simbólica, esclarecendo o conceito de ação, no qual acredita o autor ser o vetor de suas análises filosóficas. A ação vista desta maneira é livre do controle excessivamente racional

[47] Vandenberghe (2012, p. 17).
[48] Ibid.

imposto pelas teorias, assim como é uma ação multimensional no sentido que é a intersecção entre as "estruturas sociais" e as "estruturas culturais", logo, a ação não deve ser vista sob a determinação isolada do materialismo ou só do idealismo. A formação do indivíduo e suas ações são morais; cada indivíduo age condicionado por uma dimensão integral, ampla e global de valores, símbolos e ideias – o homem é mais do que simplesmente razão. E, em não sendo somente razão, ele intervém no mundo e pratica suas ações a partir de referenciais culturais os quais ultrapassam os limites teóricos que os enquadra neste ou naquele sistema estrutural ideológico. Desse modo, Vandenberghe expõe tacitamente sua concepção de ação:

> Com relação à ação, minha posição é clara: caso se queira evitar o determinismo, deve-se sempre tomar a cultura (símbolos, ideias, normas, princípios, valores) em consideração e buscar uma abordagem simbólica da ação. Tudo o que eu disse no livro se dirigia contra a teoria da *rational choice* que reduz a ação à sua dimensão instrumental-estratégica. [...] Minha posição no que toca o conceito de ação implica uma concepção definida da ordem social [...] E, na medida em que a ordem simbólica sempre precede, pré-data e predetermina a ação, minha posição é necessariamente holística. Este holismo se expressa, paradoxalmente, na defesa de um individualismo moral (VANDENBERGHE, 2012, p. 17).

A *metacrítica da teoria crítica* é um apelo à teoria crítica clássica para que ela, através de seus "pais fundadores", se aperceba que uma vez a ação humana auferida com vistas a reafirmar uma teoria específica, isto é, instrumental e estrategicamente, ela perde seu caráter "transformador" de práxis impedindo a "mudança social progressista" que a ação poderia promover. As teorias críticas de Marx, de Weber e de Durkheim têm validade, porém, apresentam uma deficiência metodológica quando julgam a ação sob suas prévias intenções, ao passo que deveriam fazê-lo considerando uma interação entre elas, um ecletismo consubstanciado na ação por determinação simbólica cultural. Os conceitos alienação e reificação são efetivamente exemplos de *ação transformadora – conceitos de resistência* - devido a sua propriedade específica, mas perdem esse caráter a partir do momento em que a teoria crítica clássica lhe atribui um formato que objetiva mais corroborar os argumentos de cada teoria e menos analisar a alienação e a reificação livre dos paradigmas clássicos, determinados culturalmente – "Como resultado, a reificação que elas denunciam se torna sintoma de uma falha em suas próprias construções teóricas"[49].

[49] Vandenberghe (2012, p. 16).

De acordo com Vandenberghe, a era globalizante do capitalismo promoveu uma mudança na civilização e na condição humana, uma vez que engendra de forma unificada transformações econômicas, digital e biotecnológica (nas palavras do filósofo: revoluções técnocapitalistas contemporâneas) de modo que surgem novos formatos de reificação não vivenciados ou previstos por Marx, Lukács e os frankfurtianos. É necessário, então, atualizar a teoria da reificação, ressignificá-la a partir da base atual que a sustenta, diga-se, pós-humanista e pós lógica cultural do capitalismo tardio:

> Globalização" é um termo abrangente. Como uma palavra-chave de nosso tempo, o termo não se refere apenas às transformações econômicas ao redor do globo, mas à conjunção e à integração das revoluções econômica, digital, e biotecnológica em uma única grande revolução que está gerando uma mudança civilizacional. (VANDENBERGHE, 2012, p. 35).

Para esse autor, o problema da insuficiência teórica do "velho conceito de reificação" encontra-se no fato de ele não responder à nova realidade, ou melhor, às consequências advindas do capitalismo nos séculos XX/XXI posto que seu objetivo principal era compreender como a força de trabalho passa a condição de mercadoria, o que o fez com propriedade; a reificação marxiana enxergou exclusivamente a transformação do homem em coisas. A lógica atual capitalista rompeu fronteiras inimagináveis, expandiu sua dominação para o "mundo da vida" e fez surgir sujeitos e subjetividades globalizados sob um grau de alienação muito superior ao identificado por Marx e Lukács. E, ainda que este último tenha destacado o problema da consciência racionalizada como realidade própria do capitalismo, não abrange todos os campos da vida, conforme Vandenberghe indica sobre o conceito de reificação.

Neste sentido, uma vez que o antigo conceito de reificação esclareceu que nas relações mercantis a mercadoria tem vida própria e as pessoas são simples apêndices – coisas mortas – a teoria crítica sobre a reificação deve voltar-se agora para apreender a mercantilização da cultura, da natureza e do self promovidas na faze financeira do capitalismo - "A nova [reificação] é mais radical e simplesmente embaralha as velhas distinções ontológicas entre o humano, o animal e a coisa" (VANDENBERGHE, 2012, p. 37). Significa que a dominação capitalista e sua lógica de tudo se tornar mercadoria ramificaram-se de forma mais direta e particular para o meio ambiente, para a cultura, para a individualidade subjetiva das pessoas.

Conforme Vandenberghe (2012), o domínio do mundo da vida significa que a reificação não implica apenas a relação entre trabalho-mercado-homem, e sim que toda

a vida está submetida e determinada aos interesses do mercado. O conceito de vida[50] nesta ótica insere a vida humana societária e de todos os demais seres (animados e inanimados), em todas as esferas coletivas, individuais e específicas. A globalização e a revolução digital seriam os dois principais componentes responsáveis pelas reificações e devastações vigentes às destruições ambientais, ecológicas, à mercantilização cultural, à defesa legalizada da eugenia, ao avanço indiscriminado da indústria médica-farmacêutica, para não dizer outros. A indústria cultural transformou-se em indústria da experiência: as pessoas não consomem mais somente culturas (produtos) de laboratório; aqui não é o produto cultural que é vendido, mas a falsa experiência cultural vivenciada nos filmes, nos parques temáticos, na culinária, no turismo ecológico. O capitalismo tomou para si a defesa de ideias como autonomia, criatividade, conhecimento, canalizando-as para o mercado e, para tanto, fabricou sujeitos e consciências capazes de serem levados pelo canto da sereia do misterioso mercado das maravilhas "culturais" da globalização capitalista.

A reificação, assim pensada, aproxima-se de uma ontologia haja vista referir-se a existência própria dos seres; ela não é unicamente o resultado da preponderância da mercadoria na relação mercantil sobre o homem; ela não é só a coisificação da pessoa e a personificação das coisas numa invertida relação de poder (de acordo com Marx). Segundo Vandenberghe (2012) o processo de reificação não é inferior ou superior ao processo pensado por Marx, senão que é um processo mais abrangente, mais poderoso e mais agressivo por absorver completamente a subjetividade – o self – permitindo uma mudança em todas as áreas de vivência dos seres e do mundo. A revolução digital é um forte aliado do capitalismo nesse processo assumindo a responsabilidade de transmitir, defender globalmente e transformar os valores críticos da sociedade em novas mercadorias ideológicas experienciais, ao passo que estas são restritas aos interesses do mercado. É sobre este panorama que o filósofo chama atenção para a reificação como uma ação de resistência à destruição do mundo da vida através da tomada de consciência de valores em defesa da humanização do mundo, pois, se o pós-capitalismo não é possível do ponto de vista estrutural ou sistêmico, que seja possível uma alternativa por novas subjetividades: "A única coisa que podemos mudar aqui e agora

[50] A Vida, nesta acepção, parece aproximar-se da ideia de vida em Hans Jonas (2006, p. 229) para o qual ela é fim último, objeto de responsabilidade e condição de continuidade da existência. Vandemberghe (2012, p. 36) questiona se realmente é possível um mundo pós capitalismo e se o "futuro não estaria bloqueado" mediante a expansão avassaladora da reificação.

somos nós mesmos. Por meio da aplicação consciente de princípios e valores em que acreditamos, como militantes existenciais[...]" (VANDEMBERGHE, 2012, p. 37).

Assim, Vandenberghe volta sua explicação para traduzir a reificação e suas consequências na sociedade globalizada, época do alto avanço tecnológico e da era digital, realidade que Marx não conheceu. Quanto a esse aspecto, cumpre registrar a preocupação de Guy Debord em entender, à sua época, a manifestação da reificação marxiana identificando no avivamento da mercadoria sua máxima manifestação. Em que pese a *filosofia da vida ou mundo da vida,* revelar uma filosofia existencialista - *militantes existenciais* - das relações sociais e econômicas vigentes no capitalismo, apenas comprova a efetividade da reificação em diversas esferas humanas, realidade antes evidenciada também por Fromm (1976), "o reflexo das forças ocultas reprimidas" e Bloch (2005) a "utopia concreta". Ainda que algumas explicações não ratifiquem o genuíno conceito marxiano[51] de reificação, todas elas convergem para um mesmo entendimento sobre a condição existencial do homem na contemporaneidade. Ademais, enfatizamos que por isso mesmo este capíulo dispensa o debate em torno do conceito, concentrando-se sobre o problema, o que não inibe o caráter da reflexão filosófica.

Alguns filósofos se dedicaram a apreender a reificação optando por continuar na mesma linha marxiana para mostrar, inclusive, não apenas que essa realidade existe, mas que sofreu uma agudização, confome vimos evidenciando. Um desses autores é Bottomore (1988) para quem a reificação necessita ser estudada adentrando-se nas suas especificidades uma vez que, segundo ele, há uma névoa obscura entre a reificação e os demais conceitos. Um desses desacordos se dá na relação direta da reificação com o aspecto econômico, outro está no aspecto ideológico (relação pessoas-coisas), como registra a citação abaixo:

> Várias questões ainda mais substanciais sobre a reificação têm sido igualmente propostas e discutidas, grande controvérsia tem se manifestado sobre a relação entre reificação, alienação e fetichismo da mercadoria. Enquanto alguns autores identificam a reificação ou com a alienação, ou com o fetichismo da mercadoria (ou com ambos), outros tentaram manter os três conceitos separados, ao passo que alguns consideram alienação um conceito "idealista" que deve ser substituída pelo conceito "materialista" de "reificação", outros a entendem como um conceito filosófico cuja contrapartida sociológica é a reificação (BOTTOMORE, 1988, p. 316).

---

[51] Marx, não aponta como chave para o problema (da reificação) a transformação subjetiva dos indivíduos, uma vez que, segundo ele, a realidade, isto é, o *ser social*, é quem determina a consciência dos homens, embora reconheça que a sociedade e os homens estão tomados pela reificação: "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Assim vista, a alienação é o problema no qual se manifesta a reificação, considerando que ela é o produto moderno das transformações das propriedades humanas em coisas através da interferência sem precedentes da mercadoria no mercado e na vida humana.

N' *A Sociedade do espetáculo,* Debord (2014) manifesta sua crença na imagem e representação presentes no mundo como reflexo da reificação – "O mundo [moderno] é uma sociedade do espetáculo e esse espetáculo são imagens, representações". Diferente da interpretação metafísica heideggeriana, aqui a representação e a imagem têm suporte materialista, em razão de que o substrato da sociedade é a mercadoria. Espetáculo, imagem e representação, no pensamento de Debord, não significam a representação feita pela subjetividade humana ou a representação da imagem publicitária.

O fundamento de Debord é o de que a base desse espetáculo é a sociedade de mercado, referindo-se ao espetáculo feito pela mercadoria. Sua explicação insere-se no âmbito da filosofia social de Karl Marx – Primeiro aforismo:

> Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação (DEBORD, 2014, p. 13).

A mercadoria é a atriz e estrela mor no espetáculo do mundo moderno, sendo ela quem produz e centraliza as imagens. A mercadoria cria as imagens no trânsito dela enquanto produto que tem valor de uso para ela como produto que só tem mercadoria como valor de troca. Essa análise nos remete à passagem de Marx acerca da transformação do valor de uso de uma coisa para o seu valor de troca, na qual questiona o que é valor de uso, o que é algo ter valor de uso, algo ser útil; o que é valor; É o valor que alguma coisa alcança no mercado como valor de troca, perdendo seu valor de uso e sua utilidade. No mercado, ela é valorada pela quantidade de horas de trabalho embutidas na sua fabricação e se apresentando na forma abstrata. No mercado ela é tão somente horas de trabalho sem qualquer utilidade e que será trocada por quantas horas de trabalho no formato de outra mercadoria.

O desenvolvimento do valor de uso para o valor de troca faz surgir o dinheiro, equalizador entre horas de trabalho de produtos diferentes, passando o produto, a ganhar

valor de troca. Isto leva à conclusão de que o capitalismo é o regime da inutilidade das coisas[52], uma vez que perdem sua utilidade. Sem qualquer utilidade no mercado, as mercadorias criam vida e chamam uma a outra (a troca de uma pela outra), sendo esta a única utilidade que possuem no mercado. Desse modo, os mercadores passam a coisas e as mercadorias à determinar por quanto e por quem serão trocadas, dando às ordens do quanto podem ser trocadas a partir do valor de troca que ganham a partir da hora de trabalho nela contida. Obviamente, esse processo produz a impressão de vivacidade e independência das mercadorias, acima dos mercadores, que somente assistem o espetáculo e obedecem a elas. Nesta sociedade, o homem é impedido de ser ativo, passando apenas a expectador, haja vista que a característica do espetáculo é separar o homem da sua produção.

Todavia, o espetáculo das mercadorias (representação e imagem) provoca um segundo espetáculo: o das marcas e o da publicidade, a disputa pela imagem das marcas é subproduto da sociedade do espetáculo. Quando somos nós os produtores e reprodutores das imagens entramos na produção da sociedade como terceira potência, pois, a sociedade do espetáculo tem a capacidade de criar diversos produtos em diversos níveis, mas o espetáculo é o da mercadoria, e não o da TV. Ocorre que, por não ter utilidade nenhuma, a mercadoria vira vedete, aparecendo no mercado para ser trocada, vista e espetacularizada: o morto cria vida e o vivo morre. O homem como criador de mercadoria, depois de criá-la, assume o papel externo de um expectador fetichizado e reificado.

O momento da imagem publicitária (subproduto capitalista) configura-se como segunda fase do capitalismo (não abordada por Debord), nesta, a sociedade do espetáculo se transforma na sociedade do espetáculo das marcas. Congênere à imagem publicitária, encontra-se ainda o avanço da internet contribuindo para os *subprodutos capitalistas*. Através da crítica de Debord da mercadoria é fácil compreender o comportamento social e psicológico dos indivíduos diante dos atuais apelos publicitários que passam uma mensagem indutiva para as pessoas usarem uma marca a fim de se sentirem vivas, principalmente quando as marcas adotam slogans ligando-se a projetos culturais propiciando a sensação de que ao usá-la o indivíduo cria identidade de grupo. Não interessa se uma determinada marca é falsificada, isto é apenas um aspecto da hierarquização do consumo no espetáculo das marcas para expandir o mercado e a

aquisição dos produtos dos mais desfavorecidos financeiramente, o fundamental é ter uma marca estampada no corpo revelando a fetichização e a reificação espetacularizadas. Isso nos leva a pensar o capitalismo é o sistema produtor do luxo e não da subsistência.

A *sociedade do espetáculo* produz uma sociedade cada vez mais passiva e menos ativa. O aforismo 17 diz que a modernidade é uma época em que a vida social é comandada pela economia. Na primeira fase sociedade, o modo de definir toda a realização humana havia uma evidente degradação do ser para o ter de fato, aquilo que é vale por aquilo que se tem. Mas isso é só em um primeiro momento. Na época da imagem há um deslizamento generalizado do ter para o parecer –

> O que vale é a imagem, o parecer, aquilo que não é: ao mesmo tempo toda realidade individual tornou-se social diretamente dependente da força social moldada por ela, só lhe é permitido aparecer naquilo que ela não é (DEBORD, 1997, p. 18).

Somente agora a sociedade das imagens e do espetáculo está plenamente realizada. Só nos sentimos sujeitos através das marcas que nos fazem sentirmo-nos ressocializados e re-identificados. Esse fenômeno é classificado como superestrutura das imagens[53].

O epígrafe que dá início à tese 35 elenca o modo comum e trivial com que é tratada a mercadoria na interpretação cotidiana, porém, sua essência e sua importância profundas está para além da forma concreta com a qual se apresenta, não podendo ser vista a olhos nus: “apenas como categoria universal do ser social total é que a mercadoria pode ser entendida em sua essência autêntica” (DEBORD, 1997, p. 27). Parodiando sobre a presença da mercadoria na sociedade ao se referir a ela como *nossa velha inimiga, ele* esclarece muitas coisas sobre seu caráter da mercadoria. Importa saber muito mais acerca do desenvolvimento da mercadoria do que da sua existência cronológica, pois é na sua “evolução” que ela transmuta de elemento de simples troca vinculado ao valor de uso para distanciar-se, autonomizar-se dos mercadores, tornar-se abstrata, universal e poderosa. Nesta etapa, a mercadoria reflete a *coisa* com propriedades humanas personificadas; mas, também o trabalho abstrato e mercantilizado, efetuando prevalecendo gradualmente o valor de troca de mercado das mercadorias.

---

[53] Ghiraldelli (2017).

Associada ao crescimento desorganizado da produção e ao surgimento da moeda – dinheiro – a mercadoria, símbolo que espelha a reificação, amplia-se como poder econômico universal submetendo tudo ao seu fascínio. A mercadoria opera uma rede de ilusões na qual as pessoas, antes sujeitos de suas ações, passam a seres coordenados pela força do mercado, materializada na mercadoria. Por este motivo, Debord afirma ser ela *a velha inimiga dos homens*, uma vez que sua existência arrasta os homens para o abismo da coisificação.

O movimento que implica em transmutar a atividade produtiva criativa em atividade contemplativa, consistindo em quantificar as ações dos homens e dar vida às coisas, é classificado por Debord como espetáculo. Nesta ocasião, o espetáculo é sinônimo de escândalo, está relacionado ao fascínio e entretenimento que o mercado (via a apresentação da mercadoria enquanto estrela sol) provoca na vida social. Outrossim, o espetáculo se torna mais atraente quanto mais aumentam a racionalização e a mecanização do trabalho na produção capitalista. No espetáculo, como no show, predominam as imagens em face do real, portanto, na sociedade do espetáculo da mercadoria tem-se a ilusão de que o mercado age por si próprio, acima da vontade e da lei humanas. A verdade aceita se resume a aparências e imagens fictícias produzidas pela reificação e inversão dos papéis e sujeitos sociais, principalmente na sociedade capitalista. Por este motivo, o mundo moderno industrializado é o mundo das imagens, como se percebe na tese trinta e seis (36):

> O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por "coisas supra-sensíveis embora sensíveis", se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer o sensível por excelência (DEBORD, 1997, p. 28).

Se para Marx o movimento dialético das forças da história implica em tese-antítese e síntese, no qual o trabalho humano é a energia concreta e propulsora da vida, para Debord, o *espetáculo* é a apresentação e representação negativa das relações econômicas e sociais – a humanidade subverteu a produção substancial em supérflua, apagou da sua consciência sua condição de agente; extinguiu a liberdade do homem tornando-o escravo do mercado e do trabalho; o trabalho passou de atividade vital à mercadoria, enfraquecendo pouco a pouco a capacidade crítica do homem. Porém, surpreende esta mudança de realidade ser aceita socialmente como algo natural produzida aquém da participação humana; os homens não teriam poder para interferir

decisivamente, haja vista que este poder pertence ao mercado. No espetáculo, o vívido (que de fato é o aparente), o show da mercadoria, é simultaneamente concreto e ausente.

As teses 38 e 39 fortalecem a ideia acima ao destacar que a forma-mercadoria propicia a perda de qualidade em todas as instâncias e níveis da existência, da linguagem à vida moral e material, uma vez que a questão primordial é a quantidadeenquanto espaço exclusivo de desenvolvimento da mercadoria. Na forma mercadoria as coisas perdem suas especificidades ao serem padronizadas e igualadas sob o manto da referência monetária que interessa ao mercado. O filósofo ainda adverte que o *movimento prático* produzido pelo *espetáculo* excede os limites locais se expandindo universalmente, o que é confirmado ao transmudar a Terra em mercado mundial, quando sua função primeira se constituía em instrumento natural de sobrevivência do homem e parte de sua natureza externa, natureza inorgãnica[54].

Marx (2011) compreendeu na economia política moderna burguesa, desde os fisiocratas, a deficiência de que para ela as forças produtivas capitalistas constituíam formas eternas gerais, portanto abstratas, nas quais a economia se movimenta; para a economia burguesa o mundo é a expreressão mesquinha do mundo apenas da economia de modo que a mercadoria se independeu por completo da lógica da produção controlada e humanizada, tornando-se uma espécie de sobrevivência ampliada:

> Nele [isto é, para Ricardo], capital e trabalho são outra vez concebidos não como forma social histórica determinada, mas como forma social natural para a produção da riqueza como valor de uso, *i.e.*, a sua forma enquanto tal, precisamente porque é natural, é *indiferente*, e não é concebida em sua relação *determinada* com a forma da riqueza, da mesma maneira que a própria riqueza, em sua forma como valor de troca, aparece como simples mediação formal de sua existência material; daí por que o caráter determinado da riqueza burguesa não é compreendido – exatamente porque ela aparece como a forma adequada da riqueza em geral, e daí por que também, *economicamente*, ainda que se tenha partido do *valor de troca*, as *formas econômicas determinadas da própria troca* não desempenham absolutamente nenhum papel em sua Economia, mas não se fala nada além da repartição do produto universal do trabalho e da terra entre as três classes, como se na riqueza fundada sobre o *valor de troca* se tratasse apenas do *valor de uso*, e como se o valor de troca fosse apenas uma forma cerimonial, que, em Ricardo,desaparece da mesma maneira que o dinheiro como meio de circulação desaparece na troca. Também por essa razão, para fazer valer as verdadeiras leis da economia, ele prefere se referir a essa relação do dinheiro como relação puramente formal. Daí também sua debilidade na verdadeira teoria do dinheiro (MARX, 2011, p. 413).

[54] Marx (2008, p. 100).

A dominação da mercadoria sobre a economia (enquanto base material da vida social) não nasce grande, ela se desenvolve de forma inconsciente, insipiente e enigmática visto que durante um longo período a produção econômica e a mercadoria eram minoritárias. Todavia, o aparecimento da revolução industrial, a divisão fabril do trabalho, a produção em massa para o mercado mundial, além do enorme crescimento populacional, contribuíram para a preponderância da mercadoria como *força que vem ocupar a vida sócia:* O mundo que se vê é o seu mundo [mundo da mercadoria]. É também apenas neste momento que a economia política surge como ciência dominante. Para Debord, a *ditadura* da mercadoria se expande excessivamente devido a produção econômica moderna sem causar qualquer exclusão, a exemplo dos países atrasados economicamente, nos quais algumas mercadorias estão presentes sob a *forma de dominação imperialista.* O trágico aspecto reificante do avanço sem controle da mercadoria e da sua dominação universal gera consequentemente o consumo alienante, de maneira que um se torna complemento inexorável do outro:

> Nesse ponto da segunda "revolução industrial", o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada. *Todo o trabalho vendido* de uma sociedade se torna *globalmente a mercadoria total*, cujo ciclo deve prosseguir. Para conseguir isso, é preciso que essa mercadoria total retorne fragmentadamente ao indivíduo fragmentado, absolutamente separado das forças produtivas que operam como um conjunto (DEBORD, 1997, p. 31).

A citação acima clarifica o que diz o autor anteriormente (validando o pensamento de Lukàcs/1989), sobre a primeira aparência da mercadoria como algo irrelevante, mas, sua verdadeira essência só é revelada como *categoria universal do ser social total*, pois o fetiche não está no trabalho corporificado na mercadoria e nem no valor da mercadoria, no tempo de trabalho necessário para produzi-la. O fetiche é próprio da mercadoria como uma expressão de relação social estabelecida entre os homens. A dominação imperialista universal da *velha inimiga* do homem se fortalece cientificamente na especialização da economia que se ramifica conteudalmente nas subsequentes e jovens ciências modernas contemporâneas vinculadas à economia, à técnica e à linguagem. O agravamento da dominação política e da mercadoria atinge a existência humana – *humanismo da mercadoria* – quando a classe dominante expande a produção mercadológica às esferas do lazer, significando a *negação total do homem* sob a ilusão das falsas imagens do falso prazer e da falsa liberdade na economia capitalista.

No desenvolvimento das forças produtivas, a diferença entre os valores de troca e o de uso modificou-se para um conflito de dominação do primeiro sobre o segundo, apesar do valor de troca ser incialmente simples agente do valor de uso, evoluiu para exímio comandante, pois, *o processo de troca identificou-se com os usos possíveis, os sujeitou* (DEBORD, 1997, p. 33). A degenerescência da condição humana na sociedade capitalista ocorre devido à produção e ao consumo alienados:

> Essa constante da economia capitalista que é a baixa tendencial do valor de uso desenvolve uma nova forma de privação dentro da sobrevivência ampliada. Esta não se torna liberada da antiga penúria, pois, exige a participação da grande maioria dos homens, como trabalhadores assalariados, na busca infinita de seu esforço; todos sabem que devem submeter-se a ela ou morrer. É a realidade dessa chantagem: o uso sob sua forma mais pobre (comer, morar) já não existe a não ser aprisionado na riqueza ilusória da sobrevivência ampliada, que é a base real da aceitação da ilusão geral no consumo das mercadorias modernas. O consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral (DEBORD, 1997, p. 33).

Outra particularidade relevante da espetacularização da mercadoria (em termos marxianos, a fetichização total da mercadoria e a reificação social) é a sua relação direta com o dinheiro enquanto sua segunda face porque as relações de troca das mercadorias são instrumentalizadas através do dinheiro funcionando como equalizador abstrato intercambiável universal da mercadoria, apesar do dinheiro ser ele próprio uma mercadoria[55], fato constatado, por exemplo, na atual relação comercial entre o dólar dos Estados Unidos e as demais moedas. Debord quer chamar a atenção para a espetacularização da realização moderna da mercantilização universal a qual se apresenta à sociedade como seu equivalente geral do que pode ser e fazer esta sociedade. Ou melhor, o *espetáculo* proclamado é o ápice da ditadura da mercadoria, é quando a totalidade do uso é trocada pela representação abstrata, dinheiro, desempenhando a função de assistente do *pseudo-uso* que assume o lugar do ilusório uso da vida, haja vista que a vida livre e saudável implica em dispender energia para o trabalho livre, mas, também, para o lazer, para o conhecimento, para a cultura. Quando a acumulação do capital e a produção alienante se dilatam por completo em todas as esferas e regiões, já não são mais invisíveis. De maneira que toda a sociedade e as

[55] "O *dinheiro*, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropiar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto possessão eminente. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente... O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas, o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim. Isto é para mim o outro homem." (MARX, 2008, p. 157).

relações sociais se estabelecem à semelhança e imagem da produção capitalista, determinando o modo de viver capitalista.

O espetáculo da mercadoria e da imagem é a época na qual toda a sociedade está sob o efeito da fetichização e encantandamento da mercadoria; época do imperialismo financeiro capitalista, do dinheiro como capital. Toda sociedade está alienada na relação com as coisas, e, embora esta seja uma realidade concreta, é imperceptível ao conhecimento comum. A realidade considerada é que o mercado é regido pelas suas próprias leis, que são autônomas. As coisas e a mercadoria proferem articuladamente aos indivíduos não apenas os preços e as condições de troca mercantil, mas um modo de viver e se relacionar. É esta a causa da imagem ser predominante: da imagem televisiva e midiática, do mesmo modo, da imagem formada pelo homem acerca da complexa engrenagem entre homem- capital e trabalho. Nesta tríade reluz intensamente a *mercadoria* como dama imponente do teatro da vida real. Esta dama que magnetiza todos à sua volta como se a sobrevivência dependesse exclusivamente dela.

Sem embargo, a vitória da economia autônoma também será sua ruína. Uma vez que ela se desenvolveu sob as regras frias da indústria capitalista voltada para o lucro e locupletação, substituiu a necessidade econômica, base das sociedades antigas, sucedendo pseudonecessidades em lugar das necessidades primárias:

> Quando ela a substitui pela necessidade do desenvolvimento econômico infinito, só pode estar substituindo a satisfação das primeiras necessidades humanas, sumariamente *reconhecidas*, por uma fabricação ininterrupta de pseudonecessidades que se resumem na única pseudonecessidade de *manutenção* de seu *reino* (DEBORD,1997, p. 35). Grifo nosso.

Semelhante previsão é feita pelo pensamento marxiano ao referir-se às classes sociais no capitalismo: o proletariado é filho do capitalismo, inimigo da burguesia, porém, monstro que o destruirá quando o proletariado sair de *classe em si* para se elevar à *classe para si*[56].

Em se tratando do aspecto existencial do espetáculo, Debord acredita que enquanto o *inconsciente social* conserva a ideia de economia como produção, organização e distribuição de bens voltados para as estritas necessidades humanas de sobrevivência, a economia autônoma não desenvolve. Todavia, uma vez que esse inconsciente toma consciência de sua dependência da economia autônoma, esta cresce e

[56] Em oposição a Georg Simmel, Marx e Debord analisam a moderna sociedade capitalista com vistas à sua superação.

se torna dominante. A recíproca também é verdadeira: a sociedade depende da economia tanto quanto esta depende daquela. O elemento novo que surge em face dessa tomada de consciência é que o poder da economia, antes secundário, agora é grandioso e soberano.

A sociedade reificada encontra localização histórica no capitalismo moderno contemporâneo, o capitalismo financeiro industrial e imperialista. Somente nesta etapa e sob esta forma específica das relações econômicas poderia a reificação se efetivar. Neste momento do capitalismo, o comércio continua seguramente a existir, porém aqui, desapareceram elementos como o ouro, a prata, metais preciosos, enquanto elementos valiosos e equivalentes de mercadoria. O dinheiro, na sua relação com outras mercadorias, não tem a materialidade dos metais que por serem concretos estabelecem com as mercadorias e com as pessoas uma relação direta na troca: X kg de ouro ou X kg de outro metal, ou ainda, X kg de determinado cereal mais necessário que outros (como a cevada) eram trocados diretamente entre os trocadores em equivalência relativamente justa com outras mercadorias uma vez que se trocava mercadoria por mercadoria. Mesmo existindo certa concentração de excedente do metal por parte de alguns possuidores, a equivalência estabelecida nesta relação de troca entre as mercadorias obedecia ao arbítrio e deliberação dos homens, assim como o propósito da troca correspondia a demandas reais dos grupos ou membros das comunidades. O desenvolvimento do comércio fará surgir o dinheiro como substituto abstrato de todas as mercadorias e a consequente extinção da troca direta. A sociedade contemporânea é o espaço sócio-político-econômico de aprofundamento da reificação enquanto processo que se completou e que responde à evolução da propriedade privada da generalização e globalização da mercadoria, de acordo com Marx:

> ¿Por qué la propriedad privada tiene que desarrollarse hasta llegar al régimen monetario? Porque el hombre, en cuanto ser social, tiene que desarrolarse hasta llegar al cambio y porque el cambio – partiendo de la premissa de la propriedad privada – tiene que desarrollarse hasta lllegar al valor. Ello quiere decir que el movimento mediador del hombre que interviene en el cambio no es un movimento social, un movimento humano, no es una relación humana, sino la relación abstracta entre una propriedad privada y otros, y esta relación abstracta es el valor, que cobra existencia real como valor solamente entre sí como hombres, la cosa perde el sentido de la propriedade humana, de la propriedad personal. La relación social entre una propriedad privada y outra es ya una relación en que la propriedad privada se enajena a sí misma (MARX, 1987, p. 523).

A “consciência” voltada para o consumo, para a coisificação, representa tão somente o aspecto banal do aprofundamento e exacerbação da reificação na vida contemporânea, posto que o aperfeiçoamento da reificação e o enquadramento dos indivíduos a ela, em essência se encontra ofuscado na personificação da coisa - do dinheiro, no trabalho abstrato, na mais valia, no valor de troca, principalmente por que estes elementos da economia só podem existir de maneira independente, autônomos perante os homens, na medida em que impera o mundo morto das coisas, por que as relações humanas paradoxalmente não são humanas ou são relações reificadas.

No capitalismo contemporâneo a separação entre economia e sociedade produziu o antagonismo entre estas duas forças, gerando o conflito entre ambas - a luta de classes – pois, em lugar do *isso* econômico, surge o *eu*; o senso de comunidade perde força para o indivíduo. O sujeito emerge unicamente dessa sociedade, mas, a luta de classes a responsável pela fundação econômica da história que dará a existência possível desse sujeito. Se as classes são abolidas, o sujeito proletário retoma a direção de sua vida e das atividades. Se a economia é vitoriosa, o homem sucumbe ao poder da mercadoria. O *espetáculo* é a sociedade na qual a mercadoria realiza-se plenamente no mundo que ela criou.

Até aqui procuramos mostrar os efeitos e as representações da reificação utilizando, inclusive, exemplos práticos para reforçar a gravidade e o dano causados pela reificação aos indivíduos na sua vida cotidiana enquanto atitudes quase mecânicas e autômatas e como problemática real contemporânea que exige não apenas refletir sobre, e sim, encontrar achave para a solução desse problema. Daremos continuidade à investigação acerca da reificação reportando a renovação feita por Lukács ao conceito marxiano tutelada na ideia de racionalização weberiana; ao mesmo tempo, ratificaremos o conceito marxiano de reificação refultando a conjunção estabelecida na teoria lukacsiana entre fetichismo e reificação.

II – LUKÀCS E A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO REIFICAÇÃO.

Este capítulo tem como propósito refletir acerca da vigência do conceito de reificação a partir das ponderações lukacsianas, uma vez que o filósofo húngaro produziu o mesmo conceito marxiano desde um fundamento completamente original. Essa originalidade lhe confere importância e nos obriga a estudar seu conceito que se diferencia da coisificação marxiana. A reificação para Lukàcs se fundamenta precipuamente na racionalização e na burocracia, categorias herdadas de Max Weber e que por esta razão justificam aqui um tópico do capítulo. Essas categorias weberianas incorporadas por Lukàcs ao conceito de reificação o levaram a designar que o fetichismo e a reificação são duas faces de um mesmo problema, uma objetiva e outra subjetiva, isto é, a reificação é tanto um problema de ordem objetiva, material e exterior da relação mercadológica e de trabalho, quanto a incorporação dessa objetivação pelos trabalhadores/homens/indivíduos, processo que afeta sobremaneira uma classe, no caso, a classe proletária e os homens em geral. Assim, a primeira etapa deste capítulo consiste na explicitação da racionalização weberiana como pilastra da reificação lukacsiana.

2.1 – A racionalização weberiana como fundamento da reificação.

A teoria da racionalização (o desencantamento do mundo) é o elemento nevrálgico no pensamento weberiano. Ela perpassa desde os estudos[57] sobre religião até os seus escritos políticos[58]. Ela é absolutamente inconfundível e se opõe em diferentes aspectos à teoria marxiana, tanto que, conforme Aron, a "diferença entre K. Marx e Weber está em que a principal característica da sociedade moderna e do capitalismo é a racionalização burocrática" (2008, p. 495). No entanto, Marx elege as forças de produção, as classes sociais e a mercadoria como categorias indispensáveis para definir o capitalismo que:

> Ao observar as relações essenciais da produção capitalista podemos portanto supor que o mundo inteiro das mercadorias, todos os ramos da produção material - da produção da riqueza material - estão sujeitos (formal ou realmente) ao modo de produção capitalista (pois, essa tendência se realiza cada vez mais, e é, por princípio, o objetvo, e só com aquela sujeição se

[57] "A Ética Protestante", editado em 1904.
[58] "A Ciência como vocação", de 1917; Conferência "A Política como vocação" (VERNIK, 2007, p. 21).

> desenvolvem ao máximo as forças produtivas do trabalho). De acordo com esse pressuposto, que denota o limite e assim tende a ser cada vez mais a expressão exata da realidade, todos os trabalhadores ocupados na produção de mercadorias são assalariados, e todos os meios de produção os enfrentam , em todas as esferas, na qualidade de capital. Pode-se então caracterizar os *trabalhadores produtivos*, isto é, os trabalhadores que produzem capital, pela circunstância de seu trabalho se realizar em mercadorias, em produtos do trabalho, em riqueza material. E assim ter-se-ia lado ao *trabalho produtivo* uma segunda definição, acessória, diversa da característica determinante, que nada tem a ver *com o conteúdo do trabalho* e dele depende (MARX, 1987, p. 403)[59].

Não faz parte do escopo marxiano a temática da racionalização, esta, entretanto, surge como ideia determinante na hipótese weberiana sobre o capitalismo, a qual consiste em que o "destino de nossa época" se caracteriza "pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo" (WEBER, 1982, p. 182). Para Weber, o mundo Ocidental está racionalizado - há uma racionalização do mundo. Pode-se dizer que há uma intelectualização da vida no Ocidente própria da especialização científica-técnica e peculiar à Civilização Ocidental. A preocupação de Max Weber é saber quais os elementos que se combinaram para formação da Civilização Ocidental e, sobretudo, compreender porque a racionalização ocidental torna-se um fenômeno de significação universal para os destinos dos homens.

Weber especula que as reflexões filosóficas e teológicas existiram em outras civilizações, contudo foi o cristianismo que conseguiu sistematizar a teologia. O mesmo ocorre com o Estado, com a burocracia e com os partidos, mas só o Ocidente foi capaz de dar um sentido racional. Em outras civilizações, como a chinesa, a indiana, a babilônica, a egípcia, a islamita e outras, existiram a astronomia, a química, a geometria, a física, a mecânica e tantas outras, entretanto em todas faltaram o método da observação experimental produto do Renascimento, faltaram a aplicação racional.

A sistematização racional também faltou em outros campos do conhecimento, em outras culturas, como na historiografia, no direito, na política e outras mais, somente o Ocidente foi possível sistematizar conceitos racionais válidos. O mesmo ocorre na arte, na arquitetura, na pintura, na música, em outras civilizações, em certo sentido, os gostos estéticos eram bastante apurados, mas lhes faltaram os fundamentos técnicos e racionais que a Civilização Ocidental foi capaz de ter. Existiram centros de estudos e escolas, inclusive, semelhantes às universidades e às academias do Ocidente, entretanto, somente "no Ocidente existe a ciência num estágio de desenvolvimento válido."

---

[59] "Teorias da mais-valia, volume I, Livro 4 de *O capital*".

(WEBER, 1989, p. 1). Objetivamente, a arte, a música, a astronomia, a filosofia, a religião, a historiografia, a contabilidade e entre outros, tudo existiu em outras civilizações, mas em todas faltaram a fundamentação racional, a qual foi dada pela Civilização Ocidental. Ainda sobre a racionalização no campo do conhecimento Weber realça: "um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existiu senão no Ocidente" (1989, p. 1).

A racionalização é o desenvolvimento prático das atividades humanas, tendo como base o saber científico do homem, residindo no "refinamento engenhoso da conduta da vida" e no controle ascendente e permanente "da vida exterior", (FREUD, 2003, p. 20), pois, conforme Lowith (2007, p. 57), a "racionalidade domina en la misma medida el arte y la ciencia, tanto como la vida juridica, estatal, social y económica del mundo moderno", significa que o espírito universal da racionalidade governa o mundo. Esse espírito universal tem como expressão máxima do desencantamento do mundo, a burocracia moderna. A crescente burocratização da vida, ou melhor, o avanço da racionalização para todos os domínios da vida humana na Civilização Ocidental, segundo Max Weber, só foi possível graças à superioridade "puramente técnica sobre qualquer outra forma de organização" (WEBER, 1982, p. 249), a qual permitiu otimizar e pôr em prática o princípio da especialização, no qual o cálculo ou as regras calculáveis são de importância destacada na burocracia moderna. Por isso é que a burocracia é desumanizada, pois "consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais, irracionais, emocionais que fogem ao cálculo" (WEBER, 1982, p. 251).

A técnica mais apurada e complexa é utilizada para "modelar a vida exterior". Esse "destino" da humanidade tem relação com as imensas riquezas disponíveis para o consumo, que é capaz de determinar um padrão de vida e uma crescente interiorização de um ethos burocrático, o qual corresponde às mais variadas necessidades. Desse modo, a racionalização não tem nada a ver com discussões metafísicas e não pode ser identificada com o progresso, mas como um tipo peculiar de conduta humana inerente ao mundo Ocidental que está presente no coletivo. É o domínio técnico próprio da racionalização ocidental que se desenvolveu na Europa. Reside em um ethos singular da organização da sociedade ocidental e não pode ser confundida com a vida íntima de cada homem, tanto que Weber chama a atenção para o seguinte fato de:

> Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais (WEBER, 1982, p. 182).

A racionalização desencantou o mundo e o homem racionalizado vive no provisório, no incerto, sua felicidade está no amanhã. O homem é levado a desejar coisas e mais coisas de última geração. No homem moderno, os seus desejos são insaciáveis, prevalecendo o fascínio do mundo exterior. Para ilustrar o ethos do homem moderno Weber faz referência a Abrão, personagem bíblico do Velho Testamento, pois conforme Weber, o pai de Isaac viveu e realizou todos os seus desejos, não teria mais nada a desejar, enquanto o homem moderno é impossível de realizar todos os seus sonhos, uma vez que é um homem insaciável (FREUD, 2003, p. 22)[60].

Com a racionalização o mundo se desencantou, o homem deixou de acreditar no poder mágico, nos espíritos e demônios. Por intermédio do cálculo o homem consegue racionalizar as relações exteriores. A conduta racional é mais fácil de avaliar porque tem uma relação técnica entre o fim e os meios adequados. Weber explicita o que consiste uma relação ´técnica entre fins e meios, quando ressalta: "Um dos meios técnicos usados pelo empreendedor moderno a fim de assegurar a maior quantidade possível de trabalho por parte de seus homens é o pagamento por tarefas" (WEBER, 1989, p. 37). Assim, a racionalização "consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades" (FREUD, 2003, p. 19-20). Tudo isso realizado a partir de conhecimentos apurados e detalhados sobre as relações entre homens, meios técnicos e rendimentos baseados na eficiência técnica, de maneira que essa racionalidade no que diz respeito à vida econômica exige a internalização dos valores éticos:

> Precisão, velocidade, clareza, conhecimento dos arquivos, continuidade, discrição, unidade, subordinação rigorosa, redução do atrito e dos custos de material e pessoal - são levados ao ponto ótimo na administração rigorosamente burocrática, especialmente em sua forma monocrática (WEBER, 1982, p. 249).

Isso constitui uma necessidade técnica, pedra angular, que influencia marcantemente o desenvolvimento do capitalismo, o qual se livra das "oportunidades

---

[60] "E nenhum homem que morre alcança o cume que está no infinito. Abrahão, ou algum camponês do passado, morreu "velho e saciado da vida", porque estava no ciclo orgânico da vida; porque a sua vida, em termos do seu significado e à véspera dos seus dias, lhe dera o que a vida tinha a oferecer; porque para ele não havia enigmas que pudesse querer resolver; e, portanto, poderia ter tido o "bastante" da vida. O homem civilizado, colocado no meio do enriquecimento continuado da cultura pelas ideias, conhecimento e problemas, pode "cansar-se da vida", mas não "saciar-se" dela" (WEBER, 1982, p. 166).

políticas ou especulativas de lucro” e se baseia no planejamento racional e voltado para o “mercado real”.

A racionalização penetra os poros mais íntimos da sociedade e, inclusive, na força mais significativa da sociedade Ocidental, como assegura Weber: “O mesmo ocorre com a força mais significativa de nossa vida: o capitalismo". (WEBER, 1989, p. 4). Esse capitalismo Ocidental é inicialmente o que merece nosso destaque às explicações weberianas sobre a análise do capitalismo e sua avaliação entusiástica, a articulação entre a racionalização e a liberdade. Max Weber, sobre o capitalismo Ocidental, esclarece que não se pode confundir a obtenção de lucro pela via pacífica com o apelo irracional, bem como não se pode confundi-lo com outros tipos de capitalismo que existiram em outras épocas e em outras civilizações, conforme Weber, o “impulso para o lucro, a ânsia do lucro, de lucro monetário, de lucro monetário mais alto possível, não tem nada a ver, em si, com o capitalismo” (1989, p. 4). Esse fenômeno sempre existiu em todas as épocas em outras culturas, em várias partes da terra (China, Índia, Egito, Babilônia, Pérsia e outros), enquanto que a análise weberiana realça a especificidade do capitalismo ocidental:

> O homem é dominado pela atividade de ganhar dinheiro, pela aquisição como objetivo supremo da vida. Aquisição econômica não está mais subordinada ao homem como meio de satisfação de suas necessidades naturais. Esta inversão daquilo que devemos chamar a relação natural, se irracional, de um ponto de vista ingênuo, é, definitiva e evidentemente, o princípio do capitalismo, pois que é estranho a todos os povos não submetidos à influência capitalista (WEBER, 1989, p. 34).

A ânsia de lucro não se identifica com o capitalismo, tampouco com o espírito do capitalismo. É preciso superar a visão ingênua de capitalismo, a qual faz parte do jardim de infância, porque o capitalismo não se identifica com o princípio irracional do lucro. Contudo, com uma ação racional e permanente que objetiva a procura do lucro sempre renovado, da rentabilidade. Qualquer empresa capitalista ou capitalista individual que não recorra ao princípio de ação econômica permanente e racional estará fadado a desaparecer. Sobre o capitalismo racionalizado, Weber diz:

> O capitalismo na organização capitalista permanente e racional, equivale à procura do lucro, de um lucro sempre renovado, da rentabilidade [...]. Onde a apropriação capitalista é racionalmente efetuada, a ação correspondente é racionalmente calculada em termos de capital. Isto significa dizer que ela se adapta a uma utilização planejada de recursos materiais ou pessoais [...] (WEBER,1989, p. 5).

Para Weber (1989) o desejo de lucro sempre existiu no passado, mas o lucro no capitalismo Ocidental tem de ter o fundamento racional, calculado racionalmente, cuja obtenção de dividendos ocorre de forma pacífica. Tudo é feito através do cálculo racional, pelos meios contabilísticos para saber qual foi o ganho obtido ou as perdas no final de cada operação. Ainda existe muito procedimento baseado na adivinhação, na tradição e na convenção, mas não afeta a racionalidade das empresas capitalistas, não altera a racionalização da vida no mundo Ocidental, porque na "medida em que as operações são racionais, toda ação individual das partes é baseada em cálculo." (WEBER, 1989, p. 5).

A ação econômica racional vale para as mais variadas manifestações do capitalismo Ocidental que preza pela busca racional do lucro. Tudo deve ter como princípio o balanço: "a previsão inicial no começo da empresa ou antes de qualquer decisão individual; o balanço final para verificação do lucro obtido" (WEBER, 1989, p. 5). Quando as ações são racionais tudo deve ser baseado no cálculo, por insignificante que seja a ação econômica de uma empresa ou de um indivíduo, tanto que Weber esclarece:

> Chamaremos de ação econômica 'capitalista' aquela que se basear na expectativa de lucro através da utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. Em última análise, a apropriação (formal e atual) do lucro segue seus preceitos específicos, e, (conquanto não se proibi-lo) não convém colocá-la na mesma categoria da ação orientada para a possibilidade de benefício na troca. Onde a apropriação capitalista é racionalmente efetuada, a ação correspondente é racionalmente calculada em termos de capital. Isto significa que ela se adapta a uma utilização planejada de recurso materiais ou pessoais, como meios de aquisição, de tal forma que, ao término de um período econômico, o balanço da empresa em termos monetários (ou, no caso dos bens financeiramente alienáveis) exceda o capital (cada vez mais, no caso da empresa permanente), isto é, o valor estimado dos meios materiais de produção utilizados para a aquisição na troca (WEBER, 1989, p. 5).

Acrescenta Weber:

> A inexistência de um cálculo realmente apurado, o fato de o procedimento ser guaardiãopura adivinhação, ou simples tradição e convenção, ocorre ainda hoje em toda forma de empresa capitalista em que as circunstâncias não exijam precisão absoluta. Esses fatos, entretanto, pouco afetam a racionalidade da aquisição capitalista (WEBER, 1989, p. 5-6).

Um aspecto singular do capitalismo ocidental são as empresas, em que o capitalismo Ocidental não se baseia na ânsia dos indivíduos para o lucro, mas em empresas capitalistas que calculam e tem uma vida duradoura. Weber ainda explicita:

o capitalismo e as empresas capitalistas, bem como certa racionalização capitalista, existiram em outras épocas e civilizações: China, Índia, Babilônia, Pérsia, Egito, Roma e outras, "contudo, o Ocidente desenvolveu uma gama de significados do capitalismo, e, o que lhe dá consistência – tipos, formas e direções – que antes nunca existiram em parte alguma" (WEBER, 1989, p. 6). No Ocidente, as empresas capitalistas têm uma feição própria, se distinguem das que existiram em outras culturas, porque a "organização racional do trabalho só vai ocorrer no Ocidente" (WEBER, 1989, p. 8).

O capitalismo não se baseia apenas nos meios técnicos, mas precisa de um sistema legal, por isso o direito e a administração fundados em estruturas racionais são transpostomistificas para o capitalismo Ocidental. Nesse sentido, é que Weber ressalta:

> Entre os fatores de importância incontestável, encontra-se as estruturas racionais do direito e da administração. Isto porque o moderno capitalismo racional baseia-se, não só nos meios técnicos de produção, como num determinado sistema legal e uma administração orientada por regras formais (WEBER, 1989, p. 10).

A verdade é que as estruturas administrativas racionais fundadas no direito racional também são premissas da particularidade do Capitalismo Ocidental. Sem o direito e administração racionais não seria possível desenvolver um capitalismo como no Ocidente. Tanto o direito quanto a administração foram de uma validade quase perfeita para o capitalismo Ocidental. Uma das circunstâncias que contribuíram para o desenvolvimento do direito e da administração racionais foram os interesses capitalistas. Porém, esta não foi a única causa para a ascensão do direito e da administração. Max Weber realça que as forças inteiramente diversas contribuíram para o desenvolvimento do direito e da administração racionais.

A interpretação racional da lei tem como base os conceitos formados rigorosamente. Esta é outra diferença básica da burocracia moderna. O princípio são as razões racionalmente formuladas, são conceitos tratados cientificamente. Assim, a igualdade perante a lei é o tipo clássico da compreensão racional do direito burocrático e formal, impessoal e desprovido de emoção. A burocracia moderna aparece em função da racionalização do direito, a participação da massa (fenômeno de massa), a centralização provocada pelas comunicações e concentração das empresas, extensão do domínio do Estado nas diversas atividades humanas, desenvolvimento da racionalização técnica. Tudo isso produto da economia monetária.

A racionalização dos vários aspectos da sociedade capitalista deve ser sempre relacionada com a economia, bem como a relação inversa que ocorre entre a racionalização da economia e sua influência no desenvolvimento da racionalização nos outros aspectos considerados: direito, trabalho, ciência, técnica, administração, escola, religião. Um exemplo de sociedade racionalizada é a sociedade americana. Na luta que travam para se desenvolver após sua independência em 1776, os americanos se organizam sob o lema do trabalho e esforço individual incessante – self-made man[61] - da utilidade, do comércio, do progresso significando o *american way of life*[62]. Consoante Ghisolf, essa conduta teve como suporte uma educação escolar voltada para a formação de uma mentalidade de alta disciplina para o trabalho ensinada pelo protestantismo[63], o que contribuiu para o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo nos Estados Unidos, conforme se constata nas palavras a seguir:

> Entre 1776 e 1861 foram fundados cerca de oitocentos colleges nos Estados Unidos [...] em sua maioria, instituições de natureza confessional/religiosa [que serviram] para a promoção da cidadania necessária à constituição da jovem república. Os cidadãos, ocupando o vasto território e na forma política adotada, devem estar capacitados para o exercício de certas atividades básicas: formar conselhos locais, eleger xerifes, juízes e prefeitos, organizar orçamentos públicos, participar de júris e, *é claro, ler os evangelhos* (GHISOLFI, 2004, p. 31).

Coerente com a tese weberiana do surgimento e do progresso do capitalismo (a partir de prática incorporada por alguns homens predispostos e predestinados aos negócios) percebe-se, no processo de instrução cultural do povo americano, a presença marcante do pensamento religioso organizado, em razão de que as primeiras universidades americanas surgiram vinculadas à igreja: "Inicialmente fundadas [as universidades] por grupos religiosos diversos (anglicanos, puritanos, batistas, presbiterianos, etc), já nos primeiros anos de colonização dos Estados Unidos (séculos XVII e XVIII)" (GHISOLFI, 2004, p. 29). Esse fato da história do povo americano reforça o argumento de Weber de que nas sociedades onde as ciências, o direito, a administração, foram obstruídos de se desenvolveram de forma racional, por causas espirituais, também condutas econômicas racionais sofrem a mesma resistência.

---

[61] Aquele que se faz por conta própria ou empreendedor.
[62] Modo de vida americano.
[63] De acordo com a Pesquisa Americana de Identificação Religiosa (PAIR/2008) 78% da população adulta americana é cristã, sendo que 51,3 desse total se identifica como protestante, 36% da população afirma frequentar os cultos no mínimo uma vez por semana e o Norte (onde primeiro se desenvolveu a indústria americana), é área de grande influência da Igreja Batista e menor porcentagem de católicos.

Acrescenta Weber que as forças religiosas e mágicas sempre tiveram um papel decisivo na formação da conduta dos indivíduos, bem como os deveres éticos delas derivados. Por esta razão Weber estava preocupado com o fenômeno religioso. Ele está preocupado em evidenciar a relação "entre o moderno ethos econômico e a ética racional do protestantismo ascético" (WEBER, 1989, p. 12).

No capitalismo moderno há uma separação da empresa da economia doméstica, bem como há uma contabilização racional. Só no capitalismo Ocidental existiu a separação jurídica dos bens do indivíduo dos bens da empresa. Essa realidade e o seu significado atual são exequíveis graças a um tipo especifico de organização técnica de trabalho, o trabalho livre, a qual Weber irá denominar de "organização capitalística do trabalho" (WEBER, 1989, p. 8). O significado da racionalização econômica encontra-se evidenciado na "organização do trabalho em moldes capitalistas" (WEBER, 1989, p. 8), sem esse tipo técnico de organização do trabalho o capitalismo Ocidental não teria adquirido o significado universal que tem.

O trabalho livre é uma das especificidades do capitalismo Ocidental, pois, o "cálculo exato – base de todos os demais – só é possível no plano do trabalho livre" (WEBER, 1989, p. 8) que tem relação com a estrutura social do capitalismo Ocidental, um fenômeno também peculiar: antes não existiam os conceitos de cidadão e burguesia. O próprio proletariado é uma manifestação peculiar do capitalismo Ocidental, uma vez que sem trabalho livre institucionalizado não há proletariado como classe. O conflito entre operário livre e empresário industrial é outra manifestação peculiar do capitalismo Ocidental. A forma de capitalismo que interessa a Weber é a do capitalismo ocidental por se desenvolver exclusivamente na sociedade moderna ocidental. É uma mentalidade econômica baseada no alto planejamento que encontra aceitação e identidade em determinada ética religiosa protestante. A racionalização (alto nível de intelectualização em todas as esferas da vida) é também uma singularidade do capitalismo ocidental, porém, sob condições normais ela propicia o planejamento consciente e livre para orientar as ações humanas, a ciência e organizar a vida de maneira previsível. Essa particularidade é o que permite ao homem agir livremente, uma espécie de agir moral kantiano. Todavia, para a teoria weberiana, na sociedade fundada sob a racionalização dois tipos de ação social racional conduzem os indivíduos: a ação social racional com relação aos fins e a ação social racional com relação aos valores, motivadas respectivamente pela ética da responsabilidade e pela ética da convicção. Na ação social racional o homem estabelece um fim e pondera racionalmente sobre os melhores

meios para a realização desse fim; a ética da responsabilidade leva em conta as forças em jogo, os outros, utilizando as leis estabelecidas julga o que é possível e as consequências dos seus atos para com os outros, o indivíduo opera a partir da racionalidade presente no mundo. Na ação social baseada em valores o homem toma suas decisões motivado por quaisquer valores (políticos, religiosos, estéticos); neste caso, o indivíduo está animado por um ideal, não importando as consequências que seus atos possam poduzir. Temos como exemplos o pacifista, o anarquista, o fascista. São dois tipos morais de condutas.

A força da racionalidade foi vivida, experienciada junto às forças e papeis que tiveram todas as religiões: cristianismo, islamismo, hinduísmo e outras. Entretanto, como chama a atenção Aron (2008, p. 504) "a racionalidade material na China e a racionalidade ritualista na Índia foram travas para o "desenvolvimento de uma economia capitalista". Aron revela que não consistia uma racionalidade científica como a que se desenvolveu e se universalizou no Ocidente:

> Weber demonstra que existe uma racionalidade nas religiões e nas sociedades, nas existências vividas e pensadas, que não é uma racionalidade científica, mas não deixa de ser uma atividade do espírito, uma dedução semi-racional, semipsicológica, a partir de princípios" (ARON, 2008, p. 505).

O mundo moderno, de acordo com Weber, é definido pela racionalização. Um processo que tomou forma específica diferenciada da original. Desse modo, ele procurou entender "o processo geral de racionalização de nossa vida completa" (LÖWITH, 2007) no mundo da vida humana ocidental, isto é, como destino das pessoas. Weber descreve da seguinte forma o mundo racionalizado:

> A burocracia tem caráter "racional": regras, meios, fins e objetivos dominam sua posição. Em toda parte a sua origem e sua divisão tiveram, até agora, resultados "revolucionários", num sentido especial, que ainda não foi discutido. É a mesma influência que o avanço do racionalismo teve em geral. A marcha da burocracia destruiu as estruturas de domínio que não tinham caráter racional, no sentido especial da palavra (WEBER, 1982, p. 282).

Neste momento, não nos interessa dar a "correta" significância da ideia de "destino" apresentada por Weber, mas podemos refletir sobre esse "destino", o qual submeteria as pessoas: em que medida ele se confundiria com uma predeterminação histórica? A direção do homem ocidental, independente dos acontecimentos históricos, seria sempre para a racionalização? Não haveria outra mentalidade, outro modo de

relação social? Não poderia ser o capitalismo o resultado de um episódio histórico de exploração do trabalho alheio? As diversas formas de aparição do capitalismo (capitalismo judeu, capitalismo na Idade Média, capitalismo moderno, de acordo com Weber), têm realmente fundamentos diferenciados?

A realidade que nos rodeia, na qual estamos situados é investigada por Weber como uma problemática específica: a racionalização. Fenômeno digno de ser conhecido e questionado na medida em que um modo de viver racional se torna "irracional" – a racionalização como maneira de conduzir a vida irracional. Segundo Löwith (2007), a racionalização tem máxima relevância na sociologia da religião, na doutrina da ciência, da política e de todo o sistema de Weber, mas principalmente por significar o caráter fundamental do modo de gerenciar a vida em geral.

Em que pese o racionalismo ter existido em outras culturas as mais diversas, o essencial é saber qual a particularidade específica do racionalismo ocidental. Este tem sido a causalidade do ethos econômico moderno e da ética racional do asceticismo protestante, além, do desenvolvimento das ciências. Todavia, Weber chama a atenção para o fato de que de os protestantes, como classes dirigentes ou como classes dirigidas, como maioria ou minoria, tendem empiricamente para um comportamento racional no âmbito econômico, fato não evidenciado entre os católicos[64]. Weber indica como hipótese, para explicação desse comportamento racionalizado, as ideias religiosas sob as quais foram educados. Nesse sentido, destaca Weber:

> O racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Onde elas foram obstruídas por obstáculos espirituais, o desenvolvimento de uma conduta econômica também tem encontrado uma séria resistência interna. Ora, as forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos de dever deles decorrentes, sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta. É com elas que se ocupam os estudos aqui reunidos e ordenados (WEBER, 1989, p. 11).

Trata-se de assimilar que não basta dominar a técnica e o direito, no exemplo em questão, para que a racionalização capitalista ocidental se desenvolva, é preciso que indivíduos incorporem uma conduta absolutamente regrada, regulada e sem aspectos emocionais para se erguer um ethos racional, ascético. Conduta esta que se desenvolve

[64] A este respeito basta ver o hábito da esmola estimulado e praticado pela igreja católica como caridade para agradar a Deus, ao passo que para os reformados o servir a Deus deve ocorrer pelo trabalho.
.

unicamente relacionada ao capitalismo ocidental. Na racionalização a vida disciplinada atua sobre um universo social, no qual as ações já não ocorrem espontaneamente sem finalidade prevista, sem previsibilidade. Os indivíduos planejam suas ações e agem na prática somente de acordo com elas, com fins a serem alcançados: a vida ascétca religiosa protestante. A associação entre a racionalização e o capitalismo Ocidental tem na sua essência a aparecimento do protestantismo enquanto um ethos que propicia o surgimento do capitalismo ocidental como destino cultural de um povo. É neste sentido que Löwith ressalta que o capitalismo weberiano consiste no destino da humanidade, de uma dominação racional:

> El capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder "pleno de destino" de la vida humana sólo porque él, por su parte, se desarrolló ya en los caminos de un "modo racional de conducir la vida". La "racionalidad", establecida como hilo rector del entendimiento no se diluye en ser racionalidad de *algo*, racionalidad de un *campo* específico (el cual, como "patrón", se extiende sobre los otros campos de la vida); sino que, *pese* a su procedimiento científico disciplinário (a la manera de una imputación reversible, causal, de "factores" determinados), esa racionalidad es entendida por Weber como una *totalidad originaria*, esto es, como la totalidad de una "forma de modelar económicamente y de "conducir la vida" condicionada en múltiples maneras pero particular, en resumen, como un *ethos* occidental. Ese *ethos direccionante* se manifiesta tanto en el "espíritu", del capitalismo – burguês -- como en el del protestantismo – burguês (LÖWITH, 2007, p. 55-56).

Em se tratando da origem da racionalidade, caso isto seja verdade, esta é encontrada a partir de uma motivação religiosa. O capitalismo, ao contrário, em seu sentido proeminentemente econômico é pouco provável para contribuir com a origem da racionalidade. É o modo racional religioso protestante de viver que propicia ao capitalismo erigir-se no sentido econômico, como poder dominante sobre a vida. Nos demais capitalismos há ausência de uma prática racional, inclusive, economicamente. Esta vida ascética religiosamente planejada está registrada nas frases a seguir:

> O homem é apenas um guardião dos bens que lhe foram confiados pela graça de Deus. Como um servo da Bíblia, deve prestar conta até o último centavo, não lhe sendo, pois, nem um pouco imaginável gastar o que quer que fosse sem uma finalidade que não a glória de Deus, mas apenas para a sua própria satisfação. [...] A ideia do dever do homem para com os bens que lhe foram confiados, aos quais se subordina como administrador, ou até como "máquina de ganhar dinheiro", estende-se com seu peso paralisante sobre toda a vida. Quanto maiores as posses, mais pesado será o sentimento de responsabilidade, se prevalecer a mentalidade ascética em conservá-los integralmente para a glória de Deus, ou em aumenta-los através de infatigável trabalho. A gênese desse tipo de vida remonta também, como tantos outros traços do moderno espírito capitalista, à Idade Média, mas foi só na ética do

> protestantismo ascético que ele encontrou seus fundamentos consistentes [...] (WEBER, 1989, p. 122).

Deve-se salientar que a racionalização universal é assegurada por um sistema de dependência total, forte o suficiente capaz de provocar uma disposição geral do homem para interioriza-la eticamente; uma inevitável inserção de cada indivíduo (na fábrica, na economia, na ciência). Na fábrica, por exemplo, há uma forte organização cooperativista, planejada dos cooperados, configurando-se na representação mais fiel do mundo administrado. Esse racionalismo em certa medida tem relação com a técnica, com o direito e administração, mas é "determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional" (WEBER, 1989, p. 11).

A prática racionalizada significa também, um status de liberdade uma vez que ele se libertou do mundo metafísico, encantado e idealizado. Assim, o combate à vida orientada metafisicamente, leva Weber à teorização da racionalização na empresa, nas organizações e instituições do Estado. O Estado, o parlamento e o partido político como hoje são só surgiram no Ocidente. Somente no Ocidente o Estado vai ter um direito racional, as leis e os funcionários especializados que o administram. É certo que os funcionários treinados existiram em outras culturas, contudo, no Ocidente, surgiu um tipo específico de funcionário treinado e especializado que é a base do Estado Moderno e da moderna economia Ocidental; esse funcionário é dependente das condições econômicas, políticas e técnicas de sua vida, são funcionários educados sob uma base técnica, comercial e submetidos a uma regra jurídica e que ocupam altos cargos na sociedade (WEBER, 1989, p. 3).

As críticas logo se revelam a estas ideias, pois, segundo Löwith (2007), Treitsche e Meinecke contrariam afirmando que a racionalidade em nada promove a liberdade do agir e pensar humanos, mas inibe a condição original criadora do homem. Weber se reportaria a uma sociedade mecanicista de meios e fins, de necessária causa-efeito. A incalculabilidade e a irracionabilidade constituiriam características de uma condução independente, sem regulação matemática: A incalculabilidade, e com ela, a irracionabilidade, seriam em si uma marca da atuação humana livre, em contraposição à calculabilidade dos sucessos na natureza. (LÖWITH, 2007, p. 58).

À teoria da pessoa livre, Weber responde que a liberdade criadora do homem só pode ser observada segundo um "juízo de valor" uma subjetividade da tomada de posição frente a um fato, em si insignificante. A racionalidade permite ações livres,

pois, à medida que são conscientes, os homens perseguem um fim consciente via meios adequados de acordo com a medida dos seus conhecimentos, bem como contraria um fazer ou conduta subordinados à pressão psíquica ou física, presente na "ética da convicção" (irracional) e indiferente às consequências dos atos. Esta concepção justificaria a irracionalidade do homem como elemento positivo.

Por fim, em concordância com Löwith, Weber considera que o fazer deve estar relacionado ao conhecimento das oportunidades a cada caso: "agir como pessoa livre significa, assim, agir de acordo com finalidades, isto é, agir em conformidade racional dos meios dados em relação ao fim pressuposto e, no entanto, lógica ou consequentemente". (LÖWITH, 2007, p. 60).

A compreensão da racionalização weberiana se fez necessária até o momento em razão do próximo tópico aludir a reificação segundo a acepção Lukacsiana. Sob esta perspectiva, a racionalização é premissa da reificação e do fetichismo social, tendo em vista que a subjetividade humana expressa e reproduz um comportamento similar ao funcionamento rigidamente controlado e planejado imposto na empresa, corroborando para a expansão da conduta racionalizada em toda a sociedade.

Sem embargo, Lukács ergue seus escritos sobre a reificação a partir da filosofia idealista hegeliana, da sociologia compreensiva de weberiana e do materialismo histórico-dialético marxiano[65]. No item a seguir, a reificação lukacsiana será externada pautando-se principalmente no texto *A reificação e a consciência de classe* no qual o problema é descrito em três etapas: a- O fenômeno da reificação; b- As antinomias do pensamento burguês; c- O ponto de vista do proletariado. No texto, o autor articula as citadas teorias para formular sua concepção de reificação ou consciência reificada. A chave para transpor a reificação será indicada somente na última parte do texto. Outra ressalva a ser clarificada é a opção do autor pela filosofia hegeliana ao explicar o fenômeno da reificação, em que pese ser esta uma categoria marxiana. Começaremos por propugnar a insuficiência da paridade entre o fetichismo e a reificação no pensamento lukacsiano.

---

[65] A reificação na sociedade burguesa, segundo Marx, tem por base a mercadoria, ambas, por sua vez, têm relação necessária com o dinheiro. A mistificação das relações sociais atinge seu ponto máximo no dinheiro e no fetichismo da mercadoria, ponto de partida para a reificação: "a força produtiva do trabalho social e suas formas particulares se apresentam então na qualidade de forças produtivas e formas do capital, do *trabalho materializado*, das condições materiais (objetivas) do trabalho – as quais, nessa forma independente, em face do trabalho vivo, se personificam no capitalista. Eis aí, mais uma vez, a relação pervertida, que, ao tratar do dinheiro, chamamos de *fetichismo*" (MARX, 1987, p. 385). Percebe-se, portanto, que a reificação se apoia em elemento absolutamente concreto, a saber: a degeneração do trabalho vivo em detrimento do trabalho morto.

2.2 – O fetichismo e a reificação como fenômenos semelhantes

Se pudéssemos definir em uma frase o que é a reificação segundo Lukács (e com toda certeza, não podemos, devido à complexidade com que o filósofo cuida do conceito), diríamos: é o processo no qual as relações objetivas e a consciência das pessoas estão encarcerados por normas, meios e fins predeterminados e calculados. Mas, estas palavras não explicam e apenas nos permitem identificar a preocupação de Lukàcs com a racionalização como uma adversidade própria da sociedade capitalista moderna porque a mercadoria, na forma universal, é, de fato, o problema central da economia capitalista. Há, portanto, uma conexão entre a mercadoria e a racionalização enquanto caminho que leva à reificação. Ao mesmo tempo, é indispensável compreendermos a função que desempenha a burocracia[66] na organização da sociedade capitalista ocidental moderna (nos moldes weberianos) e o fetichismo, segundo Lukàcs, para termos claro seu conceito de reificação. Qual a significância objetiva da burocracia na vida dos indivíduos na relação entre eles e na relação com o mundo? O que a burocracia acrescenta ao mundo do trabalho no capitalismo?

Em tese, a mercadoria é o centro da teoria lukacsiana da reificação. Por isso, ela afirma que a sociedade capitalista somente pode ser devidamente interpretada se a mercadoria for revelada, de maneira que qualquer problema e qualquer solução sempre se voltam para a mercadoria: "Só assim é possível descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa" (LUKÁCS, 1989, p. 97). O estudo sobre o capitalismo deve direcionar-se especialmente sobre dois problemas centrais: o fetichismo da mercadoria enquanto objetividade; a consciência e o comportamento do homem, aspecto subjetivo, diante da realidade da economia capitalista. A partir desta perspectiva, a reificação lukacsiana é a expressão de dois conceitos marxianos – o fetichismo da mercadoria e a reificação. Mas, em que pese Lukàcs interpretar a reificação marxiana respaldado na *Economia Política* e no *Capital* sua característica distintiva neste conceito o diferencia da reificação em Karl Marx

[66] A explicação sobre a burocracia, nesta parte do texto, se refere à compreensão lukacsiana da mesma, que é uma crítica contra a burocracia weberiana. Entretanto, versaremos sobre o tema intercalando as duas concepções, haja vista que para Max Weber a burocracia é um elemento real presente no capitalismo ocidental associada à organização e qualificação na empresa e na sociedade. Para Lukács, a burocracia é negativa.

porque para este os dois conceitos são problemas diferentes, situação que será aprofundada adiante.

Em vista disso, na reificação lukacsiana ambas as realidades estão relacionadas à estrutura mercantil do capitalismo, indicando os problemas de ordem ideológica do capitalismo e a sua decadência "moral", quer dizer, a falência no sentido lógico do projeto humanitário a que se propunha o capitalismo quando do seu surgimento: promover a libertação do homem das amarras barbarianas da escravidão, do atraso científico e do aprisionamento teocêntrico-cosmológico das ideias do mundo medievo. Lukács quer entender não apenas os problemas econômicos do capitalismo, mas, principalmente a resposta dos indivíduos a esses problemas que interferem diretamente em todos os campos da vida:

> Limitar-nus-emos a chamar a atenção para – pressupondo as análises econômicas de Marx – para as questões fundamentais que decorrem, por um lado, do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, por outro lado, do comportamento do sujeito que lhe está condenado (LUKÁCS, 1989, p. 98).

O capitalismo moderno tem inúmeros problemas. As relações mercantis de troca existiram em épocas bem anteriores, porém, no momento da vida social cujo modo de produção é o capitalismo, é que a mercadoria toma forma universal por que a relação mercantil também se universalizou. Esta universalização da mercadoria é o fator determinante gerador do traço fetichizante da mercadoria enquanto peculiar ao capitalismo moderno que, de acordo com Lukàcs, é o centro das questões a serem estudadas no capitalismo.

Há uma diferença marcante entre uma sociedade na qual a mercadoria é fruto da troca simples local, de sentido meramente necessário do ponto de vista econômico para aquelas comunidades e uma sociedade onde a mercadoria se faz presente como fator de dominação geral das relações sociais e do homem individualmente, ou seja, uma sociedade dominada pela necessidade de sobrevivência do mercado universal padronizado e arbitrário. Embora o filósofo não faça referência, um exemplo nos auxilia entender sua ideia: na agricultura de subsistência, caso análogo é a agricultura familiar, os membros da comunidade produzem no limite da capacidade produtiva da terra, da necessidade de sobrevivência e das forças individuais e coletivas do grupo. Neste caso, o princípio é a sobrevivência do grupo. O comércio em torno dessa produção agrícola é local e normalmente despretensioso quanto à exportação em grande escala, restrito, no máximo, às pequenas cidades vizinhas. Sem dúvida, o fato de serem pequenos

agricultores contribui para que o cultivo ocorra pela irrigação natural do solo sem o uso de agrotóxicos, o que, por outro lado, dá ao produto final uma durabilidade menor, necessitando de uma troca relativamente rápida conivente com a durabilidade do produto. Do ponto de vista subjetivo, esses indivíduos estabelecem valores simples de vida quanto ao vestuário, à tecnologia, à arquitetura de suas casas e inclusive, aos valores educacionais de seus filhos. Em geral, vivem a ética da tranquilidade, da vida simples sem grandes objetivos futuros, pois, o que de fato lhes interessa é viver o hoje e garantir uma segurança mínima aos seus dependentes.

Vimos nesta relação, ainda que demonstrada de forma genérica, uma conexão direta entre o trabalho e o indivíduo mediada pela troca na qual o aspecto qualitativo se destaca. Essa mesma realidade não pode ser visualizada, sob qualquer aspecto, na relação entre o grande produtor rural, o agronegócio, a terra e a produção. Um agente novo que surge é a separação do "produtor" – grande agropecuarista – com a manipulação em si da área produzida substituída pela eficiência tecnológica e pelo trabalhador/operário da indústria. Não estamos fazendo referência aqui ao setor médio da produção por nos interessar mesmo os dois polos de extremidade como símiles da troca nas comunidades antigas e a troca no capitalismo atual. Tão pouco, os citados exemplos são representações perfeitas dos estágios econômicos explicados, são apenas instrumentos que estimulam nossa imaginação na análise sobre o modo de representação da mercadoria a partir de uma realidade mais próxima a nossa: "Em que medida o tráfico mercantil e suas consequências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida, exterior como interior, da sociedade" (LUKÀCS, 1974, p. 98).

Quando Lukács assegura que a objetividade e a subjetividade (resultantes do fetichismo da mercadoria) encerram a deficiência principal do capitalismo moderno e sobre isto devemos atuar, está ratificando o postulado marxiano da *determinação do ser social sobre a consciência*. Devemos, por hora, guardar esta asserção, pois, à frente retomaremos a questão na própria teoria lukacsiana da reificação. Na forma simples de valor de uso a mercadoria expressa uma relação pessoal entre os trocadores e o produto do trabalho e uma necessidade imediata e direta entre a mercadoria e os trocadores. Nenhum mistério. Quando a mercadoria passa a ser sinônimo de troca entre comunidades (já evidenciando um gradativo desaparecimento do trabalho concreto), mas ainda é localizada, nesta circunstância se percebe uma relação relativamente forte com o valor de uso e o trabalho individual. Vale salientar que em qualquer contexto a mercadoria tem valor de uso para o possuidor final.

Entretanto, em algum momento (certamente este momento não é aleatório e sem razão) da história da organização econômica da humanidade a mercadoria perde esse caráter, se tornando excessiva e prestes a se distanciar do valor de uso direto, mostrando sua funcionalidade no valor de troca. O que define esse momento é o caráter permutável, equivalente e quantitativo dos produtos como expressão de um terceiro termo - o capital mercantil – que se põe entre o produtor e o consumidor, forma esta que avança no capitalismo moderno para a forma dinheiro. Enquanto processo histórico, essa nova forma da mercadoria somente pode ser compreendida vinculada ao crescimento populacional das comunidades, ao surgimento das sociedades, ao desenvolvimento da propriedade privada e do trabalho abstrato, para não dizer outros. Na medida em que a produção passa a ser centralizada e controlada pelos proprietários particulares, o mercado reflete essa relação social através da mercadoria produzida em média e grande escala – agora, ela é o carro-chefe, ela comanda e determina acima das interferências pessoais, pior ainda, o ato de comprar ou trocar é motivado por certa fascinação e cobiça pelo objeto, não importando sua utilidade prática. Ao mesmo tempo, indica uma situação cotidiana predominante, não um episódio. Lukàcs entendeu que a mercadoria só adquire sentido supremo quando se eleva à qualidade de universalidade quantitativa, e, também, quando domina ideologicamente a "consciência social", mesmo que esta consciência figure de modo invertido - imaginário social.

A mercadoria, assim traduzida, exprime duas dimensões: a objetiva e a dimensão subjetiva. A primeira dimensão diz respeito à relação dos objetos no mundo mercantil, ao comportamento mesmo dos produtos do trabalho humano que se faz exterior aos produtores. Reafirmando Marx ao falar da reificação, Lukàcs enfatiza a "autonomia" dos objetos na troca como se eles estabelecessem as normas da comercialização independente da interferência humana. A segunda dimensão está no âmbito da reflexão e do comportamento humano em face da "independência" aos objetos ou ao mundo dos objetos, do mercado, da mercadoria. Os sujeitos se transmutaram em expectadores do movimento que ocorre no mundo dos objetos; a autonomia dos objetos é tão real quanto imaginária na medida em que objetos inanimados e supra-humanos ordenam as ações humanas. Este é o mundo invertido e a existência reificada do proletariado segundo Lukács, até o momento em plena conformação com a reificação marxiana, como suas próprias palavras comprovam, ao citar Marx:

> Só neste contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire um significado decisivo, tanto para a evolução objetiva da sociedade como para a atitude dos homens em relação a ela, para a submissão da sua consciência às formas por que se exprime esta reificação, para as tentativas que aqueles levam a cabo no sentido de compreenderem este processo ou de se oporem aos seus efeitos destruidores, de se libertarem da servidão da <<segunda natureza>> assim surgida. Marx descreve o fenômeno fundamental da reificação nos seguintes termos: <<O caráter misterioso da forma mercantil consiste, pois, simplesmente, no fato de ela revelar aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como propriedades sociais naturais dessas coisas e, por conseguinte, também a relação social exterior a eles, relação entre objetos. Por este quiproquó, os produtos do trabalho tornam-se mercadorias, coisas suprassensíveis, se bem que sensíveis ou coisas sociais...e não é senão a relação social determinada dos próprios homens que para eles reveste aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas>> (LUKÁCS, 1989, p. 100).

Sob as ponderações feitas até o momento, a reificação é: 1- processo amplo que provém da mercadoria como categoria universal própria do capitalismo moderno; 2- processo que consiste em dupla extensão (objetiva e subjetiva); 3- pela extensão que engloba e pela dependência originária da mercadoria, é um processo que contém em si o fetichismo da mercadoria; 4- no âmbito subjetivo, a reificação atua como uma segunda natureza do homem em razão dos objetos ou coisas se contraporem como forças independentes e insuperáveis, quando estas são inquestionavelmente qualidades humanas. Nesta situação de realidades invertidas, a atividade do homem também fora objetivada.

É imprescindível ter bastante claro como o conceito de reificação é arquitetado nesta acepção. Lukàcs delineia o movimento histórico do trabalho e da mercadoria (até o momento em que esta se configura coisa geral que tudo compreende e em tudo penetra) como condicionantes da reificação. Esta forma moderna da mercadoria se desenvolve simultaneamente à transformação do trabalho individual utilitário a trabalho abstrato quantitativo (portanto, o autor não os classifica exatamente como antecedentes da reificação) promovendo o aparecimento da existência reificada do trabalhador[67] tanto com relação ao seu próprio trabalho, como ao mundo e aos demais seres humanos. O filósofo delimita as fases do desenvolvimento da atividade produtiva humana com o objetivo de chamar a atenção para o resultado último de todo o processo – a objetivação e a subjetivação como determinações da forma mercadoria universalizada. Nestas, se encontra a reificação: “A universalidade da forma mercantil condiciona, tanto no plano

[67] Marx (2008) faz essa mesma advertência acerca da alienação ou do trabalho dirigido sob as leis da produção capitalista. O trabalhador se estranha com sua própria atividade, já que ela não mais lhe pertence e se estranha também com os outros homens.

subjetivo como no plano objetivo, uma abstração do trabalho humano que se objetiva nas mercadorias" (LUKÀCS, 1989, p. 101).

O contínuo processo de objetivação do trabalho no capitalismo marca o nascedouro da perda de qualidades das propriedades humanas e individuais do trabalhador. Neste aspecto, algo determinante para Lukács é a introdução e o desenvolvimento da racionalização e da burocracia, duas questões explicam a importância que o filósofo concede à existência desses elementos: 1- a interpretação weberiana na qual a racionalização e a burocracia tipificam o moderno capitalismo ocidental – "A ordem estatal burocrática é especialmente importante: em seu aspecto mais racional, ela é precisamente característica do Estado moderno[68]" (WEBER, 1982, p. 102); 2- a racionalização intensifica a universalização da mercadoria. Portanto, precede à apreensão sobre a consciência reificada assimilar a ideia de racionalização, em razão de que a primeira (consciência reificada) é a manifestação subjetiva da internalização da segunda (racionalização). É neste esquema, no qual a racionalização ocupa centralidade, que a reificação e o fetichismo são interpretados como o mesmo fenômeno manifesto sob dois semblantes (objetivo e subjetivo).

A produção capitalista racionalizada desenvolve métodos e/ou técnicas de produção em grande escala auxiliando na objetivação e quantificação do trabalho e do trabalhador[69]. Convém lembrar que a reificação está diretamente voltada para a consciência, principalmente do trabalhador, ao menos em Lukàcs, o que o direciona para observar as condições concretas de realização do trabalho e suas consequências na estrutura ideológica do proletariado. Dois impactos negativos decorrem do emprego da racionalização na esfera da produção - a segmentação do trabalho e a introdução do cálculo de tempo de trabalho como tempo médio social de trabalho racionalizado em detrimento do trabalho humano útil concreto.

---

[68] Weber enfatiza a relação entre o Estado moderno, a racionalização e a burocracia no texto *A política como vocação*, assim como, esclarece a diferença entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade a qual orienta as pessoas a agirem pela razão, pelo senso de responsabilidade para com os outros, preocupando-se com a consequência dos atos cometidos e a prestação de contas dos resultados previsíveis dos atos cometidos. A ética da responsabilidade é, portanto, compatível com a sociedade moderna que faz uso da razão.

[69] Deve-se ter mente a insistente preocupação de Lukàcs, ao refletir sobre a reificação, com o trabalhador diante da objetivação que se impõe ao seu trabalho. Em Marx, esta inquietação se faz presente quando ele discute o trabalho alienado contra a alienação do espírito de Hegel. Cremos que aí está uma diferença conceitual entre os dois filósofos já que ambos expõem um só pensamento para questões diferentes: Lukàcs se refere à reificação, enquanto Marx, à alienação.

Como exemplos de aplicabilidade prática de técnicas que promovem o trabalho calculado, o taylorismo, o fordismo e o toyotismo[70] são bastante eficientes enquanto formas de organização do trabalho gerenciado cientificamente. São estratégias de controle, planejamento e organização do trabalho pensadas inicialmente para aumentar a produção nas grandes empresas capitalistas (no final do século XIX, início e meados do século XX). Essa forma de administração está pautada nos princípios da máxima eficiência produtiva (produzir o máximo no menor tempo possível), da alta especialidade (que nem sempre é sinônimo de qualificação, pois, é suficiente a formação e a qualificação de poucos homens para gerenciar e dirigir os trabalhadores para funções mecânicas nas linhas de produção), da implementação da burocracia e da hierarquia na empresa (com o objetivo de educar os trabalhadores para a ordem e a obediência, inclusive fora da empresa e na organização sindical), o controle excessivo do trabalho. Esses modelos de administração racionalizados atestam em tempo real a capacidade de adaptabilidade e flexibilidade evidentes do capitalismo[71] para superarem suas crises estruturais. Os sistemas organizacionais, concomitante ao produtivismo calculado, incentivam a primazia do consumo e a procura pelos altos salários (pagos aos funcionários mais qualificados). Todavia, até mesmo o consumo deveria ser objeto de planejamento para não escapar às necessidades da empresa no sentido de não interferir no potencial psicofísico dos trabalhadores para o máximo rendimento produtivo. Consoante Gramcsi, para que o fordismo tivesse êxito investiu em preceitos morais na esfera privada dos funcionários, regrando não apenas desde os hábitos cotidianos até a vida sexual:

> Deve-se destacar o relevo com que os industriais (especialmente Ford) se interessaram pelas relações sexuais dos seus dependentes e pela acomodação de suas famílias; a aparência do ‘puritanismo’ assumida por este interesse (como no caso do proibicionismo) não deve levar a avaliações erradas; a verdade é que não é possível desenvolver o novo tipo de homem solicitado pela racionalização da produção e do trabalho, enquanto o instinto sexual não for absolutamente regulamentado, não for também ele racionalizado (GRAMSCI, 1976, p. 392).

---

[70] Como nossa tese não é de sociologia, sociologia do trabalho, administração ou política, a passagem sobre o taylorismo, fordismo e toyotismo é registrada especialmente para identificar nestes modelos de gerenciamento do trabalho o fundamento racional que os sustenta, bem como, sua idealização e execução (não sem intenção) por grandes empresários capitalistas imperialistas. É incontestável as diferenças, embora sutis, existentes entre o taylorismo, fordismo e toyotismo, mas, não nos compete estudá-las. O pensar filosófico se volta aqui para o nexo lógico entre o princípio de racionalização, sua materialização (nestes modelos de organização do trabalho) e a reificação do proletariado agravada pela racionalização.

[71] Harvey (2011, p. 78).

Os tentáculos da racionalização[72] se generalizaram e se multiplicaram para além das técnicas de trabalho porque ela não é apenas uma técnica, é um princípio, uma mentalidade que o capitalismo ocidental filiou, acolheu e elegeu como prática de vida, conforme Weber (1989) assegurava. Aí se encontra a periculosidade da racionalização, ao ultrapassar o âmbito da produtividade ela dirige a vida funcional da empresa, do Estado e se estabelece com autoridade e poder coercitivo e moral de superestrutura ideológica incorporada paulatina e naturalmente pelos indivíduos como uma espécie de consciência geral social. Para Harvey (2011), o capitalismo evoluiu em poder econômico propiciando um mundo com condições materiais de vida desenvolvida (certamente nem todos participam igualmente dessas condições), quando comparado com sociedades e sistemas econômicos anteriores. Simultaneamente ao desenvolvimento alcançado, o capitalismo apresentou ao mundo as maiores degradações da história em termos ambientais, em extensão da pobreza, nos índices de violência comum, nas guerras com uso de tecnologias letais e uma brutal perda de consciência social - diversas formas de alienação e frustrações que terminam por petrificar as pessoas diante dessas realidades. Harvey (2011) enfatiza suas considerações no seu estudo sobre o capitalismo, mais precisamente no período de 2008, quando explodiu a crise imobiliária[73] nos Estados Unidos:

> A saga do capitalismo é cheia de paradoxos, por mais que a maioria dos tipos de teoria social – a teoria econômica em particular – não os leve de modo algum em consideração. Do lado negativo, temos não só a crises econômicas periódicas e muitas vezes localizadas que têm pontuado a evolução do capitalismo, incluindo as guerras mundiais intercapitalistas e interimperialistas, os problemas de degradação ambiental, a perda da

[72] A racionalização da civilização ocidental foi a única a dominar culturalmente e em todos os setores da vida social: no jurídico, nas ciências, na administração, na economia na mesma proporção. Por esta razão, somente ela é válida para a compreensão e formação do mundo ocidental (vide tópico 2.1, capítulo II), em conformidade com Weber (1989). Lukàcs (1989) aceita este conceito weberiano para explicar a reificação no mundo capitalista sem mencionar a classificação weberiana sobre as formas de racionalização.

[73] A bem da verdade, Harvey (2011, p. 13) defende este episódio como o estopim de uma nova época de crise cíclica capitalista, pós 1945 e 1970: "Algo sicistro começou a acontecer nos Estados Unidos em 2006. A taxa de despejos em áreas de baixa renda de cidades antigas, como Cleveland e Detroit, repentinamente explodiu. Contudo, as autoridades não deram atenção porque as pessoas afetadas eram de baixa renda, principalmente afro-americanos, imigrantes (hispânicos) ou mães solteiras. Foi somente em meados de 2007, quando a onda de despejos atingiu a classe média branca, nas áreas urbanas e suburbanas dos EUA [...] que as autoridades começaram a levar em consideração. Até o fim de 2007, quase 2 milhões de pessoas perderam suas casas e outros 4 milhões corriam o risco de ser despejados. Em janeiro de 2008, os bônus de Wall Street somaram 32 bilhões de dólares, apenas uma fração menor do que o total em 2007. Esta foi uma recompensa notável pela destruição do sistema financeiro mundial [...]Esta foi, sem dúvida, a mãe de todas as crises [crise de 2009 que caiu o modelo de industrialização baseado nas exportações]. No entanto, também deve ser vista como o auge de um padrão de crises financeiras que se tornaram mais frequentes e mais profundas ao longo dos anos, desde a última grande crise do capitalismo nos anos 1970 e início dos anos 1980".

> biodiversidade, a espiral da pobreza entre as populações em crescimento, o neocolonialismo, as graves crises de saúde pública, ***a abundância de alienações e exclusões sociais e as angústias da insegurança, violência e desejos não realizados***[74]**.** No lado positivo, alguns de nós vivemos em um mundo onde os padrões de vida material e o bem-estar nunca foram maiores, onde as viagens e as comunidades foram revolucionadas e as barreiras espaciais físicas (embora não sociais) das interações humanas foram reduzidas, onde os conhecimentos médicos e biomédicos oferecem para muitos uma vida mais longa, onde cidades enormes e espetaculares, que seguem se alastrando, foram construídas, onde o conhecimento prolifera, a esperança é eterna e tudo parece possível (da autoclonagem à viagem espacial) (HARVEY, 2011, p. 102). Grifo nosso.

A racionalização, a reificação e as desigualdades econômicas sociais são em si fenômenos *sui generis*, mas, a racionalização presente no capitalismo moderno, como afirma Lukàcs, agrava os demais acontecimentos posto que inibe neles sua condição sazonal, episódica e improvisada. Do ponto de vista da teoria marxista, há no capitalismo uma lógica inerente à sua organização e distribuição econômica que o proíbe de eliminar as desigualdades sociais de qualquer ordem, inclusive na relação entre trabalho e produto do trabalho. Ainda que, em exercício de pura imaginação, supuséssemos que a burguesia almeja a eliminação da exploração do trabalho, isto seria completamente incompatível com a sua própria sobrevivência enquanto classe social. O argumento que sustenta esta ideia é o do surgimento e desenvolvimento do capitalismo como produto da evolução e aperfeiçoamento histórico da expropriação do trabalho, da propriedade privada e da acumulação do capital.

Neste sentido muito particular, não há uma racionalidade enquanto um projeto devidamente planejado por alguns homens para explorar e reificar a humanidade. A este respeito, vale conferir a citação de Marx na qual evidencia que no capital existe uma lei geral de acumulação que impulsiona sua organização:

> A lei da produção capitalista, que serve de base à pretensa lei natural da população, reduz-se simplesmente ao seguinte: a relação entre capital, acumulação e salários é apenas a relação entre o trabalho gratuito que se transforma em capital e o trabalho adicional necessário para por em movimento esse capital suplementar. Não é de modo nenhum uma relação entre duas grandezas independentes entre si, de um lado a magnitude do capital, do outro, o número dos trabalhadores; em última análise, é apenas a relação entre trabalho não pago e trabalho pago da mesma população trabalhadora. Se cresce a quantidade do trabalho gratuito fornecido pela classe trabalhadora e acumulado pela classe capitalista, com velocidade

[74] Diversos filósofos contemporâneos se afligiram com os efeitos que as exigências desenfreadas do capitalismo poderiam provocar na consciência do indivíduo e particularmente nas situações mais íntimas, dos desejos e instintos reprimidos à própria sexualidade, leia-se Fromm (1976, p. 252) e Gabel (1979, p. 250-255).

> bastante que só possa transformar-se em capital com um acréscimo extraordinário de trabalho pago, haverá então uma elevação de salário e, não se alterando as demais condições, decrescerá proporcionalmente o trabalho não pago. Mas, quando esse decréscimo atinge o ponto em que o capital não obtém mais em proporção normal o trabalho excedente que o alimenta, opera-se uma reação: capitaliza-se parte menor da renda, a acumulação enfraquece e surge uma pressão contra o movimento ascensional dos salários. A elevação do preço do trabalho fica, portanto, confinada em limites que mantêm intactos os fundamentos do sistema capitalista e asseguram sua reprodução em escala crescente. *A lei da acumulação capitalista, mistificada em lei natural*, na realidade só significa que sua natureza exclui todo decréscimo do grau de exploração do trabalho ou toda elevação do preço do trabalho que possam comprometer seriamente a *reprodução contínua da relação capitalista e sua reprodução em escala sempre ampliada.* E tem de ser assim num modo de produção em que o trabalhador existe para as necessidades de expansão dos valores existentes, ao invés de a riqueza material existir para as necessidades de desenvolvimento do trabalhador**. *Na religião, o ser humano é dominado por criações de seu próprio cérebro; analogamente, na produção capitalista, ele é subjugado pelos produtos de suas próprias mãos.*** (MARX, 1987, p. 721). Grifo nosso.

Se anterior ao capitalismo não está claro nenhum sintoma de racionalidade, esta só pode ser encontrada especificamente a partir do surgimento do trabalho abstrato enquanto trabalho quantificado, baseado no cálculo racional de hora média de trabalho geral social produtivo de quantia objetivada e não paga - mais valia. Este é o princípio que norteia o capitalismo moderno ao implementar técnicas de produtividade e administração empresarial e do trabalho. A calculabilidade imposta à produção recai diretamente sobre o trabalhador que é obrigado a exercer suas atividades conforme exigências de um ente exterior, poderoso, porém, invisível à sua consciência imediata: o capital, como a citação acima afirma.

A racionalização na sociedade capitalista toma forma concreta proporcionalmente à defecção do trabalho individual útil e ao valor de uso de seu produto. Porém, não como princípio. O empreendimento do conteúdo racionalizante necessita, para se consumar, da especialização em todos os setores da produção em grau bastante desenvolvido de modo a quebrar a cadeia organizativa produtiva do trabalho integral. O sucesso da expansão da racionalização logra êxito com o conhecimento sobre cada setor produtivo. A operacionalização da racionalização é a fase última de uma complexa ideia que deve obrigatoriamente ser aclarada para chegar ao pleno entendimento sobre a reificação, de acordo com Lukàcs:

> Para nós, o mais importante é o princípio que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na possibilidade do cálculo. As modificações decisivas que assim se operam sobre o sujeito e o objeto do

> processo econômico são as seguintes: primeiramente, para poder calcular o processo de trabalho, é necessário romper com a unidade orgânica irracional, sempre qualitativamente condicionada, do próprio produto. Só é possível chegar à racionalização, no sentido de uma previsão e de um cálculo progressivamente mais exato de todos os resultados a atingir, através da decomposição extremamente precisa de cada conjunto complexo de seus elementos, através do estudo das leis parciais específicas da sua produção. A racionalização deve, pois, por um lado, acabar com a produção orgânica de produtos completos baseada na amálgama tradicional de experiências concretas do trabalho: a racionalização é impensável sem a especialização. O produto que forma uma unidade como objeto do processo de trabalho desaparece. O processo transforma-se na associação objetiva de sistemas parciais relacionados cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, os quais devem, necessariamente, aparecer como contingentes uns em relação aos outros. A decomposição racional, pelo cálculo, do processo de trabalho, elimina a necessidade orgânica das operações parciais reciprocamente relacionadas e congregadas no produto em uma unidade. ***A unidade do produto como mercadoria não coincide já com a sua unidade como valor de uso*** (LUKÀCS, 1989, p. 103). Grifo nosso.

Anteriormente mostramos que a racionalização é considerada inevitável para Weber já que ele a compreende como instrumento símbolo da sociedade moderna ocidental em direção ao seu destino[75]. Pelo método weberiano os fenômenos são observados objetivamente, a racionalização é descrita na perspectiva em que o cientista a observou como traço peculiar da moderna sociedade capitalista. Não obstante, a defesa weberiana de uma "ética da responsabilidade" (enquanto conduta racional que permite previsibilidade das consequências futuras por ordem de ações egoístas baseadas na convicção) leva ao raciocínio de que a racionalização é benéfica dentro dos limites da responsabilidade.

Para Lukàcs (1989) o efeito desse princípio é funesto, drástico e lesivo visto que ele é responsável, se não pelo surgimento, pelo agravamento da reificação. A racionalização fragmenta o trabalho integrado separando produtor e produção; em seguida, fragmenta o sujeito, sua consciência, ao separá-lo do seu objeto de trabalho; por fim, a racionalização chega à classe proletária degenerando ainda mais o processo de alienação sofrido por esta última. Sob todas as condições, a racionalização se afirmou sobre a submissão e asfixiamento da consciência livre dos homens e do proletariado que se iludem com a nova realidade na esfera produtiva.

A fantasia sobre a racionalização reside nas propriedades particulares humanas do trabalhador se tornarem cada vez mais simples, secundárias e abstratas no processo de trabalho. As funções exercidas exclusivamente pelos trabalhadores são reduzidas em

[75] Vide tópico 2.1, deste capítulo.

detrimento da implementação da tecnologia, por um lado, e por outro, porque o cálculo racional planejado determina e regula a produção na medida em que para a empresa capitalista o trabalhador é comparado a uma máquina como qualquer outra. As falhas e deficiências da produção são vistas como erros de cálculo e planejamento que podem ser corrigidos – "as propriedades e particularidades humanas aparecem cada vez mais como *simples fontes de erro* [...] destas leis abstratas" (LUKACS, 1989, p. 103). A ilusão a que se reporta o filósofo, consequente da racionalização, significa que em face de toda a mecanização e planejamento implementados no processo da atividade produtiva do trabalhador, este não é concebido como agente do processo de trabalho. Ao contrário, ele é percebido tão somente como apêndice de um sistema mecânico que funciona independente de sua existência; uma comparação semelhante pode ser a de uma peça que falha no conjunto de uma engrenagem no qual ela pode tanto ser substituída como consertada sem que todo o sistema seja comprometido definitivamente.

A racionalização, nesta acepção, é um processo que de fato se impõe porque ela subjuga e domina o trabalhador, independente da sua vontade, quanto maior é a presença da racionalização e mecanização no trabalho. À medida que esses instrumentos avançam sobre o trabalhador ele perde sua capacidade de realizar as atividades conscientes para desempenhar uma função meramente *contemplativa*, repetitiva e não criativa. O ato contemplativo aqui nada tem de positivo para o caráter humano, como o era para os gregos. Isto por que, sem se dar conta, o trabalhador segue conformado com esse poder exterior regulado por leis abstratas que o impedem de exercer a faculdade espiritual de conhecimento.

Neste quadro de drásticas consequências da racionalização, encontra-se a relação qualidade/quantidade, tempo/espaço. Ao trabalho racionalizado importa primordialmente a quantidade e o tempo como determinantes no processo produtivo. Todavia, o homem delimitado pela quantidade e pelo tempo como realidades distantes e sem relação com as necessidades humanas, isto é, se essas categorias são organizadas simplesmente em função da produtividade é esta realidade que será percebida pelo homem. No interior de sua consciência prevalecem a noção de tempo baseada na hora de trabalho realizado e a quantidade do que produz. Nesta situação, a vida é conduzida simplesmente para o tempo trabalho. Pelo aspecto excessivamente mecanizado, padronizado, rotineiro e forçoso (em termos de quantidade produtiva e horas de trabalho) do trabalho, proveniente da racionalização, perde sua capacidade de atividade

prazerosa, artística, qualificada. As funções produtivas ou os trabalhos realizados sob a delimitação da exatidão racionalizada são trabalhos reificados, trabalhos meramente quantificados e abstratos, estragados, podres, apesar de sofisticados cientificamente.

Considerando que o trabalho racionalizado é trabalho separado do seu criador e do seu valor de uso original, considerando que ele não é a expressão da relação livre entre o homem e a natureza e que sua finalidade é ser mercadoria, é correto afirmar a consequente nulidade da existência humana, visto que o trabalhador diante da máquina, das leis abstratas e das normas administrativas se assemelha a um títere porque sua ocupação se resume a executar funções automatizadas e instintivas as quais dispensam atos conscientes. Da conexão entre o trabalhador e o produto do trabalho no capitalismo ou trabalho/capital a personalidade humana vai se definindo como naturalmente submissa. Mais grave é isto ser socialmente imperceptível (no plano da percepção imediata e generalizada), a submissão ao trabalho racionalizado/reificado é aceita como algo que sempre existiu independente da vontade humana: nesta circunstância, a aparência tanto revela, quanto nega a essência: revela uma essência – a essência do trabalho abstrato no capitalismo, da mercadoria universal e da subjetividade humana reificada. Ao mesmo tempo, nega outra essência – a peculiaridade criadora da espécie humana, o sentido ontológico[76] da reificação[77].

> O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem, - quaisquer que sejam as formas de sociedade, - é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza e, portanto, de manter a vida humana (MARX, 1987 a, p. 50).

---

[76] Para os que desejam estudar este fenômeno, indicamos o filósofo Georg Lukács em razão de que a "ontologia do ser social" é uma tese legitimamente lukacsiana desenvolvida a partir dos anos 1930, fase na qual Lukács inicia suas obras da "maturidade", principalmente a *Estética* e *Para uma Ontologia do ser social*.

[77] Uma breve demonstração de um curto momento (na obra marxiana, em época da juventude) onde Marx menciona uma problemática lógico-gnosiológica: "Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vacuas tautologias – por ejemplo, la prueba ontológica sólo querría decir esto: "lo que yo me represento realmente (realiter) es uma representación real para mi", actua sobre mí y en este sentido poseen todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos una existencia real. ¿Acaso no dominaba Moloc? ¿Tampoco aqui disse nada la Crítica de Kant? Si alguien se representa posseer cien táleros y esta representación no es algo caprichoso, subjetivo, si creen en ella, los cien táleros imaginários tendran para él el mismo valor que cien táleros reales. Por ejemplo, contraerá deudas en su imaginación, actuará como toda la humanidad que contrae deudas con sus dioses" (MARX, 1987c, p. 69). De acordo com Lukács (1979), deve-se registrar nessa etapa do marxismo, mesmo que incipientemente, o despertar para a relação entre a realidade social e o ser. Contudo, o que deve ser extraído dessa passagem é a dialética epistemológica que fundamentará a teoria marxiana.

O trabalho é a categoria através da qual o homem se distingue da natureza, se define como espécie e desenvolve sua consciência de ser social, de ser histórico. Apoiando-se em Marx, Lukàcs adverte sobre o valor estritamente econômico atribuído ao homem a partir do trabalho racionalizado, para o qual a relevância não está no espírito humano, na sua virtude ou na sua inteligência e sim, no quanto a força física humana pode produzir. A validade é calculada pela fórmula HM (homem) = 1 hr de T (trabalho) de outro HM por 1hr. Assim, o homem é equiparado a uma grandeza matemática equivalente a outra grandeza física "tempo" cuja equação deve apresentar como produto "a máxima produção com a máxima eficiência no menor tempo possível". Na produção capitalista, vale a notória máxima de Benjamin Franklin: "Lembre-se que tempo é dinheiro!". Lukàcs chega à conclusão que a racionalização desintegra a produção orgânica de conjunto pela especialização, quebra a unidade entre os trabalhadores isolando-os uns dos outros, separa o sujeito do trabalho, estendendo essa desagregação entre homem e trabalho à subjetividade humana que igualmente não se percebe no mundo como homem de plenas capacidades. Em consonância com a racionalização, o homem é um acessório dele mesmo enquanto espécie; ele é um ser mecanizado, objetivado que não pode desenvolver para o mundo todo o seu potencial criativo.

Marx, nos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844, denominou que esse homem fracionado, cujas habilidades e predisposições intelectivas e práticas foram separadas, como indivíduo mutilado devido o trabalho alienado adotado pelo capitalismo, referida forma de trabalho aliena o homem diretamente nas funções produtivas, bem como implica no seu comportamento perante sua própria espécie e a natureza física. Por conseguinte, o filósofo ratifica que a alienação do trabalho direciona o homem para a perda da *vida genérica*:

> A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou geral. [No entanto,] a propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, *utilizado* por nós. Se bem que a propriedade privada concebe, por sua vez, todas essas efetivações imediatas da posse apenas como *meios de subsistência*, e a vida, à qual elas servem de meios, é a *vida da propriedade privada*, o trabalho e a capitalização (MARX, 1974, p. 16-17).

Isso nos leva a refletir sobre o *trabalho racionalizado* que objetiva o homem e o *trabalho alienado* que também objetiva o homem em detrimento de suas potencialidades se são teses contrárias ou simplesmente apresentações diferentes sobre o mesmo problema.

Em respeito a nossa hipótese, mantemos a ideia de que o homem está alienado em ambas as situações, todavia, as condições de trabalho impostas pelo capitalismo não devem ser explicadas exclusivamente pela racionalização. Esta é apenas um tipo de gerenciamento eventual e necessário do trabalho na produção capitalista moderna que (por força de obrigação inerente à sua lógica) se refaz a cada crise de superprodução. Ademais, no Capital, Livro 1, volume I, capítulo XIII, páginas 459-560, Marx adverte que o progresso tecnológico no capitalismo é utilizado para reduzir a participação humana na produtividade e os custos com o trabalho, pois, a tecnologia na sociedade capitalista não é posta a favor do homem trabalhador – quanto mais tecnologia mais precarização da força humana de trabalho.

Em acordo com o exposto, a própria crítica lukacsiana à racionalização explicita o aspecto destrutivo da racionalização sobre o trabalho humano em razão da especialização técnico-científica em todas as esferas da vida no capitalismo moderno ocidental. Ele aprofunda ainda mais sua crítica quando deixa claro que o desmonte do trabalho integrado e a alta tecnização, provenientes da racionalização, só existem na empresa porque já estão anteriormente presentes na sociedade. Quando Lukàcs, em *História e Consciência de Classe*, investiga a reificação do proletariado enfatiza principalmente que a mecanização impele os trabalhadores para o isolamento uns em ralação aos outros e que a unidade mantida na empresa é fundada simplesmente por leis abstratas do sistema de trabalho. E, embora o trabalho coletivo (ou de massa) tenha existido em sociedades pré-capitalistas, a exemplo da mão de obra escrava no Egito antigo na construção das pirâmides, submetido à dura opressão, essa massa escravocrata não retratava o modo de produção natural predominante na sociedade, por esse motivo, o trabalho escravo não poderia figurar como destino da humanidade. Todavia, o capitalismo, ao introduzir o *trabalho livre*, converteu o trabalho em uma mercadoria universal, indicando a realidade do proletariado como o porvir de toda a sociedade, o que Lukàcs denomina de destino:

> Com a universalidade da categoria mercantil, esta relação altera-se radical e quantitativamente. O destino do operário passa a ser o destino geral de toda a sociedade, uma vez que a generalização desse destino é a condição necessária

> para que o processo de trabalho nas empresas se modele segundo esta norma, pois a mecanização racional do processo de trabalho só se torna possível com o aparecimento do <trabalhador livre>, em condições de vender livremente no mercado a sua força de trabalho como mercadoria que lhe <pertence>, como coisa que ele <possui> (LUKÀCS, 1989, p. 105).

O objetivo do autor é mostrar que nas sociedades pré-capitalistas a relação predominante era a relação entre pessoas; os objetos correspondiam às suas necessidades – não eram relações entre coisas. A instituição e universalização da mecanização, da racionalização, do cálculo racional se generalizaram em todas as esferas da vida ocidental moderna de tal maneira que a necessidade a ser satisfeita é a necessidade do mercado via a padronização dos produtos. Como consequência drástica dessa completa objetivação o homem moderno se individualizou perdendo seu sentimento comunitário, criando as perfeitas condições de surgimento do trabalho livre.

Os objetos (materiais necessários à realização e satisfação de diversos anseios da espécie humana) na sociedade racionalizada se distanciaram da real necessidade das pessoas bem como, sua aquisição, ou melhor, ter ou não ter os objetos depende do cálculo racional que os lança no mercado. Nem a necessidade efetiva, nem a vontade livre do indivíduo motivam suas ações quanto ao querer ou não as coisas; tudo depende do cálculo racional, da mercadoria os quais sentenciam que a vida prática deve estar condicionada a uma espécie de movimento de rotação da mercadoria – *o movimento das mercadorias no mercado.* O aparecimento do trabalhador livre "coincide" com o cálculo racional da produção mercadológica capitalista tendo em vista que a referida racionalidade é a representação da separação entre os indivíduos e seus produtos, da troca com vistas ao lucro, pois, o trabalho livre significa o isolamento do trabalhador e o fracionamento de um trabalho coletivo, porém, individual no qual cada um faz apenas uma parte do todo.

Esse processo não é irrelevante, ao contrário, ele revela o homem atomizado e a submissão da consciência humana ao mundo racionalizado. Entretanto, essa submissão é a reverberação subjetiva das leis abstratas da produção capitalista - é a consciência reificada, uma realidade aparente aceita como verdadeira. E, pela proporção universalizante que tomaram a racionalidade e a mercadoria, toda a humanidade destina-se, a partir de então, ao porvir do trabalhador de meros indivíduos espedaçados que não se veem de forma integral. Como é possível o homem se enxergar como um ser integrado quando a prática lhe impele ao ínfimo uso de suas capacidades cognitivas, psicológicas e morais?

> É claro que o isolamento e a atomização assim gerados não passam de aparência. O movimento da mercadoria no mercado, a instituição do seu valor, numa palavra, o enquadramento real de todo o cálculo racional[78], não só se encontram sujeitos a leis rigorosas, como pressupõem uma rigorosa adequação de todo o devir às leis, pois constituem o fundamento mesmo do cálculo. A atomização do indivíduo não é, portanto, mais que *o reflexo na consciência* do facto de as <leis naturais> da produção capitalista terem alastrado até cobrirem o conjunto das manifestações vitais da sociedade e de, pela primeira vez na história, toda a sociedade estar submetida (ou tender, a estar submetida) a um processo econômico unitário, de o destino de todos os membros da sociedade ser movido por leis que formam uma unidade (LUKÀCS, 1989, p. 106).

A unidade e/ou uniformidade como forma de ordenação do trabalho e da sociedade capitalista moderna são negativos aos indivíduos na medida em que inibe sua liberdade de ação e a liberdade subjetiva, em contraposição à organização nas sociedades pré-capitalistas, nas quais as trocas se davam diretamente pelos trocadores com vistas às suas carências e indispensabilidades. Para o filósofo, o isolamento do homem é real, primeiro, por que afasta a troca dos homens, considerando que os produtos a serem trocados nem lhes pertencem nem são de sua fabricação, são apenas meios para um determinado fim; segundo, por que na prática o trabalho coletivo na empresa capitalista, bem como a mercantilização, são uma necessidade desse modo de produção. Porém, devido às pessoas conceberem em suas consciências as leis da produção capitalista como leis que sempre existiram, a segregação a qual está posta o homem nesta sociedade configura como uma ficção. O paradoxo é que esta ficção aparece como real. As leis da produção capitalista são as mesmas que dão vida às coisas em detrimento da capacidade humana de agir sobre o movimento das coisas na vida – eis o processo de desumanização enquanto porvir de toda a sociedade quando esta transforma o trabalho em mercadoria, objetivando-o em ralação a quem o efetua.

Embora não componha esta parte do trabalho, devemos registrar essa controvérsia entre o trabalho alienado e o trabalho racionalizado, incorporados respectivamente por Marx[79] e Lukàcs. Entendemos que ambos os conceitos manifestam

---

[78] Lukàcs está aí apenas reafirmando o pensamento weberiano quando este observa que "o destino da moderna civilização capitalista ocidental é a racionalização e a intelectualização". A diferença se dá no teor ideológico e nos métodos: assim como para Gramsch o "príncipe moderno" é o partido, para Lukács o destino da sociedade moderna é a racionalização que mercantiliza todas as coisas.

[79] Infere-se do trabalho alienado sequelas ou determinações semelhantes ao trabalho racionalizado: "A exteriorização (Entäusserung) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (äussern), mas [...], que existe fora dele (ausser ihm), independente dele e estranha a ele[...]"(MARX, 2008, p. 81); "Em consequência da racionalização do processo de trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem [...] como

os mesmos aspectos e as mesmas nuances. As causas são divergentes na medida em que a racionalização moderna (enquanto princípio relacionado à formação da moderna civilização e do capitalismo ocidental) contradiz a origem do capitalismo, segundo o marxismo. Essa diferença, entretanto, será elucidada tão somente no final do capítulo por está associada diretamente à nossa hipótese. Por hora, o leitor pode observar que o trabalho alienado retrata a perda e a transferência dos poderes humanos para entes exteriores ao homem, levando ao seu estranhamento. A crítica lukacsiana à racionalização é absolutamente válida se não for confundida com o conceito de trabalho alienado.

Descrevemos o aspecto objetivo da reificação como parte do processo de racionalização identificado na teoria lukacasiana. Esta objetivação, a mercadoria, as condições concretas de trabalho e a mecanização deste são decorrentes da racionalização presente no mundo do trabalho capitalista, objetivação essa que ultrapassa o ambiente de trabalho e a consciência do proletariado, determinando e se externando no comportamento prático dos indivíduos.

Como parte de uma observação mais minuciosa, fica evidente a proximidade entre as análises weberianas e lukacasianas uma vez que Lukàcs adota ideias fundamentais de Weber como destino, burocracia, racionalização, formas puras, conceitos imprescindíveis na interpretação weberiana de capitalismo, o qual é antes de tudo uma mentalidade, um ethos (incorporados especialmente por alguns homens rigidamente disciplinados, como os protestantes), um fato histórico singular que se desenvolveu exclusivamente no mundo ocidental moderno. Não é possível entender o capitalismo segundo Weber abstraído dos citados elementos que são partes integrantes do seu corpo teórico. Lukàcas, ao formular sobre a reificação não se desprendeu por completo da influência weberiana, a despeito da sua inegável postura em defesa do socialismo científico.

Devemos, porém, refletir: em que medida é possível clarificar a reificação marxiana tendo por base o capitalismo como ethos? A reificação marxiana é uma condição real e existencial representada pela inversão de papeis entre as pessoas e as coisas quando do aparecimento da transformação do dinheiro em capital. Por trás dessa relação encontra-se obscurecido um longo processo histórico-econômico de forças

---

simples fontes de erro [...] O homem não aparece, nem objetivamente, nem no seu comportamento, em relação ao processo de trabalho como verdadeiro portador deste processo, está incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que encontra pela frente, acabado e a funcionar em total independência relativamente a ele, a cujas leis de se submeter”(LUKÁCS, 1989, p. 103).

políticas sociais opressoras, dominadoras. Neste sentido, o capitalismo não pode ser o desenvolvimento de uma conduta moral, nem tão pouco um destino inexplicável da civilização moderna ocidental. Se assim o concebemos, somos obrigados a aceitar que o capitalismo surgiu e se expandiu pacificamente sem uso da força, sem expropriação do trabalho, sem propriedade privada e que sua única deficiência é a dominação racionalizante e técnica. Da mesma maneira, a superação da humanidade moderna à racionalização deve ser direcionada para a tomada de consciência sobre seu destino, adotando uma ação que leve em consideração a articulação entre a racionalização e a liberdade do ser humano de decidir e agir.

Esta solução, idealizada a partir de uma perspectiva weberiana, implica diversos questionamentos acerca da teoria marxiana e da teoria marxista de Lukàcs: se por um lado não se pode negar a racionalização adjunta do capitalismo, por outro, admiti-la como mentora da reificação significa anular a argumentação marxiana sobre o capitalismo enquanto processo de acumulação histórico do capital, sua superação pela via revolucionária e a substituição da economia de mercado pela economia comunitária, dado que a reificação marxiana representa a completa separação do homem para com seu trabalho e a consequente imponência das coisas em detrimento das capacidades humanas.

Ao mesmo tempo em que Lukács ratifica a reificação marxiana ele parece querer adequá-la a termos weberianos os quais fazem parte de um contexto conceitual antagônico. Ademais, o filósofo deixa transparecer semelhança entre a alienação, o fetichismo da mercadoria e a reificação como se eles fossem iguais ou constituíssem faces diferentes de uma mesma *consciência reificada*. Em passagem anterior já descrevemos as palavras de Lukàcs corroborando esta tríplice identidade conceitual. Longe de desejar tirar o mérito de seu profundo e original trabalho no qual interpreta a reificação marxiana, o problema é que a aplicação de conceitos pautados por teorias contrárias acerca do mesmo fenômeno confere à reificação lukacsiana um emaranhado teórico que impõe, pela sua natureza confusa, muita dificuldade para inferir sua ideia de reificação, inclusive, em inúmeros momentos, se tem a impressão de ser a racionalização o principal objeto analisado (no capítulo *A reificação e a consciência do proletariado*), além de núcleo e alicerce do capitalismo moderno, impelindo toda a sociedade à consciência reificada. Reformulando, praticamente Lukács demonstra concordar com Weber que a racionalização moderna é o elemento responsável por esta condição a que está submetida a sociedade moderna – e que Lukács a equipara com a

reificação. Segue abaixo transcrição de trecho o qual evidencia a valorização de Lukàcs à analise weberiana, ressaltando a racionalização e a burocracia comuns no Estado e na empresa:

> Assim, a evolução capitalista criou um Direito estruturalmente adaptado à sua estrutura, um Estado correspondente, etc. A semelhança estrutural é efetivamente tão grande, que todos os historiadores do capitalismo moderno que viram realmente claro tiveram que o constatar. É assim que, como segue, Max Weber descreve o princípio fundamental desta evolução: <Ambos são, pelo contrário, da mesma espécie na sua essência fundamental. O Estado moderno, de um ponto de vista sociológico, é uma <empresa> idêntica a uma fábrica: é justamente o que ele tem de historicamente específico. As relações de dominação na empresa estão também, em ambos os casos, submetidas a condições da mesma espécie. Max Weber acrescenta também, e com muito acerto, a razão e o significado social deste fenômeno: <Interiormente, a empresa capitalista moderna assenta sobretudo no *cálculo*. Para existir, tem necessidade de uma justiça e de uma administração cujo funcionamento possa ser também, em princípio, *racionalmente calculado* segundo sólidas regras gerais, tal como se calcula o trabalho previsível efetuado por uma *máquina* [...] O que, em oposição com as formas muito antigas da aquisição capitalista, é específico do capitalismo *moderno*, a *organização* estritamente racional do *trabalho* no plano de uma *técnica racional*, não apareceu *em parte nenhuma* no seio de realidades estáticas construídas de forma também irracional, nem podia aparecer> (LUKÀCS, 1989, p. 110).

Não faz parte de nosso objeto de estudo refletir ou criticar o pensamento weberiano, mas, na medida em que Lukàcs é um dos principais expoentes da filosofia marxista contemporânea a escrever sobre a reificação, e esta por sua vez, baseia-se na no pensamento sociológico weberiano, é preciso conhecer minimamente as raízes intelectuais que justificam seu conceito de reificação.

Sem dúvida, o capitalismo moderno tem características singulares, a exemplo da racionalização, previsível para um estágio cujo desenvolvimento técnico-científico alcançou alto nível. A burguesia imperialista compreende a emergência em investir exaustivamente na ciência e na tecnologia para servir ao desenvolvimento do capital, seja para descobrir novos ramos de atividade, para usar contra os concorrentes, para fazer armas de guerra ou, principalmente, para substituir força humana de trabalho pelas máquinas[80]. O capitalismo moderno, diga-se industrial e financeiro, é também, neste sentido, a etapa da sociedade altamente tecnificada. A racionalização (na empresa) sinaliza a implementação da ciência e da tecnologia na organização trabalhista e na engenharia capitalista de maneira jamais vista, justamente por isso, ela se universaliza como afirma Lukács (1989) e Weber (1982), ainda que assimetricamente. Do ponto de

[80] Marx (1987).

vista financeiro, a racionalização representa para o capitalismo o planejamento preciso e matematicamente calculável dos negócios e dos lucros, o que inclui o valor a ser pago pela hora de trabalho, a quantidade produzida socialmente por hora de trabalho, os custos de produção, afinal, lembremos que o capitalismo é o modo de produção por excelência que instaura e desenvolve a *mercadoria.*

É mister assinalar que Weber estuda especialmente o capitalismo empresarial, ao passo que Marx o compreende em sua evolução histórica associado às suas etapas; outra diferença marcante diz respeito ao método de ambos: enquanto Weber opta por simplesmente descrever os fenômenos, no caso, o capitalismo, Marx descreve os fenômenos, relaciona-os com a realidade e assume postura ideológica contra o capitalismo e pela sua superação. A postura de cientista assumida por Weber e por Marx revela, em consonância com seus respectivos métodos, a concepção ideológica de cada um. Entretanto, para Marx não há neutralidade da parte de um cientista, o que não quer dizer que o cientista deva inibir seu caráter objetivo diante dos fenômenos. Assim, é a partir desses questionamentos que somos impulsionados a fazer nossas considerações críticas sobre o conceito de reificação lukacsiano, deixando claro, entretanto, nossa concordância em que há no proletariado uma consciência reificada.

De acordo com Lukács, o grande poder da racionalidade está na capacidade de mascarar a reificação, a coisificação e a objetivação globalizante quando tudo está transformado em mercadoria:

> Esta objetivação racional dissimula, antes de mais, a coisidade imediata – qualitativa e quantitativa – de todas as coisas. Como aparecem a todos, sem excepção, como mercadorias, os bens de uso adquirem uma nova objetividade, uma nova coisidade que não tinham numa época de trocas meramente episódicas e que destrói a sua coisidade própria e originária, que a faz desaparecer (LUKÁCS, 1989, p. 107).

Assim, a racionalização encobre o processo de reificação e alienação, contribuindo para que estas formas de consciência se intensifiquem na modernidade onde todas as coisas e relações estão mercantilizadas.

A preponderância da mercadoria altera a relação entre os homens e os objetos vitais utilizados por ele – ao invés de objetos úteis, de valores singulares, fabricados de acordo com a necessidade das pessoas, passam a objetos coisais fabricados a partir da perspectiva da produção mercantil capitalista. Para Lukács, essa ideia é validada por Marx em razão de que “A propriedade privada aliena não só a individualidade dos

homens, mas também a das coisas"[81]. A máquina que deveria servir como instrumento de trabalho para otimizar a relação entre homem e trabalho, configura objeto de propriedade do capitalista para aumentar a produção em prol do mercado e reduzir o valor do humano. O capitalismo industrial é a forma de capitalismo que permite o aparecimento da consciência reificada, alienada, quantificada, racionalizada, calculada somente por que, em que pese a intensificação dessa mentalidade, os homens da época moderna incorporam essas leis como corretas e naturais, como diz o próprio autor (se espelhando em Weber): a forma pura[82] e legítima de organização da sociedade burguesa aceita pelos indivíduos sem questionamento, quando, em verdade é uma coerção velada do mercado sobre os mesmos.

De acordo com essa lógica, justifica-se o estudo de Lukács sobre a burocracia e seus efeitos no aspecto subjetivo do proletariado e da sociedade capitalista como componente que contribui fortemente para a consciência racionalizada. Assim, a forma *legítima* de autoridade é encontrada na autoridade intrínseca da burocracia na empresa e no Estado. A autoridade e a obediência se dão em torno do cargo ocupado, do menor para o maior já que este último é mais qualificado e mais competente; por isso, também, o funcionário especializado é o mais qualificado para ocupar o cargo de maior importância prevalecendo sobre ele a condição natural para ordenar dentro dos limites legais estabelecidos. Na medida em que concebemos a burocracia, a racionalização e suas consequências nas circunstâncias práticas da vida e na subjetividade humana é possível discernir porque o fetichismo, a coisificação e alienação se assemelham: cada uma dessas categorias evidencia particularidades do processo de reificação social[83].

Em *História e consciência de classe*[84] (1989, p. 97-98) Lukcàcs (um dos primeiros marxistas pós Marx a identificar uma possível relação entre o fetichismo da mercadoria e seus efeitos na relação social) questiona "até que ponto é a troca de mercadorias, com as suas consequências estruturais, capaz de influenciar a vida externa

---

[81] Lukács (1989, p. 107).

[82] Em *Economia e Sociedade*, Weber descreve os três tipos puros ideais de dominação e autoridade concernente a cada sociedade: dominação racional/legal baseada na norma e na lei, conivente com a sociedade capitalista ocidental racionalizada; a dominação tradicional é baseada nos costumes e tradições de um povo que tem no Senhor a autoridade máxima; a dominação carismática se baseia no carisma de um líder, como por exemplo, um demagogo, um herói ou um profeta que exercem sua autoridade sobre as pessoas e no Estado, como nos regimes autoritários.

[83] Para ser mais fiel, Lukàcs se refere nesta obra à reificação e à consciência do proletariado. Não é possível falar desse filósofo sem lembrar sua atuação e dedicação à luta de classes, inclusive como militante partidário dos Partidos Comunistas soviético e húngaro. Sua produção teórica, como também a de Marx, tinham na classe proletária seu alvo principal.

[84] Geschichte und Klassenbewusstsein**.**

e interna [85]total da sociedade" Para ele, há uma relação direta entre os dois conceitos (fetichismo da mercadoria e reificação) e nenhum segredo, uma vez em que ambos envolvem a economia e o desdobramento da alienação (anunciada nos *Manuscritos de 1844*).

O *fetichismo das relações sociais* é próprio do capitalismo moderno que se externa na estrutura da sociedade capitalista ocasionando a consciência reificada enquanto pensamento racionalizado. Assim, reiteramos que reificação e o fetichismo configuram em Lukács um mesmo fenômeno manifesto sob dois aspectos: objetivo (o mundo das mercadorias e seus movimentos no mercado) e subjetivo (a partir do absoluto desenvolvimento da economia racionalizada de mercado a atividade humana se torna estranha ao próprio homem), como explicita a citação adiante:

> Marx ha descrito así el fenómeno básico de la coisificación [...]Al examinar esse hecho básico [o mistério da forma mercadoria] estructural hay que observar ante todo que por obra de él hombre se enfrenta com su propia actividad como algo objetivo quanto subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge um mundo de cosas y relaciones cósicas cristalizado (el mundo de las mercancias y de su movimento em el mercado). [...] Y subjetivamente porque, en una economia mercantil completa, la activida del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancia que, sometida a la objetividade no humana de unas leyes naturales de la sociedade, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma indencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necessidades convertido em cosa-mercancía (LUKÁCS,1969, p. 127).

Sobre o fetichismo, Lukács assegura que o fundamental é perceber quando o valor de troca se torna independente, isto é, não está mais ligado ao valor de uso – o valor de troca se cristaliza quando se produz além do que é vital às pessoas. Nesta etapa, ocorre uma distensão do problema à sociedade em geral e em todas as instâncias, sobretudo na esfera do espírito humano, de maneira que a reificação se apresenta de duas formas: sob a forma da coisificação do trabalho e a coisificação da consciência do trabalhador, ou seja, a *consciência fetichizada*:

> La trasformación de la relación mercantil em uma coisa de "fantasmal objetidad" no puede, pues, detenerse con la convesión de todos los objetos de la necessidade em mercancias. Sino que imprime su estrutura a toda la consciência del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse em la unidad orgânica de la persona y aparecen como "cosas" que el hombre "posee" y "enajena" exatamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, niguna posibilidad humana de dar vigigencia a las "propriedades"

[85] Temos aqui uma aproximação em Simmel (1976) quando analisa a natureza do dinheiro e os seus efeitos na vida interna e externa.

> psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividade. (LUKACS, 1969, p.143).

A burocracia e a racionalização penetraram o mundo real dos indivíduos, contribuindo para o estranhamento da atividade humana. A totalidade da sociedade está objetivada, racionalizada, reificada e alienada por leis não humanas que fazem as coisas seguirem independente do próprio homem, como qualquer mercadoria. Abaixo, demonstramos a real dimensão das consequências da burocracia e da racionalização na sociedade contemporânea, segundo Lukács:

> A [moderna] burocracia implica uma adaptação do modo de vida e de trabalho e da consciência aos pressupostos econômicos e sociais gerais da economia capitalista, tal como constatamos quanto ao operário na empresa particular. A racionalização formal do Direito, do Estado, da Administração, etc, implica [...] uma idêntica decomposição de todas as funções sociais nos seus elementos, uma idêntica busca das leis racionais e formais que regem estes sistemas parciais rigorosamente separados uns dos outros; subjetivamente, idênticas repercussões na consciência, resultantes da separação entre o trabalho e as capacidades e necessidades individuais daquele que o executa – implica, pois, uma divisão do trabalho, racional e desumana, exatamente idêntica à que encontramos na empresa, no plano da técnica e do maquinismo [...] Do ponto de vista objetivo, temos uma forma de tratar as questões cada vez mais *formalmente* racional; um desprezo cada vez maior pela essência qualitativa das <coisas>, aspectos aos quais se relaciona o procedimento burocrático de que são alvo. Temos, por outro lado, na divisão do trabalho, uma intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral, violadora da essência humana do homem (LUKÁCS, 1989, p. 113).

A magnitude com que a burocracia e a racionalização são examinadas certificam a validade dessas formulações ao estudo lukacsiano sobre a consciência reificada, evidenciando que não se pode imaginar o problema da fetichização social sem estes elementos que constituem a fundação do fetichismo das relações sociais; para falar com mais vigor, a consciência reificada é a expressão mais perfeita do mundo racionalizado.

Estudando a burocracia, Lukács também percebeu que ela contribui para a ruptura da totalidade na medida em que especializa e compartimentaliza as habilidades cognitivas: “A especialização das qualificações faz desaparecer toda e qualquer imagem da realidade”[86]. Isso, entretanto, não extingue a necessidade de apreender a totalidade, sendo o conhecimento científico o caminho para atingi-lo. A ciência, devido ou igualmente a especialização, teria assumido esse caráter imediatista, fracionado e

[86] Lukács (1989, p. 119).

especulativo da realidade, o que só pode existir em função da própria realidade na qual a unidade dialética entre as partes e a totalidade já foi rompida. Como a crítica marxiana ao abstracionismo da Economia Política e à sua incapacidade metodológica e ideológica de compreender a essência do valor de uso, Lukács estabelece, contra a ciência moderna, semelhante crítica ao afirmar que *a atividade da ciência moderna* compromete-se com um *sistema formalmente fechado de leis parciais* relegando ao secundário sua matéria por excelência: *o substrato concreto da realidade*. Dessa forma, ele quer dizer que a consciência reificada/reificação, enquanto problemas genuinamente ontológicos são desprezados pela ciência moderna, ciência da burguesia. Ora, ao mundo burguês capitalista interessa a técnica, o fazer e o pragmatismo relacionados às ciências exatas. Situando-se a reificação na esfera ontológica e constituindo fenômeno próprio da sociedade industrial-financeira, qual a necessidade dessa ciência querer compreender a problemática ontológica? É suficiente à ciência moderna e ao capitalismo encontrar soluções para conter suas crises de superprodução. O aperfeiçoamento tecnológico e a aplicação da racionalidade respondem bem a estas questões. Rigorosamente, essa dicotomia entre a abstração e o concreto e entre as leis formais parciais específicas e a totalidade da realidade fomenta uma crise no pensamento econômico da burguesia que ela própria não pode transpor: "A incompreensibilidade da crise, a sua irracionalidade, são, é certo, consequência da situação e dos interesses de classe da burguesia, mas são também, formalmente, a consequência necessária do seu método econômico"[87].

Este é, em parte, um grande problema porque a racionalidade e as leis parciais que determinam o proletariado na empresa não regulam o mercado, se assim o fizessem, este não sobreviveria devido à logicidade do mercado para produzir com vistas a vender. De maneira contrária, se à economia se impusesse a formalidade e o cálculo matemático, metodologicamente se imporia, também, *a barreira metodológica à crise*. O argumento é o de que "Nas crises, o ser qualitativo das 'coisas', que vive uma vida extra-econômica como coisa em si, [...] torna-se subitamente (para o pensamento racional e reificado) o fator decisivo" (LUKÁCS, 1989, p.120). Por conseguinte, a consciência reificada precede, senão à mercadoria, ao mercado capitalista. A incoerência (de ler a realidade a parir de leis parciais e formalidades abstratas) existente nas ciências particulares como a economia (burguesa), as ciências exatas, o direito também se apoderou da filosofia.

[87] Lukács (1989, p. 121).

Separada da conexão da totalidade da realidade, a filosofia segue o mesmo caminho metodológico das ciências particulares, intensificando a reificação, base do formalismo do pensamento científico moderno:

> A filosofia toma, a respeito das ciências particulares, exatamente a mesma posição que estas a respeito da realidade empírica. Tendo-se assim tornado a constituição formalista dos conceitos das ciências particulares um substrato imutavelmente dado para a filosofia, abandonou-se, definitivamente e sem esperanças, toda a possibilidade de clarificar a reificação que está na base deste formalismo. O mundo reificado aparece daí em diante, de maneira definitiva [...] como o único mundo possível, o único conceptualmente apreensível e compreensível que a nós é dado, que é dado aos homens (LUKÁCS, 1989, p. 125).

O fragmento acima revela nitidamente como o progresso infindável do conhecimento científico e da técnica no capitalismo, enquanto elemento característico da sociedade moderna capitalista exacerba a consciência reificada. Do mesmo modo, esta faz erguer uma mentalidade rigidamente racional peculiar do mundo burguês. A filosofia é inserida nesse quadro com atribuição específica uma vez que poderia assumir a crítica radical à economia capitalista, à formalidade abstrata especulativa da ciência, deslindando as artimanhas destas ao conjunto da sociedade inebriada pela reificação. A filosofia não cumpriu o seu papel, ao contrário, reproduziu a contradição expressa entre a *subjetividade e a objetividade dos sistemas formais modernos e racionalistas*. O pensamento filosófico, assim como toda a história, foram apropriados ideologicamente pela burguesia. No que se refere ao método, ou melhor, à viabilidade de transposição crítica por parte da burguesia, é mais uma incoerência do pensamento científico moderno, pois cada método se vincula ao ser da classe que lhe corresponde.

É imprescindível nos atermos ao cunho filosófico-especulativo com que a reificação é examinada por Lukács em todos os seus aspectos, inclusive quando estabelece concordância com as categorias marxianas se mantém fiel ao seu método. Em outro momento transcrevemos as próprias palavras do autor nas quais admite a influência hegeliana nos estudos em questão. Isso esclarece, por exemplo, uma divergência fundamental entre nossa tese e a do autor acerca da forma pensada por Marx para superação da reificação e a de Lukács, divergência que não deixa dúvida quando o primeiro reafirma o proletariado como classe libertadora por via revolucionária e o segundo, parece atribuir esta função à filosofia, ao despertar sobre a consciência reificada do proletariado.

A classe social dominante no capitalismo enxerga o mundo no limite dos seus valores morais, políticos, econômicos, ideológicos, não significando a reificação, para ela, nenhum estorvo ou sofrimento, de maneira adversa, provoca-lhe satisfação se por esta condição existencial o trabalho abstrato e a mais valia são mantidos. Por isso, para a ciência moderna a generalidade abstrata, a especulação, a imediatidade do movimento histórico, a separação entre a subjetividade e a objetividade embora irracionais, do ponto de vista dos valores humanos na relação com a natureza, são situações logicamente verdadeiras. Para o proletariado, porém, a existência de mundo não é tão simples, seu ponto de partida para interpretar a vida é sua condição prática explorada e oprimida; ele internaliza sua existência como sujeito reduzido à simples mercadoria e a objeto no processo de produção forçosamente e de forma imediata.

Em contraste com a condição do trabalhador nos sistemas escravocrata e servil (no qual o trabalho é visto como função de um membro do organismo social), sendo as formas de dominação molas imediatas do processo de produção, no capitalismo, o trabalho (mesmo se metamorfoseando em mercadoria e valor de troca) pertence individualmente ao trabalhador, tornando-se social ao passar a forma de trabalho abstrato, antítese imediata do trabalho individual concreto. Entretanto, o trabalho no mundo escravo-servil não permite ao indivíduo-trabalhador tomar consciência de sua condição social, uma vez que sua personalidade é indivisa ao organismo social. O capitalismo fez surgir o trabalho livre e sob esta condição o trabalhador ultrapassa sua consciência imediata de si quando se percebe como mercadoria, despertando para sua consciência sobre seu ser social no processo produtivo capitalista, como assim descreve o filósofo:

> Na mercadoria, o operário reconhece-se a si próprio e reconhece as suas próprias relações com o capital. Como é praticamente incapaz de se elevar acima deste papel de objeto, a sua consciência é a consciência de si da mercadoria ou, por outras palavras, o conhecimento de si, a revelação de si da sociedade capitalista fundada na produção e na troca mercantis (LUKÁCS, 1989, p. 188).

O movimento que envolve a objetivação do trabalho, isto é, o caráter específico do trabalho alienado como mercadoria sob o manto reificado, também revela o fetichismo de todas as mercadorias, não apenas da mercadoria trabalho, uma vez que todas elas se fundam no aspecto mercantil da força de trabalho, é, em resumo, uma relação entre homens. É uma relação dialética entre opostos, mas, essa oposição

manifesta momentos da história, determinações históricas (imediatidade e mediatidade), uma relação dialética entre o todo e as partes que tem por finalidade o conhecimento da sociedade como *totalidade histórica*. O essencial do método dialético é chegar ao conhecimento da totalidade, algo que só é possível através da relação com as partes (o que não ocorre com o pensamento reflexivo): "A essência do método dialético consiste no fato de em todos os momentos corretamente apreendidos pela dialética estar integralmente contida" (LUKÁCS, 1989, p. 189). A mercadoria não somente representa objetivamente o trabalho abstrato, seu significado histórico subjetivo é tanto mais profundo por conter a vivência materialista dialética do trabalho e do proletariado a qual lhe dá o conhecimento de si do proletariado como conhecimento da sociedade capitalista. O caráter "educativo, esclarecedor" da reificação ou do trabalho reduzido à mercadoria e objetivado do conjunto da personalidade é exclusivo do proletariado, bem como, retirado do seu campo individual o trabalho reificado passa a ser um distintivo da classe proletária. Sob circunstância coletiva o proletariado (como classe) desperta sua consciência revolucionária.

O efeito do despertar da consciência revolucionária, todavia, não encaminha imediatamente a classe proletária para produzir o desaparecimento da reificação e do trabalho transformado em mercadoria, pois as etapas coerentes da história assim exigem. A dialética e seus momentos tese, antítese e tese ou a totalidade histórica determinam o desenvolvimento da consciência do proletariado desde força de trabalho inconsciente (trabalho escravo-servil), trabalho livre no capitalismo, mercadoria até a totalidade do ser social como classe transformadora consciente de si e da sua função social. Por outro lado, é inquestionável que a reificação se difunde em todas as *formas sociais do capitalismo moderno*, assim como exclusivamente na estrutura capitalista a relação do proletário com o trabalho fica clara por causa da dominação global da mercadoria, da racionalização e da burocracia coexistentes nesse sistema: "A consciência do proletariado eleva-se então até se transformar na consciência de si da sociedade na sua evolução histórica" (LUKÁCS, 1989, p. 201). Depreende-se, da importância do proletariado, posta em evidência, que ele é o sujeito supremo do sistema econômico moderno capitalista, para Lukács como para Marx. O proletariado (como classe) tem a tarefa precípua de se constituir, pelo movimento de consciência do pensamento, vanguarda do devir humano tendo em vista que no processo dialético metodológico unicamente ele é capaz de conceber a realidade objetiva escondida nas relações capitalistas, segundo a teoria lukacsiana:

> Só a classe [proletária] pode relacionar-se com a totalidade de uma maneira revolucionária. E a própria classe só pode fazê-lo se tiver apta a perceber, na objetividade reificada do mundo pré-existente, dado, um processo que é, simultaneamente o seu próprio destino (LUKÁCS, 1989, p. 215).

Constatando que a reificação é um dos principais e mais perigosos males do capitalismo, Lukács crer na "práxis revolucionária" para a cura da sociedade moderna desse mal, presumindo que, sobretudo o proletariado, mas também toda a sociedade, devem despertar sobre as condições desumanas impostas pela economia capitalista. A reificação significa para ele a expressão por execelência da desumanidade, da mentalidade cruel que gera o egoísmo que suprime a liberdade emocional, psíquica, moral e material do homem – nela, o ser se transforma em objeto. Sua subjetividade é exteriorizada de tal maneira que o indivíduo se entende como uma peça qualquer de uma engrenagem. A solução viável é reintegrar o homem à sua consciência perdida e roubada pelo trabalho quantificado; o espírito precisa olhar a realidade empírica a qual está submerso e, com lucidez e discernimento, reconhecer nas relações a fetichização e reificação predominantes sobre os homens, os objetos, no trabalho, na economia e em todas as áreas da vida humana e da natureza. À filosofia cumpre ocupar-se dessa compreensão crítica-consciente de educar o homem para transformar a realidade reificada – "transformar a filosofia em práxis". Ratificando as *Teses de Feurbach*, Lukács enfatiza que "o próprio proletariado só é capaz desta superação da reificação se adotar uma atitude realmente prática"; que "os momentos em que esta compreensão pode passar realmente à prática são determinados pelo processo de evolução social" e que "para o proletariado só a sua própria acção pode ser a transformação e a libertação, <<que o próprio educador tem de ser educado>>" (LUKÁCS, 1989, p. 228, 231).

A reificação é um tema que simboliza a profunda preocupação do filósofo a respeito da existência humana, por isso, ela está interligada ao problema da consciência, da dialética, da alienação, da educação, da práxis, da liberdade e da estrutura econômica. Em cada um destes elementos há um aspecto que retrata a reificação humana quanto à sua origem, suas consequências ou à sua superação, porquanto, ele assim a define:

> A reificação é pois a realidade imediata necessária para todo e qualquer homem que viva na sociedade capitalista e só pode ser superada por um esforço constante e constantemente renovado para provocar a rotura prática da estrutura reificada da consciência, por um relacionação concreta com as contradições que se manifestam concretamente na evolução de conjunto, por

> uma tomada de consciência do sentido imanente de tais contradições para essa mesma evolução de conjunto. Essa rotura só é possível se as contradições imanentes ao próprio processo se tornarem conscientes (LUKÁCS, 1989, p. 219).

A sociedade contemporânea capitalista, assim como seu sistema lógico, sua estrutura interna econômica, por vezes obscurecida, e suas classes sociais estão espelhadas na existência reificada dessa sociedade. Ao homem moderno cabe a tarefa de transgredir essa plataforma, que embora figure como aparência, é concreta na sua forma, mas, ao mesmo tempo, deve transcendê-la.

Continuaremos a examinar a reificação e fetichização lukacsiana na próxima etapa tendo como contraponto a reificação marxiana como fenômeno que expressa uma relação social de produção, mas, que se dá especificamente na relação entre coisas-pessoas tendo por base o trabalho abstrato.

2.3 - A reificação marxiana versus a reificação lukacsiana

Talvez o título acima provoque a impressão errônea de duelo ente as duas concepções, por vezes vazio e desnecessário. Seguramente este não é o propósito, pois ambos estudos sobre a reificação são de relevância incontestável para a filosofia prática marxista. O olhar kukacsiano sobre a reificação não pode ser desprezado sob qualquer hipótese em vista da originalidade e da verdade que revela o conceito na sociedade pós-Marx. Assim, sua preocupação indica responder aos seguintes questionamentos: qual o elemento ou sob qual circunstância se exterioriza a reificação na época contemporânea, cuja sociedade aperfeiçoou inimaginavelmente a habilidade técnico-científica do homem a partir da orientação política do capitalismo, para não dizer, sob a interferência e financiamento direto de empresas capitalistas, a exemplo das pesquisas realizadas na área médica, farmacêutica ou até na comunicação? Qual relação deve haver entre a filosofia e a reificação, no que diz respeito à tomada de consciência do proletariado?

Entretanto, a intenção que aqui nos motiva é denotar a reificação pensada por Marx[88], separando-a de categorias próximas a exemplo da alienação e do fetichismo da

---

[88] A passagem a seguir demonstra com muita clareza o cerne da reificação para Marx: "*os meios de produção*, as condições objetivas de trabalho, a saber, material de trabalho, meios de trabalho (e meios de subsistência), não se apresentam subsumidos ao trabalhador; este é que aparece a eles subsumido. Não é o trabalhador que os usa, mas ele é que o usam. E são, por esse meio, capital. Capital emprega trabalho [...] Em sua simplicidade, essa relação já é uma perversão, personificação da coisa, e coisificação da pessoa, pois o que distingue essa forma de todas as anteriores é que o capitalista domina o trabalhador não por

mercadoria. Para tanto, o estudo de Lukács sobre a reificação nos auxilia à predicamentar nossa hipótese. Assim, evidenciar as controversas acerca da reificação nos auxilia a compreender o conceito segundo categorias genuinamente marxianas. Em razão de já termos abordado a concepção lukacsiana, alguns termos medulares serão reiterados, o se faz imprescindível, para a eficácia e intercalação das análises de ambos os filósofos.

A reificação expressa uma relação concreta, real entre pessoas e coisas, embora não percebível imediatamente pelas pessoas ela existe de fato e impõe aos indivíduos sociais uma existência sem identidade, sem autonomia mediante o mundo das coisas. Aliás, a imperceptibilidade é outra peculiaridade da reificação, responsável pela aparência fantasiosa do poder das coisas sobre as qualidades humanas. Dessa forma, a reificação ultrapassa o espaço da subjetividade e da consciência dos homens irrompendo as relações materiais.

Lukács, ao formular sobre a reificação, demonstra bastante preocupação com a subjetividade, isto é, com a consciência. Certamente, a razão esteja nas influências idealistas que recebeu de Hegel e de Weber, respectivamente a influência idealista filosófica e a influência idealista sociológica – a reificação sob a perspectiva filosófica idealista é visualizada na medida em que para Lukács ela é um "fenômeno ideológico", mas é também um problema sociológico por se tratar de um aspecto factual da sociedade contemporânea. O próprio filósofo admite essa feição especulativa no *Posfácio de 1967* sobre os escritos compilados em *História e Consciência de Classe* (datados de 1919 até 1922):

> Com efeito, o que então me interessava em Marx era o <<sociológico>>, visto em grande parte através das lentes metodológicas de Simmel e Max Weber. Na época da I Primeira Guerra Mundial, retomei o estudo de Marx, mas desta vez já animado por um interesse filosófico geral: encontrava-me sob a influência predominante, já não dos pensadores contemporâneos, mas de Hegel (LUKÁCS, 1989, p. 350).

Há uma preocupação intensa como o indivíduo entende idealmente a reificação, como cada indivíduo e a classe proletária subjetivamente a concebem, se comportam e reagem a determinado fenômeno. Todavia, nesta acepção, falar em reificação é falar em racionalização, já que eles implicam em certa semelhança. Considerando que este

---

força de um atributo pessoal, mas apenas enquanto é "capital"; esse poderio é tão só o do trabalho materializado sobre o trabalho vivo, do produto do trabalhador sobre o próprio trabalhador" (MARX, 1987, p. 385-386).

fenômeno representa uma força dominadora e paralisante sobre o homem, é necessário que cada pessoa individualmente seja atingida pela tomada de consciência da existência dessa força dominadora – a racionalização/ reificação - para conseguir superá-la, o que obriga o indivíduo a superar também o fascínio exercido pela mercadoria na relação de consumo e na alienação de si e da propriedade. Daí que em Lukács a consciência reificada e racionalizada significa uma consciência na qual está incorporada o fetichismo e a alienação, todos idênticos à reificação, senão, vejamos a racionalização, a coisificação e a alienação sugeridas como semelhantes:

> Esta objetividade racional dissimula, antes do mais, a coisidade imediata – qualitativa e quantitativa – de todas as coisas. Como aparecem a todos, sem excepção, como mercadorias, os bens de uso adquirem uma nova objetividade, uma nova coisidade que não tinham numa época de trocas meramente episódicas e que destrói a sua coisidade própria e originária, que a fez desaparecer. diz marx: <<a propriedade privada aliena não só a individualidade dos homens, mas também a das coisas[...]>> (LUKÁCS, 1989, p. 107).

É inegável que o surgimento da mercadoria e do trabalho abstrato no capitalismo industrial financeiro potencializaram a consciência reificada no proletariado e nos indivíduos em geral, entretanto, esta constatação não explica por completo o expediente da reificação. O mesmo ocorre com a racionalização. É certo que a subjetividade humana na era capitalista passou por um processo de transformação devido à utilização do trabalho útil pelo trabalho abstrato, por sua vez, nas sociedades pré-capitalistas predominaram por séculos a vida em comunidade, o trabalho concreto e humano. Quanto isto, ratificamos completamente o estudo lukacsiano sobre a reificação.

Todavia, vemos na fisionomia do conceito certa fragilidade argumentativa que paradoxialmente quebra sua coerência lógica. Fragilidade esta bastante enfatizada por se tratar da relação direta entre a reificação e a racionalização. A transfiguração dos objetos em mercadoria cria uma relação fetichizada dos indivíduos para com os produtos, destruindo concomitantemente a antiga relação direta e necessária entre a pessoa que produz e a finalidade com que produz e o objeto – fetichismo da mercadoria. Este, por sua vez, converte a relação entre as coisas e as pessoas (tendo em vista que já está avariada pelo fetichismo) em situação na qual as coisas ou objetos exteriores, físicos, materiais e inanimados comandam as pessoas. Sobretudo o trabalho é afetado por essa adulteração, mas o trabalho enquanto mercadoria se equivale às demais mercadorias, estando seu valor subordinado à *mão invisível do mercado*, da mesma

maneira que passará por diversas transformações. Do ponto de vista das atividades e profissões algumas serão superadas por outras, algumas se aperfeiçoarão, outras novas surgirão. Contudo, há nessa igualdade quantitativa-qualitativa das mercadorias uma diferença quanto ao trabalho humano: somente ele tem o mérito de, apesar de configurar uma mercadoria, traduzir a potencialidade intelectiva do homem, uma capacidade humana de criar e se recriar, de ser energia física e mental associada à capacidade crítica humana do seu criador:

> O trabalho do alfaiate e do tecelão, embora atividades produtivas qualitativamente diferentes, são ambos ***dispêndio humano produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos et.,*** e, desse modo, são ambos trabalho humano. São apenas ***duas formas diversas de despender força humana de trabalho.*** Sem dúvida, *a própria força humana de trabalho tem de atingir certo desenvolvimento, para ser empregada em múltiplas formas.* O valor da mercadoria, porém, representa trabalho humano simplesmente, dispêndio de trabalho humano em geral (MARX, 1987, p. 51). Grifo nosso.

Essas propriedades (dispêndio de energia física e mental) conferem ao trabalho uma valoração especial enquanto mercadoria, removendo dele a feição inerte respectiva às demais mercadorias, pois somente a mercadoria trabalho tem a capacidade de se renovar por ser a materialização de uma habilidade humana. À vista disso, por mais que a racionalização imprima no trabalho o enquadramento às normas de gerenciamento burocratizado da empresa capitalista, por maior que seja a publicidade da racionalização e sua internalização pelo proletariado e pela sociedade, considerando o trabalho como energia viva, inevitavelmente esta mercadoria se renova, sendo capaz de reagir contra o objeto de dominação que se impõe sobre ela.

Em sendo energia humana, sua materialidade está no sujeito coletivo, força de trabalho, classe social, ou melhor, o trabalho não é apenas uma atividade particular de alguém. Essa forma mercadoria-trabalho enquanto uma corporação humana coletiva, pensante e transformadora, aduzem o conceito de reificação de Marx e o de Lukács para vertentes diferentes. Pela concretude dialética-metodológica com que Marx vê o trabalho, ele procura entender a reificação no seu contexto social produtivo de classe econômica. Então, quando discorre sobre a reificação (relação social entre as coisas e as pessoas) Marx a insere como corolário de um longo processo de expropriação do trabalho no capitalismo e da existência do dinheiro personificado, endeusado perante as pessoas. Transcrevemos a seguir um recorte do *Capital* relativo à reificação:

> Capital, terra, trabalho! Mas, o capital não é coisa, mas determinada relação social de produção [...] e essa relação se configura numa coisa e lhe dá o caráter social específico [...] O capital são os meios de produção convertidos em capital [...] São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos e condições de atividade da força de trabalho os quais se tornam autônomos em oposição à força de trabalho viva e, em virtude dessa oposição, se personificam no capital. O capital são os produtos gerados pelos trabalhadores e convertidos em potências autônomas dominando e comprando os produtores, e mais ainda são as forças sociais e a forma do trabalho com elas conexa, as quais fazem frente aos trabalhadores como se fossem proprietários dos produtos deles. Temos aí portanto, determinada forma social, envolvida numa névoa mística, de um dos fatores de um processo de produção fabricado pela história (MARX, 1987, p. 936).

As classes sociais simbolizam a materialidade de determinado modo de produção social, a estrutura da organização social dos indivíduos em grupo e a percepção ideológica destes sobre o mundo em que habita coletivamente. Especialmente no modo de produção capitalista, compete à classe proletária a empreitada revolucionária de conduzir a superação da forma capitalista de produção. Em concordância com esta acepção, qual a conexão entre as classes sociais e a teoria da reificação marxiana? A sociedade moderna padece por completo da reificação no sentido de que o mundo das coisas conduz o comportamento prático humano e sua compreensão de que as leis da economia capitalista, transferidas às relações sociais, são leis naturalmente corretas. É como se pensássemos da seguinte maneira: o mundo sempre foi delineado pelos objetos, o homem sempre *ouviu os objetos, coisas para tomar suas decisões – o oráculo do mundo moderno capitalista.* Mas, se a reificação é global, sua superação indireta é obra que cumpre realizá-la somente uma única classe social, a classe proletária[89], pois é dela que a mais valia é extraída e o trabalho expropriado. Logicamente, se este homem reificado é gerado historicamente nessa sociedade, deve-se eliminar a causa, para depois eliminar os efeitos. O homem não-reificado está para o modo de produção livre comunitário, tanto quanto o inverso.

Este é um contraponto que se faz necessário em respeito à tese lukacsiana quando ela confere veracidade à consciência proletária reificada limitada à empresa (ou ao Estado e às suas instituições administrativas, econômicas e jurídicas) por ocasião da racionalidade. A racionalização não é a causa da reificação nem na empresa e nem na sociedade, como crer a tese lukaciana.

---

[89] A observância às diversas classes intermediárias no capitalismo (para citar um exemplo, o funcionalismo público), se elas são ou não proletárias e se extraem mais-valia, não se mostra relevante nesse estudo, bem ao contrário, poderia ser um óbice ao esclarecimento do objeto investigado. Esta é a razão pela qual o estudo suscita particularmente as duas classes antagônicas no capitalismo – a burguesia e o proletariado.

Uma coisa é o ato prático revolucionário e político da classe proletária de superar historicamente o capitalismo, devido o lugar que ocupa na produção. Outra bem diferente é atribuir a esta classe a superação dessa condição tirânica através da tomada de consciência quanto à opressão subjetiva e objetiva que está submetida, advinda da exploração do trabalho, intensificada pela racionalidade da sociedade capitalista, que por sua vez, também se faz presente na empresa. A consciência ou a subjetividade reificada, racionalizada implica em compreender a reificação simplesmente no plano ideológico da ideia, do pensamento. Hegel aplicou esta mesma interpretação lógica do movimento do espírito no mundo – a alienação, que se efetiva e se realiza na esfera racional.

O processo de reificação interfere explicitamente na subjetividade, entretanto ela (a reifcação) originalmente toma forma prática na relação entre as pessoas e as coisas para depois ser apreendida subjetivamente já que é o mundo prático do homem - o trabalho especialmente - que leva o homem a formular racionalmente sobre seu agir no mundo. A relação invertida entre as pessoas e as coisas, na qual estas últimas assumem propriedades humanas, é concreta; a reificação não é algo imaginário, ela é real, e por ser real eleva-se ao pensamento; o dinheiro existe de fato e assume o caráter personificado. O fenômeno é verdadeiro, apesar de encobrir a essência do modo de produção capitalista. Exatamente por que omite uma realidade desigual e inconcebível deve ser superada concretamente. Esta superação, segundo o marxismo, só é possível pela práxis revolucionária que compromete a luta efetiva entre as principais classes sociais no capitalismo.

A racionalização, vista como o avanço desordenado da intelectualização a que se destina a sociedade moderna (no Estado e na empresa), inquestionavelmente transforma negativamente as relações entre o homem e a natureza, bem como os homens entre si. Neste sentido, seu fim, inevitavelmente, está relacionado diretamente ao fim do capitalismo. Cremos que este é um problema contemporâneo que inspirou muita angústia em Lukács ao estudar a reificação, a racionalização e a burocratização universalizadas como emblemas da época moderna:

> Mas isso em nada afecta o nosso trabalho, que é conhecer esta estrutura da objetividade jurídica moderna. Com efeito, em ambos os casos, é próprio da essência do sistema jurídico poder aplicar-se, na sua generalidade formal, a todos os acontecimentos possíveis da vida e poder ser – nesta aplicação possível – previsível, calculável. (LUKÁCS, 1989, p.111).

O cálculo exato, o planejamento seguido à risca, a burocracia estritamente organizada no Estado moderno (que atua como extensão da empresa e da fábrica) conformam a estrutura jurídica moderna que "geram" a consciência reificada. Daí por que a reificação se confunde diretamente com a racionalização. No mundo moderno capitalista, a racionalização estende suas raízes aos mais inusitados espaços do homem, inclusive, no seu mundo subjetivo. Em todas as relações e realidades o homem é compelido ao rigor do cálculo, do planejamento e da previsibilidade com o único objetivo de conhecer, controlar e corrigir para que as ações ocorram com exatidão, dando a impressão de que este comportamento se torna quase uma psicose humana na busca pelo controle científico-racional de um agir moral completamente submetido aos ditames da razão – nada pode fugir à razão. Este indivíduo, cuja subjetividade está condicionada pelo controle da racionalidade, é, para Lukács, o indivíduo de consciência reificada. O capitalismo foi o primeiro e único sistema a globalizar para o conjunto da sociedade a reificação, antes expressa no comportamento subjetivo, moral e serviu do burocrata especializado da empresa:

> Foi o capitalismo que pela primeira vez produziu, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto da sociedade. E esta estrutura unitária de exprime-se, justamente, pelo fato de os problemas da consciência relativos ao trabalho assalariado se repetirem na classe dominante, refinados, espiritualizados, mas também, por isso mesmo, exacerbados. E o <<virtuose>> especialista, o vendedor das suas faculdades espirituais objetivas e coisificadas, não só se transforma num expectador do devir social [...] como também adopta uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento das suas próprias faculdades objetivas e coisificadas (LUKÁCS, 1989, p. 115).

A universalização da consciência reificada a toda a sociedade moderna em todas as esferas humanas enquanto *destino* desta sociedade é o símile do propagado *destino* weberiano da moderna civilização capitalista ocidental que está designada ao *desencantamento* do mundo via a *intelectualização*.

Todavia, há de se concordar com a justeza das ideias lukacsianas ao enfatizar que "na consciência do homem da sociedade burguesa a universalização da mercadoria e as condições de trabalho são aceitas naturalmente, que o capitalismo recrudesce o processo de reificação na fase industrial-financeira e que a reificação deve ser

compreendida a partir de seu fundamento econômico". Seguramente, isto não é ponto de discordância entre os dois filósofos quanto ao conceito de reificação.

O ponto nefrálgico entre o conceito de reificação de Lukács e o de Marx consiste na base fundacional: a reificação assentada na racionalização e a reificação baseada na mercadoria. E, como Lukács aborda o fundamento econômico da reificação (criticando sobretudo Simmel), nos perguntamos aonde está o problema: está no fato de que a base econômica que reivindica concentra-se na racionalização como expressão da mentalidade e do desenvolvimento do capitalismo moderno, contrariando as formas sociais econômicas anteriores cujas determinações administrativas, jurídicas, estatais racionais e burocráticas estão ausentes – "E é claro que esta necessidade de sistematização, de abandono do empirismo, da tradição, da dependência material, foi uma necessidade do cálculo exato" (LUKÁCS, 1989, p. 111).

Há de se enfatizar novamente que no conceito lukasiano de reificação o fetichismo da mercadoria é identificado ao que na teoria marxiana se denomina reificação. Em diversas circunstâncias, o fetichismo da mercadoria, a reificação (ou, consciência reificada), a racionalização, a objetivação do trabalho são apresentados inseparáveis do ponto de vista conceitual.

Assim, uma vez que Marx admite que o desenvolvimento tecnológico no capitalismo e o emprego da maquinaria na produtividade têm o objetivo exclusivo de aumentar a mais de valia, ele valida a compreensão de racionalização de forma ampla, ou seja, como domínio técnico-científico do homem sobre a natureza. A reificação, desmistificada cientificamente na obra marxiana, traduz uma realidade social específica existente no modo de produção capitalista na qual estão envolvidas as coisas e as pessoas alijadas, estas últimas, de suas potencialidades humanas de deliberar sobre suas vidas. Este é um processo visível, concreto que está no plano prático dos homens e, sem dúvida, a subjetividade humana reflete a reificação social e a mentalidade racionalizante universalizada sem que necessariamente sejam fenômenos semelhantes.

Mas, um breve exercício de reflexão corrobora com a inviabilidade da proposição de solucionar o problema da reificação a partir da tomada de consciência, pois no interior do próprio sistema capitalista coabita o sistema de cooperativas de pequenas produções que não aplicam a racionalidade da grande empresa capitalista. É preciso reafirmar que a racionalização não define a reificação, apesar de uma contribuir para a manutenção da outra no mundo capitalista.

Do ponto de vista geral, a racionalização diz respeito ao domínio técnico-científico sobre a natureza, incluindo nela a capacidade de previsibilidade, planejamento e cálculo das ações humanas, conferindo ao homem a postura de *ser* que se vale do conhecimento, *ser* que superou a etapa do mistério da natureza sobre suas vidas. Os fragmentos de Weber em *A ciência como vocação* são um aporte ao nosso raciocínio:

> O progresso científico é uma fração, a mais importante, do processo de intelectualização que estamos sofrendo há milhares de anos e que hoje em dia é habitualmente julgado de forma tão extremamente negativa. Vamos esclarecer primeiro, o que significa praticamente essa racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia orientada cientificamente. Significará que nós, hoje, por exemplo, sentados neste auditório, temos maior conhecimento das condições de vida em que existimos do que um índio americano ou um hotentote? Dificilmente. A menos que seja um físico, quem anda num bonde não tem ideia de como o carro se movimenta [...] A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença, em que, se *quiséssemos*, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado (WEBER, 1982, p. 165).

A racionalização, assim conceituada, é parte do desenvolvimento da competência intelectiva do homem, um movimento quase natural da história do espírito humano, tendo em vista que os meios técnicos sempre fizeram parte da vida humana proporcionais ao estágio mental, cultural e intelectivo de cada época. Em se tratando de racionalização como domínio técnico-científico da espécie humana, é necessário muita sutileza para separar um fenômeno do outro, caso contrário, seremos contra o progresso técnico-científico sem que percebamos.

Em respeito a este aspecto, uma analogia pode ser feita com uma passagem do *Manifesto Comunista* quando seus autores rebatem o conservadorismo das classes médias pequeno-burguesas as quais, na luta pela sua própria sobrevivência, reagem à burguesia se contrapondo ao avanço da sociedade quando deveriam fazê-lo contra o grande capital industrial:

> As camadas médias *(Mittelstände)*, o pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês, combatem a burguesia para salvar da ruína *(Untergang)* sua própria existência como camadas médias. Não são portanto revolucionárias, mas conservadoras. Mais ainda, são reacionárias,

> pois procuram fazer retroceder a roda da história (MARX; ENGELS, 1996, p. 76).

O transtorno e o dilema da sociedade capitalista moderna não estão centrados exatamente na racionalização que acompanha a evolução científica do homem, uma vez que ela se dirige à relação deste com a natureza e às suas criações técnicas e tecnológicas. A face perversa que envolve a racionalização está para a intenção com a qual os eventos científicos são pensados, para a utilização que se dá a estes e para quem ou contra quem são utilizados.

Genericamente, o avanço científico e tecnológico beneficiaram os povos de todos os tempos, principalmente os povos modernos, o que é facilmente percebido na saúde das pessoas, no aumento pelas pessoas sobre o domínio de conhecimento, na aproximação pelas redes sociais de pessoas distantes geograficamente, no tempo gasto para realizar simples tarefas que antes eram tão difíceis. Podemos imaginar, por exemplo, que no início do século XX somente 1% da população mundial (entre adultos e crianças) era alfabetizada, enquanto nesta primeira metade do nosso século 84% dos adultos no mundo são alfabetizados (segundo dados da UNESCO de 2013), sem entrar no mérito do tipo de alfabetização; a facilidade de tratar dores de cabeça, de coluna, de dente, ao comprar na farmácia o medicamento ou por que o médico prescreveu um tratamento simples de cumprir, facilidade que, quando voltamos à época medieval na qual as pessoas eram obrigadas a conviver com hábitos insalubres de higiene bucal, ambiental - um exemplo é a falta de sanitários adequados para as necessidades fisiológicas que ou eram em buracos abertos ou, nas famílias ricas, uma poltrona fechada no meio da sala que quando aberta servia de sentina. É evidente que boa parte da população do mundo, a mais pobre, ainda é desprovida de quase todas as condições mínimas necessárias à vida saudável. Aqui fazemos a pergunta: a responsabilidade dessa realidade é da ciência e da tecnologia ou da lógica do sistema capitalista?

Por esta razão, a crítica isolada contra a racionalização pode verter para a defesa do retrocesso científico-tecnológico. A humanidade não pode se posicionar contra o avanço científico-tecnológico, e sim, lutar para que a técnica e a ciência sirvam de fato ao homem. Dessa maneira, Marx mostrou que no capitalismo a tecnologia é utilizada contra a classe proletária para precarizar incessantemente o trabalho humano, substituindo homens por máquinas. A utilização da máquina (a favor do homem) para assumir tarefas humanas teria que se dá concomitante à redistribuição das horas de trabalho de modo que mais trabalhadores assuam o tempo de produção ocupado pelo

homem antes do emprego de determinada máquina, em determinado setor de trabalho, sem redução salarial. Ao contrário, em resposta a esta política substitutiva surge o aumento do desemprego, a redução do custo de produção e a desvalorização monetária do salário. Assim, em que pese o termo *racionalização* não fazer parte do vocabulário marxiano, sua essência foi reconhecida por Marx na medida em que reporta o emprego da máquina e da ciência na produção como característica da indústria moderna. Já no início do capítulo XIII, Livro 1, volume 1, do *Capital* Marx, dialogando Com John Stuart Mill sobre os efeitos da máquina, o qual desconfia do alijamento das invenções mecânicas na labuta diária do ser humano, Marx responde:

> Não é este o objetivo do capital, quando emprega maquinaria. Esse emprego, como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, tem por fim baratear as mercadorias, encurtar a parte do dia de trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista. A maquinaria é meio para produzir mais valia (MARX, 1987, p.423). Um primeiro exame põe em evidência que a indústria moderna deve aumentar extraordinariamente a produtividade do trabalho, ao incorporar as imensas forças naturais e a ciência ao processo de produção [...] Como qualquer outro elemento do capital constante, as máquinas não criam valor, mas transferem seu próprio valor ao produto cuja feitura contribuem (MARX, 1987, p. 441).

O que se quer demonstrar é o duplo aspecto da racionalização. Por um lado, a racionalização vincula-se à habilidade intelectiva e domínio técnico-científico particular da espécie humana sobre a natureza, por outro, a ambição e a lógica capitalista as transformaram em um instrumento altamente eficaz de opressão e exploração de mais valia contra o trabalhador, a partir de um sistema de planejamento.

Nesta sequência, a superação da racionalização em si não constitui a chave para a superação da reificação (segundo o marxismo), bem como é inconcebível, pelo exposto, que a racionalização justifique a existência da reificação. Admitir esta hipótese significaria negar o conceito marxiano de reificação desde seu fundamento, suas características até a resposta à solução do problema.

Não há dúvida que a reificação é examinada na sua relação direta com a classe proletária (na condição de parte da sociedade que teve seu trabalho expropriado e transformado em mercadoria). Na medida em que a mercadoria não é concebida como resultado de determinado modo de produção, não é possível entender por que os meios de produção se emancipam mediante seus criadores. A mercadoria e os seus efeitos sobre os indivíduos não figuram como reificação. É indispensável precisar o que é a

mercadoria e os diferentes efeitos que ela provoca a fim de separar o conteúdo da reificação e do fetichismo. Lukács compreende indubitavelmente esta base material, mas, finaliza seu estudo sobre a reificação fundada na racionalização, o que presumimos, como já o dissemos, tê-lo feito por estar na época sob forte influência das ideias weberianas.

Por ser mercadoria, ela se mostra às pessoas de forma inebriante uma vez que é obrigada a ser consumida no mercado para se realizar – esta é sua função na relação produtiva. Para o mercado capitalista a mercadoria só cumpre sua função quando se transforma em capital dinheiro. Nesta acepção, o fetiche da mercadoria é um estratagema quase natural que se converteu em característica peculiar à mercadoria. Sua importância em possui-la não se justifica por uma necessidade concreta, ou seja, como uma comida, um remédio, uma roupa, a água, elementos sem os quais não se vive. É imprescindível possuir determinado objeto (mercadoria) pela imagem e status que ele provoca nos indivíduos ou nos grupos que o possui. Um carro 1.0 pode atender perfeitamente a necessidade de uma pessoa, mas, se ela pode (ainda que seja com grande esforço financeiro) adquirir um carro 1.6, 1.8, 2.0, com designers arrojados, de marca importada que lhe apresentará mais poderosa mediante os grupos os quais está inserida, certamente prevalecerá nessa pessoa esta última opção. Para que as pessoas sejam levadas a este comportamento bizarro - de falsa felicidade, de falsa consciência, de realização de desejo fútil de consumo - o luxo das mercadorias tem de ser aguçado psicologicamente (pois só na esfera psicológica isso se explica) visto que a produção capitalista é de acumulação e super-produção, significando que a produção tem de ser escoada. Em resumo, especialmente o encantamento da mercadoria sobre o homem, o chamado dessa *bela dama* para ser possuída acima de qualquer coisa define o fetichismo da mercadoria. A essência dessa relação está no poder mágico da mercadoria, da coisa sobre as pessoas com a finalidade específica de ser consumida.

A ênfase de Marx (1997, p. 385-386) ao aspecto subjetivo da reificação se dá no sujeito como classe social, mostrando a reificação como mais um elemento do processo global de alienação e inversão promovido pela lógica capitalista do trabalho abstrato. Dessa maneira, é necessário lembrar que as classes sociais são fundamentais na teoria marxiana para revelar a estrutura social do capitalismo, mas, principalmente, para indicar o caminho da superação do modo de produção capitalista pela humanidade. A preocupação de Marx ao identificar a reificação é expor cientificamente o produto final do processo de acumulação do capital, do dinheiro e do trabalho abstrato materializados

em uma sociedade de relações invertidas na qual o capital, encarnado no dinheiro, assume propriedades de entes inteligentes, controlando suas ações como se fossem simples objetos, coisas. Sem dúvida, a mercadoria e a reificação somente adquirem plena existência no capitalismo moderno industrial-financeiro, bem como a reificação precisa da mercadoria na sua forma acabada para se revelar, entretanto, e talvez, por isso mesmo, sejam categorias díspares. Marx enxergava o comportamento subjetivo dos indivíduos nesta etapa do capitalismo, porém, sua maior apreensão quanto a esse aspecto se traduzia na sua compreensão das classes sociais, pois elas corporificam moral e subjetivamente os valores ideológicos da sociedade capitalista os quais são a manifestação da consciência reificada, por outro lado, representam a resistência a esses valores e a esse modelo de sociedade.

Uma vez que Lukács adota parte da teoria weberiana como alicerce de suas análises sobre o capitalismo, as entrelinhas do seu conceito de *consciência reificada* se tornam objeto de crítica em razão de que as conclusões investigativas de Marx e Weber acerca do capitalismo divergem por princípio. Segundo Löwith, Weber e Karl Marx têm em comum investigar o mundo capitalista, observando a esfera antropológica-existencial do homem nesta sociedade, porém, suas análises são marcadas por diferenças epistemológicas-metodológicas relevantes as quais podemos conferir abaixo nas seguintes palavras:

> Dentro de la interpretacíon de ambos del capitalismo se anuncia esa diferencia em el hecho de que mientras que Weber la analisa bajo el punto de vista unívamente negativo de uma autoalienacíon universal, aunque pasible de ser transformada de cuajo. Esa racionalizacíon o autoalienacíon, respectivamente, que caracteriza al capitalismo em su significado principial abarca también lo próprio [Eigenart] de la ciência moderna. (LÖWITH, 2007, p. 39).

Marx entende o capitalismo como um processo histórico de acumulação de capital e de apropriação da força de trabalho; não ocorreu sempre e o próprio capital seria anterior ao capitalismo enquanto forma de relação social. A questão precípua está em como a alienação é recebida por uma ou outra classe, como ela afeta este ou aquele homem. Para o homem capitalista, detentor dos meios de produção (que sustenta sua classe ideológica e materialmente, a partir da exploração do trabalho) a alienação é uma forma de felicidade, de gozo e de liberdade, possibilitando a realização de seus desejos e ansiedades. Mas essa mesma condição de prazer e liberdade não se estende ao homem

da classe proletária, vivendo em circunstâncias opressoras e mesquinhas, tornando-se mutilado e incompleto, aproximando-se mais de um animal do que de um homem, como corretamente Marx explica que:

> A classe dominante e a classe proletária evidenciam a mesma alienação de si do homem. No entanto, a primeira se sente à vontade nesta alienação; ela aí encontra uma confirmação, ela reconhece nesta alienação seu *próprio poder*, possuindo nela a aparência de uma existência humana; a segunda, se sente destruída nesta alienação, vendo aí sua impotência e a realidade de uma existência desumana (MARX, 1987, p. 37).

Embora Lukàcs e Marx não discordem quanto ao processo de estranhamento e objetivação do trabalho, essa é uma situação de alienação que não corresponde conceitualmente ao fetichismo e a reificação, como assim pensava Lukàcs. São diferentes na expressão concreta com que se revelam socialmente, principalmente quando suas fundações também são diferentes. De modo que o fetichismo se direciona propriamente à mercadoria, enquanto a reificação às relações entre pessoas e coisas.

Uma das implicações que decorrem desse pensamento é que leva à negação do elemento histórico temporal e interpretativo sobre o surgimento da mercadoria na história, o surgimento da propriedade privada e da divisão social do trabalho e a qual modo de produção elas correspondem. A outra implicação é a caracterização sobre o capitalismo. Uma vez que a racionalização especialmente enquanto ethos simboliza o capitalismo ocidental, significa que, levada às últimas consequências lógicas, a reificação lukacsiana, que tem por base a racionalização, seria uma reafirmação do capitalismo aos moldes weberianos. É obvio que Lukàcs ratifica a explicação do capitalismo sob o método histórico-dialético, por isso, vemos em seu conceito uma contradição. Weber captou a essência da mentalidade capitalista, mas, não a refutou, ao contrário, auxiliou teórica e concretamente no desenvolvimento do Estado capitalista alemão ao escrever sua Constituição, Carta Magna. É inegável a racionalização e a burocracia exacerbada no capitalismo e na vida das pessoas, porém, não é correto confundi-las com o processo em si de reificação, ainda que esta se radicalize com a existência da burocracia e da racionalização. Para Marx, o agente causador da reificação é o desenvolvimento do dinheiro (simples coisa de mais alta abstração) à capital fazendo desaparecer qualquer aspecto do trabalho útil abrindo espaço para o trabalho abstrato.

Essa explicação vale também para a mercadoria, mas, não é a mercadoria a própria reificação, em que pese ser uma coisa. O capital é o trabalho completamente objetivado

e quantificado produtor de mais valia que se faz tão forte sobre os indivíduos, que se abstraiu tanto até causar a impressão que ele se auto-governa e se valoriza. Então, as pessoas cotidianamente não percebem que quando estão diante das coisas (dinheiro, mercadoria) estas ditam o que as pessoas devem fazer. Esse é o ponto cego da reificação para Marx e que só se explica vinculado ao capitalismo como processo histórico de acumulação de capital:

> Na década de 30 a publicação dos primeiros manuscritos econômico-filosóficos de Marx provocou viva sensação e deu origem a uma vasta literatura, enquanto a publicação dos Grundisse, que são trabalhos preparatórios para o capital, do Marx da época madura, da década de 50, e constituem um elo extraordinariamente importante entre os manuscritos e o capital, quase não mereceu atenção. É difícil exagerar o significado dos Grundisse. Demonstram eles, antes de tudo, que Marx nunca abandonou a problemática filosófica, e especialmente os conceitos de "alienação", "reificação", "totalidade", relação de "sujeito" e "objeto" – que alguns canhestros marxólogos proclamariam prazerosamente como o pecado de juventude de Marx – continuam sendo, ao contrário, o constante equipamento conceitual da teoria de Marx, sem eles o capital é incompreensível. (KOSIK, 1976, p. 190).

O fetichismo refere-se precisamente à mercadoria, à magia e a sedução do objeto (de consumo) em direção ao homem da sociedade capitalista. A admiração pelo objeto que não é mercadoria, que não é resultado da produção de mercado significa simplesmente o encantamento do homem em face da sua criação para consumo ou como exteriorização de seu sentimento artístico. Há uma conexão entre o fetichismo da mercadoria e a coisificação (das relações humanas com seus produtos) na medida em que este fetichismo só pode existir, quer dizer, ser aceito, em uma sociedade cujas relações sociais estão reificadas. Como pensar racionalmente uma sociedade dominada pelas mercadorias em um mundo de pessoas que estão conscientes dessa dominação? Conscientes do trabalho abstrato, conscientes que o dinheiro como capital regula suas vidas, suas emoções, seus atos? Posto que cada conceito responde a uma relação e a um problema definido na sociedade capitalista, e cada um é também parte específica do todo, é necessário resguardar a identidade conceitual de cada classe, sob pena de não entendermos a reificação, o fetichismo da mercadoria e a alienação em Marx. Vejamos abaixo trecho do *Capital* no qual Marx mostra essa proximidade:

> O mistério da forma mercadoria, portanto, consiste no fato de que, nela, o caráter social do trabalho dos homens aparece para estes como uma característica objetiva, uma qualidade social natural do próprio produto do trabalho. (...) A forma mercadoria e a relação do valor entre os produtos do trabalho que as marca como mercadorias não tem absolutamente nenhuma

> ligação com as suas propriedades físicas e com as relações materiais que delas resultam. É, simplesmente, uma relação social definida entre homens, que assume, aos seus olhos, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (...) A isso chamo o fetichismo que se apega aos produtos do trabalho tão logo são produzidos como mercadorias.(...) Para os produtores, as relações que ligam os trabalhos de um indivíduo com os trabalhos dos demais surgem não como relações sociais diretas entre pessoas que trabalham, mas como o realmente são, isto é, como relações semelhantes a coisas entre pessoas e com relações sociais entre coisas.(...) Para os produtores, sua própria ação social toma a forma da ação de coisas, que governam os produtores em lugar de serem por eles governadas (MARX, 1987, p. 81).

O leitor atento observará que Marx adverte para a sutileza da mercadoria: ela omite da sociedade o trabalho (alienado, objetivado e abstrato) e que as leis econômicas da produção são positivamente determinações sociais dos homens. As relações de trabalho e as normas que regem a produção, a circulação do capital e da mercadoria não são definições da natureza ou das divindades, antes, declaram relações políticas, econômicas e de poder entre os homens, independente da forma de organização social. Historicamente, o reflexo da separação entre trabalho e o produto do trabalho é o homem interpretar que o universo, quase infinito, de mercadorias e do capital-dinheiro respondem naturalmente pelo movimento real das pessoas – ao contrário, às coisas deve o homem se submeter.

A estreita conexão entre a mercadoria e a consequente forma de correspondência entre ela e as pessoas permite certa indefinição do que seja a reificação, pois as *coisas* não se resumem nas mercadorias de modo geral. No terceiro livro do *Capital*, Marx esclarece bem esta questão:

> Quando a fórmula capital-lucro, ou melhor, capital-juro, terra-renda fundiária, trabalho-salário, essa trindade econômica, passa a configurar a conexão entre as partes componentes do valor, da riqueza em geral e as respectivas fontes, completa-se a mistificação do modo capitalista de produção, a reificação [verdingliching] das relações sociais, a confusão direta das condições materiais de produção com a determinação histórico-social dessas condições;.é o mundo enfeitiçado, desumano e invertido, onde os manipansos, o Monsier le Capital e Madame la Terre, protagonistas sociais e ao mesmo tempo coisas, fazem suas assombrações. O grande mérito da economia clássica é ter dissolvido essa aparência, esse embuste, essa emancipação e ossificação dos diversos elementos sociais da riqueza, essa personificação das coisas e reificação das relações de produção, essa religião do cotidiano, reduzindo o juro à parte do lucro, e a renda a excedente sobre o lucro, de modo a se identificarem ambos com a mais-valia (MARX, 1988, p. 262).

Uma das grandes “vantagens” do capitalismo financeiro (ao menos para a burguesia enquanto classe dominante) foi ter aplainado todos os caracteres da relação econômica trabalho-capital, antes invisíveis. O estado no qual o capitalismo separou

completamente o produto do trabalho do próprio criador, é historicamente o momento em que o dinheiro se tornou capital, mercadoria universal, estabelecendo como único instrumento de enriquecimento da burguesia a mais-valia. Todas as outras relações econômicas sociais simples se tornaram insignificantes em face do grande capital.

Logo, na condição de existência reificada as inegáveis aberrações da distribuição da riqueza extremamente concentrada em poder de uma ínfima parcela social, onde inclusive o próprio trabalho é parte dos bens de classes privilegiadas, figuram como extintas, pertencentes a um longínquo passado. No capitalismo, não só a mobilidade social é permitida, como o trabalho é "propriedade, coisa" de quem o realiza, transfigurando como certo, justo e natural o pagamento pelo trabalho realizado – trabalho assalariado. Então, se nas formas pré-capitalistas de produção as relações pessoais prevaleciam no trabalho, agora, as normas frias da razão (capitalista burguesa) e o capital assumem o lugar "da pessoa que ordena e que determina as normas legítimas". O trabalhador não vê física e pessoalmente o capitalista, ele se depara com a empresa, com a exploração das horas trabalhadas, com as perdas na qualidade de vida, com as normas rígidas, com a ameaça de demissão, com o seu salário. Quando este tem um poder de compra um pouco maior já conforta o trabalhador e é por isso que no mundo cotidiano o poder de mando das coisas sobre os indivíduos passa imperceptível. Nessa névoa de aparências se encontra a reificação. A reificação está antes na vida concreta das pessoas e quando passa ao reconhecimento consciente por parte da classe que produz mais valia, se eleva à consciência de classe para si, mas, nem por isso deixa de existir concretamente no mundo exterior do homem reificado.

É neste sentido que se afirma que a reificação não é produto isolado da consciência, da subjetividade, embora ela também esteja aí. Neste emaranhado de categorias tão próximas é de máxima importância delinear o limite entre a reificação e o fetichismo da mercadoria, a estrutura conceitual e genealógica destas concepções marxianas, como assim validam as palavras de Marx.

> Só com a troca, adquirem os produtos do trabalho, como valores, uma realidade socialmente homogênea, distinta da sua heterogeneidade de objetos úteis, perceptível aos sentidos. Esta cisão do produto do trabalho em coisa útil e em valor só atua na prática, depois de ter a troca atingido tal expansão e importância que se produzam as coisas úteis para serem permutadas, considerando-se o valor das coisas já por ocasião de serem produzidas. Desde esse momento, manifestam, efetivamente, os trabalhos dos produtores duplo caráter social. De um lado, definidos de acordo com sua utilidade, têm de satisfazer determinadas necessidades sociais e de firmar-se, assim, como parte componente do trabalho total, do sistema da divisão social do trabalho

> que espontaneamente se desenvolve. Por outro lado, ***só satisfazem as múltiplas necessidades de seus próprios produtores na medida em que cada espécie particular de trabalho privado útil pode ser trocada por qualquer outra espécie de trabalho privado com que se equipara. A igualdade completa de diferentes trabalhos só pode assentar numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao seu caráter comum de dispêndio de força de humana de trabalho, de trabalho humano abstrato***. O produtor particular apreende esse duplo caráter social dos trabalhos particulares, apenas sob os aspectos que se manifestam, praticamente, no intercâmbio, na troca dos produtos. Assim, percebe-se o caráter socialmente útil de seus trabalhos particulares sob o aspecto de o produto do trabalho ter de ser útil, e útil aos outros, e o caráter social da igualdade dos diferentes trabalhos apresenta-se a ele sob o aspecto da igualdade de valor que se estabelece entre essas coisas materialmente diversas, os produtos do trabalho (MARX, 1987, p. 82).

A mercadoria por si só não esclarece a reificação, tendo em vista que esta existência só é possível ao estar aliada à forma do trabalho abstrato. Existindo a mercadoria, no sistema de trocas simples onde o trabalho gera valor de uso, o produto do trabalho adquire propriedades particulares específicas, significando que o mundo das coisas ainda não predomina sobre as relações pessoais. A condição sine qua non para a promoção e desdobramento da reificação é a mercadoria universalizada e o trabalho abstrato porque nestas circunstâncias todas as atividades laborais são igualadas quantitativamente, fazendo desaparecer os aspectos distintos e singulares, as mercadorias, por sua vez, assumem função meramente comercial. Quando esta base está devidamente erguida, o mundo exterior total passa a falsa ideia de igualdade entre todas as coisas, todas as relações, sobretudo a compreensão reificada de que o mundo é regido pelas coisas, pelo capital, pelo dinheiro. O homem, assim sitiado por um poder que lhe é abstrato, exterior e superior encontra-se bloqueado quanto às suas potencialidades, acreditando que a condição concreta em que vive é genuinamente da natureza física ou mesmo divina. Marx, no entanto está convicto da força da classe proletária consciente (classe para si) do lugar que ocupa na sociedade capitalista enquanto classe que sublevará a burguesia por vias da luta prática.

O fetichismo da mercadoria, semelhante à reificação, é específico da sociedade capitalista e engloba elementos do mundo do trabalho que só se manifestam na condição do trabalho quantificado como valor, troca, salário, propriedade particular, utilizados por Marx para explicar a forma mercadoria do trabalho. Diferente da reificação, seu atributo principal é enaltecer as mercadorias como um encantamento hipnotizante diante das pessoas.

A reificação é uma ideia única em Karl, embora tenha pontos em comum com outras categorias (como a alienação e o fetichismo da mercadoria) e penetre os diversos mundos desde o mais material aos espirituais da existência humana, como a arte e a música. Mas, é exatamente essa comunhão com dois outros fortes conceitos filosóficos marxianos responsável por gerar em alguns teóricos marxistas a certeza de uma perfeita identidade ou *continuidade* circunscrita em um único conceito descrito em diferentes etapas históricas: a alienação, o fetichismo da mercadoria e a reificação. Sartre, ao estudar o marxismo, classifica a reificação no nível das realidades entre as pessoas e as coisas, e, apesar de não situarmos metodologicamente nossa pesquisa no existencialismo antropológico sartriano, suas palavras merecem aqui registro a respeito do tema:

> A teoria do fetichismo, esboçada por Marx, nunca foi desenvolvida e, de resto, ela não poderia estender-se a todas as realidades sociais (...) Considero o mercado como uma *coisa* e que suas inexoráveis leis contribuem para reificar as relações entre os homens, mas, quando de repente, para falar como Henri Lefebvre, um passe de mágica dialético mostra-nos esta abstração monstruosa como o verdadeiro concreto (trata-se, é claro, de uma sociedade alienada). (SARTRE, 1987, p.145).

No entanto, esta mesma especificidade não é concebida por outros autores que indicam uma continuidade da reificação e da alienação (na mesma perspectiva lukacsiana), a exemplo de Vàzquez, para o qual há similitude entre alienação e o fetichismo da mercadoria:

> Vemos, portanto, que na transição da concepção do trabalho alienado à do fetichismo econômico, o conceito de alienação sofreu as modificações essenciais que viemos evidenciando: da alienação do trabalhador concreto se passa á fetichização de uma relação social. (VÀZQUEZ, 2007, p. 429).

Nesta acepção, a alienação e a fetichização seguem uma espécie de linha do tempo teórica onde uma etapa é porta de entrada para a outra, na obra marxiana. Vazquez continua sua exposição explicando que a alienação dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* evolui ao fetichismo da mercadoria d' *O Capital, do* aspecto prático ao aspecto subjetivo:

> Marx não abandona, portanto, o conceito de alienação ao passar do conceito de trabalho alienado ao de fetichismo econômico. Este último nada mais é do que a forma concreta que apresenta a alienação nas condições da produção

> mercantil em uma sociedade capitalista desenvolvida (VAZQUEZ, 2007, p. 430).

É certo que não estamos a considerar um rigor temporal e inflexível ao interpretar o pensamento de Vazquez; é incontestável, também, a invocação espiritual no discurso marxiano nos *Manuscritos de 1844*, pois não podemos nos esquecer que lá Marx estava construindo sua própria identidade filosófica ao criticar a filosofia hegeliana, principalmente quanto ao tema alienação. Da mesma maneira, não é errada a inferência de que uma sociedade alienada tem grandes possibilidades de fornecer as condições propícias para o desdobramento do fetichismo. Este não é o cerne da questão. O problema é em que consiste e o que define cada um desses conceitos no sistema filosófico marxiano. Isto, procuramos deixar claro ao longo das reflexões aqui registradas. O desígnio dos estudos marxianos é entender e revelar as estruturas interna e externa do modo de produção capitalista e sua correspondente sociedade, o que, de certa maneira, conduz ao mesmo ponto de partida a "origem" de determinadas classes conceituais. Entretanto, não existe essa correspondência quanto ao fenômeno alienação que é anterior às sociedades capitalistas, apesar de Marx reconhecer nestas o trabalho alienado.

A evolução, aprofundamento e aperfeiçoamento dos processos econômicos da divisão do trabalho no capitalismo, a objetivação e a propriedade privada, fomentaram a autonomia da própria vida econômica em detrimento da vida social. Conforme Goldmann, a independência da vida econômica em relação à vida social significa uma mudança de sujeito nas relações:

> Designamos sob o termo reificação sendo em primeiro lugar o aparecimento na vida social dos processos econômicos enquanto fenômenos autônomos e, por isso mesmo, meramente quantitativos, sua primeira conseqüência é subtrair quase que inteiramente esses fenômenos à ação da superestrutura, reforçando, ao contrário, sua ação sobre esta (GOLDMANN, 1979, p. 131).

A supremacia da economia, ou melhor, das coisas sobre os indivíduos chega à esfera subjetiva - à consciência – que absorve essa realidade reproduzindo-a nas suas ações cotidianas através da conduta reificada. Para que a reificação exista efetivamente se faz necessário não apenas a propriedade privada ou a simples mercadoria, entre outros, é preciso o refinamento completo da estrutura capitalista de produção determinando a mecânica das relações da vida humana, como ratifica Sartre referindo-se ao marxismo:

> Entre elas, em última instância, o papel decisive cabe às relações econômicas; e só elas nos dão o único fio de encadeamento capaz de levar à compreensão dos acontecimentos, por mais que as relações restantes, políticas e ideológicas, possam influir também sobre eles (ENGELS, 1982, p. 299).[90]

Obviamente não se trata de determinismo econômico, e sim, da relação capital-trabalho como base dos conceitos marxianos e do materialismo histórico-dialético. A reificação é uma forma de expressão de determinada relação social e econômica, não podemos jamais prescindir de que para Marx os homens desenvolvem sua consciência e seu conhecimento a partir do mundo real concreto. Isso é primordial.

No próximo capítulo daremos sequência à problemática da reificação no pensamento marxiano, mas não apenas ela será objeto de discussão como também os demais conceitos que se aproximam da reificação, ora por fazerem referência direta às especificidades da estrutura econômica capitalista ora por que respondem à problemática da existência humana. Os conceitos marxianos que demarcam uma associação direta com a reificação são a alienação e o fetichismo da mercadoria. Quando se busca compreender a problemática da subjetividade, nos marcos do materialismo histórico-dialético, imputa-se à reificação uma justa primazia (mediante a alienação e ao fetichismo da mercadoria) na medida em que ela reclama para si a consumação do processo de perda de identidade humana, parafraseando Hegel, similar a exteriorização do espírito que não retornou a si, o dessenciamento e a extrusão do espírito (*enfremdung*). Paradoxialmente, o esclarecimento da reificação vincula-se ao aclaramento dos dois outros fenômenos por implicarem as categorias trabalho e mercadoria. Nestes termos, a intercomunicação conceitual e a articulação entre esses fenômenos justificam o capítulo a seguir.

---

[90] A carta foi publicada pela primeira vez sem indicação de destinatário à revista Der Sozialistische Akademiker, pelo seu editor H. Starkenburg, razão pela qual nas publicações seguintes o editor da Revista aparece como destinatário.

III – DA ALIENAÇÃO À REIFICAÇÃO: KARL MARX E A CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS FILOSÓFICAS SUBJETIVAS.

A reflexão sobre as três fundamentais categorias no pensamento marxiano - alienação, fetichismo e reificação – tem o propósito de, primeiro, enfatizá-las sobre o caráter conceitual de seu autor; em segundo lugar, fazer um exercício filosófico de averiguação acerca dessas categorias, nomeando suas similitudes e diferenças. O esforço se dará no sentido de demarcar a fronteira entre uma e outra para que a reificação tenha visibilidade e distinção em face dos demais conceitos. Sem embargo, esta é uma tarefa muito delicada porque se temos que apontar na história um elemento ou fato relacionado a cada etapa das relações e da consciência humana, igualmente temos de perceber os conceitos filosóficos pelo método que lhe é peculiar, pela especulação mesma da filosofia, ou melhor, do exercício do próprio pensar, do pensar que pensa a si próprio.

3.1- O processo de alienação e a divisão social do trabalho

Marx, ao participar do círculo de estudos hegelianos foi tomado pelas ideias hegelianas, sobretudo, a alienação. A ideia de Hegel acerca da alienação é a base para ele escrever sobre a alienação, concentrando-se no tema da relação sujeito-objeto a partir da relação concreta entre o homem e sua atividade produtiva para só então entender o problema subjetivo e responder ao *espírito lógico especulativo*. Na *Sagrada Família*, Marx mostra a consequência da alienação como problema que se generalizou na sociedade afetando todas as classes sociais, embora de maneira distinta, pois, a burguesia se beneficia da alienação enquanto esta é para a classe proletária instrumental de opressão.

> A classe dominante e a classe proletária evidenciam a mesma alienação de si do homem. No entanto, a primeira se sente à vontade nesta alienação; ela aí encontra uma confirmação, ela reconhece nesta alienação seu *próprio poder*, possuindo nela a aparência de uma existência humana; a segunda, se sente destruída nesta alienação, vendo aí sua impotência e a realidade de uma existência desumana (MARX, 1987, p. 37).

A dupla função da alienação exprime indubitavelmente uma conexão com o trabalho permitindo questionar por que e como a alienação satisfaz determinada classe

social? Porque a alienação é a confirmação da existência da propriedade privada e do trabalho estranhado assalariado. Anterior à moderna sociedade capitalista, a alienação figura com processo que envolve homem-trabalho-natureza e se refere ao poder supra humano que decorre da objetivação do trabalho, exercendo uma força dominadora sobre o homem que lhe confere reconhecimento.

Entretanto, a alienação não é um componente imutável inerente à natureza humana; é uma ilação da relação intrínseca entre homem e natureza, ou melhor, o trabalho alienado não é um fato que resume a história da humanidade:

> É por isso que Marx começa definindo a relação historicamente primária entre o homem e a natureza como a relação da natureza consigo mesma, sob a alegação de que o homem é uma parte específica da natureza" (MÉSZÁROS, 1981d, p. 112).

A alienação se relaciona diretamente com a divisão do trabalho, porém, o produto excedente e a mais-valia[91] correspondem ao agravamento da alienação no desenvolvimento histórico da propriedade (desde a propriedade agrária feudal até à legítima propriedade privada no capital industrial financeiro imperialista). O capitalismo enquanto forma de produção e distribuição econômica é na, sua essência, acumulativo, erguendo-se a partir de uma lógica de produção e apropriação, por isso, em todas as formas de propriedade pré-capitalista onde está presente a divisão social do trabalho está também a propriedade privada, ainda que não plenamente desenvolvida, mas já se constituindo como a expressão do trabalho alienado – trabalho escravo, servil, agrícola ou trabalho assalariado.

Cumpre registrar que Marx retoma o problema da alienação que havia sido preocupação para outros filósofos. Para Rousseau, por exemplo, a alienação tanto foi tema de profunda reflexão, como introduziu um entendimento antropológico, exprimindo a essência mesma do Contrato Social. A alienação estava para uma

---

[91] Marx enfatizou em forma de provérbio a riqueza, a relação de desigualdade e a exploração do trabalho dos tempos antigos ao capitalismo: "Assim, entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem senhor* (*nulle terre sans seigneur*), o provérbio moderno: *o dinheiro não tem dono* (*l' argent n' a pas de maître*), no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem" (MARX, 2008, p. 75)". Do modo semelhante, essa ideia destaca-se em outros clássicos provérbios: "*Lucrum sine damo alterius fieri non potest* – Não pode haver lucro sem prejuízo alheio. Esta sentença, que pertence a Publílio Siro (L. 6), foi famosa no mundo latino: [...] são numerosas as referências nos autores medievais; outra variante é Nemo ditescit nisi malo alterius, 'ninguém enriquece senão com o mal alheio' (Walther 16332a). Entre os provérbios modernos devem ser lembrados, sobretudo, os paralelos ao provébio brasileiro: *A desgraça de uns é o bem de outros* (Arthaber 738, Mota 38) [...]" (TOSI, 2000, p. 817).

compreensão contratualista do Estado, uma ação individual com fins coletivo-sociais, como se demonstra a seguir:

> Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar [...]. Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para preservar o que se tem (ROUSSEAU, 1973, p. 38).[92]

Todavia, antes de Rousseau, a alienação[93] significou e expressou um ato tirânico (de quem tem poder sobre os mais fracos) e/ou comercial por estar relacionada à desapropriação de bens e riquezas e à relação de troca comercial[94]. Mas, no Contrato Social, a alienação aparece como uma forma de combate à desigualdade por propiciar uma condição de igualdade econômica e material para todos os membros da sociedade, a partir de uma vontade geral em nome da equidade e da justiça. Portanto, nesse contexto, a alienação é uma condição positiva necessária à igualdade entre os homens.

Não obstante a alienação ser um tema anterior ao marxismo, sua análise e conclusão estava circunscrita a aspectos jurídicos, políticos e comerciais. Logo, seu conteúdo não observava as condições materiais-históricas dos homens e a mediação homem-trabalho-natureza, ainda que a propriedade privada, a divisão social do trabalho e o trabalho assalariado compusessem o debate (a exemplo da Economia Política em Adam Smith), pois o centro de referência não era a práxis e a essência humana, e sim, "as condições necessárias de um funcionamento e uma reprodução sem distúrbios do processo dado[95] [economia capitalista]".

É certo que esta caracterização sobre a alienação (a de que ela está circunscrita a aspectos jurídicos, políticos e comerciais) refletia uma consciência e um contexto

---

[92] Segundo Bobbio et al (1995), Rousseau introduz o termo alienação para indicar a cláusula fundamental do *contrato social* que consiste na capacidade de cada indivíduo concordar consciente e livremente para a formação e origem da convenção, da sociedade, da associação, confirmando a máxima do Capítulo I "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros" que representa a transição da liberdade natural para a liberdade convencional, enquanto objeto de preocupação do Contrato Social. Neste sentido, alienação se apresenta como o ato efetivo de cessão positiva que institui a vontade geral. O vocábulo alienação ganha, a partir de Rousseau, uma conotação de caráter filosófico, ainda que indique a primeira vista indique uma relação jurídica.

[93] Palavra de origem jurídica, de acordo com Labica (1985, p. 16).

[94] Labica (1985, p. 17).

[95] Mészáros (1981, p. 131).

histórico que impeliam os teóricos para uma compreensão localizada, nacionalizada e parcial dos fenômenos econômicos, políticos e sociais. O decurso de tal realidade na filosofia se expressa na compreensão de uma natureza e essência humana fixa e determinada pela divisão social do trabalho e sua exterioridade, o que está em conformidade com a universalidade da razão burguesa que subscreve à relação trabalho-capital as implicações da humanidade e a própria alienação. Lessa enfatiza a preocupação dos filósofos modernos da seguinte maneira:

> O pensamento moderno abandona a concepção medieval de uma essência divina dos homens. Esta "natureza", (...) nada mais é que a projeção à universalidade da "natureza" específica do homem burguês: acima de tudo, ser proprietário privado. (...) De Locke e Hobbes a Rousseau, a natureza humana comparece como a determinação essencial dos homens, determinação esta que impõe os limites da história e que não pode ser por esta alterada (LESSA, 2001, p. 89).

Todavia, Marx toma como aporte para formular sua teoria da alienação a abordagem hegeliana que se baseia numa concepção lógico-ontológica acerca da alienação; uma formulação mais intensa que às demais, porque reconhece o trabalho historicamente dado como a verdadeira essência do homem, deixando para trás concepções acríticas sobre o desenvolvimento humano, bem como o caráter econômico-jurídico da alienação.

Marx[96] explica a alienação a partir do trabalho alienado (principal agente pela perda da excepcionalidade humana enquanto espécie), ratificando que ele inverte a relação entre homem, trabalho e natureza, como se pode constatar quando:

> Mostra-nos Marx, pois, que da análise do trabalho alienado, isto é, do homem alienado, surge a propriedade privada como originária desta situação [da alienação humana]. Da relação do trabalho alienado com a propriedade privada se deduz, por sua vez, que a "emancipação da sociedade da propriedade privada... se expressa na forma política da emancipação do trabalhador" (ASTRADA, 1968, p. 50).

No capitalismo, onde a propriedade privada se revela na sua plenitude e está separada de qualquer outra forma de propriedade comunitária, a alienação alcança o grau máximo de desenvolvimento, pois na esfera da relação original, o homem se realizava no seu trabalho e a natureza se constituía como consequência e objeto último

[96] "Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* um meio da vida individual" (MARX, 2008, p. 84).

dessa realização, tornando o trabalho a objetivação da vida genérica do homem. Na relação trabalho alienado, o homem não se identifica com a atividade que realiza, distanciando-se da sua natureza inorgânica e da sua vida genérica, portanto a alienação (enquanto problema estudado por Marx), além de não ser um fenômeno específico da sociedade capitalista, em Marx está presente desde suas obras juvenis, por exemplo, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (em 1844) até o *Programa de Gotha* em 1875:

> Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então? A *outro* ser que não eu. Quem é este ser? Os *deuses?* Evidentemente nas primeiras épocas a produção principal, como por exemplo a construção de templos etc., no Egito, na índia, México, aparece tanto a serviço dos deuses, como também o produto pertence a eles. Sozinhos, porém, os deuses nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco a *natureza* (MARX, 2008, p. 86).

No Programa de Gotha, Marx registra:

> Na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: *De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades* (MARX, 1982, p. 214-215). Grifo nosso.

Embora a alienação esteja refletida em praticamente toda produção marxiana[97], sua síntese encontra-se nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que aponta as modalidades de objetivação da alienação no homem, na sua relação com o produto do trabalho, na sua relação com a atividade produtiva, na sua relação com a espécie humana e com a com natureza, e quais os mecanismos para resgatar o homem da consciência e das condições alienadas. Até 1843, Marx está bastante influenciado pela teoria hegeliana, fato este que, na obra *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito*, o centro de seus questionamentos estava em relacionar os problemas filosóficos com a prática em um plano fortemente abstrato. Marx tramita da atividade concebida na sua forma prática sensível[98] defendida pela economia política para o conteúdo universal da mesma. A economia política tem a vantagem de revelar o trabalho como parte da própria economia política através de categorias como a propriedade privada, a divisão

---

[97] Para Heck (1994), o termo alienação está fortemente destacado em Marx, desde as obras da juventude até as da maturidade, isto é, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, na *Ideologia Alemã* (1844/45), nos *Esboços Crítica da Economia política* (1857/58) e no Capital (1867,1885/94).
[98] Mészáros (1981).

do trabalho, o salário, a concorrência, o capital, mas suas descobertas tinham como objetivo principal entender a estrutura interna da nova ordem econômica, minando teoricamente uma realidade em decadência (a sociedade feudal na qual o trabalho tinha um caráter vinculado fortemente à atividade agrícola).

De Hegel[99], Marx incorpora o método dialético (a despeito da inversão que faz: colocar o método dialético a serviço de revelar a alienação encoberta nas relações econômicas de produção, fazendo disso uma práxis, isto é, sair da esfera ideológica da dialética hegeliana)[100]os conceitos de trabalho e o de alienação**,** refletindo, porém, se o processo de alienação está relacionado precisamente ao homem enquanto ser prático, social e histórico; se é possível explicar a alienação humana somente através da consciência e autoconsciência; se a consciência do homem deve ser compreendida pela sua relação com o trabalho e a natureza e se esta relação propicia a harmonia ou o conflito objetivo do homem com ele próprio[101]. Acrescenta ainda as seguintes dúvidas acerca da teoria hegeliana: a alienação se constitui um fato que nega a vida ativa do homem, através de sua atividade produtiva alienada; a alienação é uma particularidade da espécie humana ou está presente em outras espécies; de que modo e sob quais condições (práticas ou subjetivas) ocorre a abolição ou superação da alienação e quais elementos estariam relacionados ao processo de superação da alienação.

Para Hegel (1985, p. 287-290), a alienação está circunscrita à teoria idealista do mundo e da relação sujeito-objeto, caracterizando-a como o movimento abstrato, autônomo e determinado do espírito que se estranha consigo, mas que se supera, retornando a si na condição de autoconsciente**.** Esta superação se dá por um retorno subjetivo do espírito que se torna autoconsciente, mas para o marxismo esta superação significaria transformar a atividade social produtiva (produto social) em poder social em favor dos homens sob seu domínio; transformar a cooperação forçada que faz do poder do homem uma força alheia exterior a ele em cooperação voluntária e em seu próprio poder unificado.

De acordo com Marx, a alienação se expressa nas relações de produção – alienação do trabalho – mas também nas esferas ou formas religiosas, na esfera da

---

[99]Marx participou do "Círculo dos neohegelianos" (LÊNIN, 1988) e apreendeu, inclusive, o conceito *Entfremdung* (*estranhamento)* do espírito (HEGEL, 1985).

[100] Karl Marx (1988).

[101]"A alienação do homem não se define em termos religiosos, metafísicos ou morais (...). Não se verifica apenas no plano das idéias e dos sentimentos; ela é também, e principalmente, prática, aparecendo em todos os domínios da vida prática. O trabalho está alienado: escravizado, explorado, convertido em fastidioso, humilhante". (LEFEBVRE, 1988, p. 36).

natureza (a alienação do homem com relação à natureza) e na forma da auto - alienação, sendo esta última a alienação do homem com relação ao próprio homem. Todas estas seriam formas legítimas de alienação, mas por derivação da alienação do trabalho. O trabalho alienado seria, então, o fator determinante para o surgimento da alienação. Marx (2008, p. 80) compreende o fenômeno da alienação humana, partindo de elementos reais que se estabelecem na relação prática do mundo do trabalho, chamando a atenção sobre diversos elementos envoltos na relação produtiva (propriedade privada[102], separação do trabalho, capital e propriedade agrária, espírito de aquisição, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência) e que compõem um completo sistema de alienação fazendo parte do sistema monetário[103]. Da inter-relação desses fatores seria possível entender os aspectos em que a alienação se manifesta, a exemplo da alienação no produto de trabalho: "O produto do trabalho seria o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, a objetivação do trabalho" (MARX, 2008, p. 80). Com essa definição do produto do trabalho, percebe-se que a alienação do trabalhador no seu produto significa que, tanto o trabalho se transforma em coisa, em objeto, como adquire existência externa e independente do trabalhador, configurando-se como um "poder autônomo em oposição a ele", de modo que o resultado final dessa relação é a objetivação do trabalho, na qual o produto (do trabalho) surge como algo "estranho e hostil ao seu criador". A objetivação do trabalho é igual à perda e servidão do objeto pelo trabalhador, de maneira que este não se reconhece no que faz[104]. A alienação do objeto concentra alienação da própria atividade do trabalho*:* "No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo" (MARX, 2008, p. 82).

Logo, a alienação da atividade prática humana na relação do trabalho com o ato da produção dentro do trabalho dá-se por via dupla: tanto a atividade é conseqüência da alienação como a alienação é determinada pela atividade.

---

[102] Marx (2008, p. 79) refuta a explicação da Economia Política de procurar explicitar a divisão do trabalho a partir da propriedade privada. Para ele, este ponto de partida não esclarece nada a este respeito porque a propriedade privada é conseqüência do trabalho alienado.

[103]Ao analisar a estrutura conceitual da teoria marxiana da alienação, Mészáros (1981, p. 91) explica: "A partir da discussão do Trabalho Alienado, Marx segue um plano diferente: o centro de referência de cada questão isolada é agora o conceito de trabalho alienado como a conexão essencial entre toda a gama de alienações e o sistema monetário".

[104]"Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico desefetivação (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entäusserung)". (MARX, 2008, p. 80).

De acordo com Marx (2008, p. 84), o caráter genérico de uma espécie é traçado pelo modelo de atividade produtiva que determinada espécie realiza. No homem, seu caráter genérico está em sua atividade vital ser livre e consciente. Entretanto, o trabalho alienado embrutece o homem na sua vida genérica, levando-o a uma espécie de volta às condições animais:

> Assim, chega-se à conclusão de que o homem (...) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a carência. O elemento animal torna-se humano e o humano, animal (MARX, 2008, p. 83).

Pode-se inferir que a alienação na reflexão marxiana apresenta-se como um fenômeno mais propriamente teórico-filosófico amplo, situando-se, porém, no âmbito das relações social, política e econômica, estabelecendo conexão direta com o trabalho concreto do homem. Isso contraria a perspectiva hegeliana da alienação que se refere a um momento de saída de si do espírito, de negação e não reconhecimento de si. Este estranhamento se reflete na Cultura enquanto incorporação da *substância social*[105] e o mundo prático experienciável no qual o indivíduo é arrebatado da sua forma particular para a forma prática coletiva, mas este movimento do espírito é uma necessidade dialética do próprio objeto e do fenômeno**,** à procura do seu auto reconhecimento.

Assim, a alienação é positiva e necessária por ser a mediação entre a existência finita e a existência resultante desta mediação. No estágio superior de desdobramento, o espírito supera seu próprio estranhamento porque, ao alienar-se, ele repensa sua própria consciência através da abstração de si, elevando-se a espírito absoluto e se superando na própria história para se pôr *efetivamente* como razão universal. Por isso, a alienação é *Entfremdung* e *Entäusserung*[106].

Todos os filósofos que se identificaram com o idealismo alemão (hegeliano), incluindo Feuerbach, e fizeram parte dessa tradição iniciaram seus estudos (e suas consequentes críticas) com os estudos de teologia executados por Hegel. De acordo com Löwith (2014), para os neo hegelianos de esquerda, em Hegel a questão do racional e de sua efetividade concluía para uma "interpretação ateísta ou teísta da filosofia da religião" – teologia filosófica: "Se o absoluto teria existência efetiva no Deus tornado

---

[105]Inwood (1997).

[106] Consoante com Meneses (2001), Entfremdung é a perda de essência em benefício de um ser-aí outro sem condição de retorno; a Entäusserung é um fazer-se ser, uma força interior que se exterioriza e se objetiva fazendo com que o sujeito se reconheça e retorne para si enriquecido e realizado.

homem ou somente na humanidade"[107]. Para Feuerbach significava compreender o processo de transição e similitude entre dois momentos distintos da humanidade, entre duas condições históricas e, portanto, duas formas de explicar a realidade: o religioso e o filosófico:

> O homem - eis o segredo da religião – objectiva-se e torna a fazer de si objecto desta essência objectivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objecto para si, mas como *objecto de um objecto*, de um *outro* ser. É o que acontece neste caso. O homem é um obcjeto de Deus (FEUERBACH, 2008, p. 36).

Desde o início Feuerbach mostrava as possíveis transformações que efetuaria na filosofia hegeliana com seu princípio de sensibilidade, o combate ao espírito absoluto e à filosofia especulativa, contra a qual futuramente elaboraria a reforma da filosofia a partir dos princípios para a filosofia do futuro[108]:

> As transformações revolucionárias que Feuerbach viria a efetuar na filosofia de Hegel já aparecem nesta carta – escrita aos 24 anos – através dos conceitos hegelianos. Ele justifica de antemão os defeitos de sua dissertação da seguinte maneira: que ela pretendia ser uma apropriação "viva" e "livre" do que aprendera com Hegel; ele acentua já neste momento o princípio da "sensibilidade", pois as ideias não deveriam se manter no reino do universal e acima do sensível, mas sim, do "cel de sua pureza incolor" e da unidade consigo mesma, mergulhar na intuição que penetra o particular, para assim apoderar-se de determinados fenômenos. O logos puro necessita de uma "encarnação", a ideia de uma "realização" e "mundanização". (LÖWITH, 2014, p. 85).

Todavia, somente por volta de 1839 é que Feuerbach pode ser considerado um opositor público de Hegel com a publicação de um artigo intitulado *Para a crítica da filosofia hegeliana,* no qual nega a identidade dialética de filosofia e teologia, assim como a identidade no conceito e realidade (LÖWITH, 2014, p. 87).

Feuerbach entendia a autoalienação religiosa e sua essência abstraídas do processo histórico. Desta forma, o sentimento religioso estaria presente nos indivíduos isoladamente, ligando naturalmente uns aos outros. Sua compreensão da alienação se verifica na obra que trata da questão religiosa, *A Essência do Cristianismo*[109], quando argumenta:

---

[107] Löwith (2014, p. 83).
[108] Feuerbach (2005c).
[109] A Essência do Cristianismo (Das Wesen Des Christentums) publicada pela primeira vez em 1844 é referência obrigatória sobre o fenômeno da religião. Eminente obra em que Feuerbach expõe a questão

> Deus é a essência *separada* e *isolada* do homem, logo, ele não pode agir *a partir de si*, logo, todo o bem provém de Deus. Quanto *mais subjetivo* é Deus, tanto mais o homem se *aliena* da *sua subjetividade*, porque Deus *per se* é o seu si-mesmo alienado, que ele todavia volta, simultaneamente, a reivindicar para si (FEUERBACH, 2008, p. 37).

A ideia feuerbachiana de auto-alienação traz um aspecto particular sobre a alienação: primeiro demonstra a alienação religiosa originando-se de um mundo independente da atividade sensível humana, da prática dos homens. Segundo, embora Feuerbach reconheça a realidade e o mundo sensível compreende-os como objetos subjetivos. Em outras palavras: a realidade não é vista como atividade humana, prática e social, é sim, objeto de contemplação do indivíduo isolado. Nas *Teses sobre Feuerbach*, tese um (1), Marx assim expõe esta questão:

> A insuficiência principal de todo o materialismo até aos nossos dias (o de Feuerbach incluído) é a de a coisa *(Gegenstand)*, a realidade, o mundo sensível, serem tomados apenas sob a forma do *objecto (Objekt)* ou da contemplação *(Anschauung)* (MARX; ENGELS, 1981, p. 103).

Feuerbach admite o conhecimento sensível – a sensibilidade -, mas o mundo sensível não corresponde à atividade prática humana. Conclui-se deste raciocínio que há uma essência religiosa que aliena os indivíduos subjetivamente e os separa de seu mundo concreto, mas essa essência surge independente das relações sociais, embora seja ela o elo entre os indivíduos e o mundo religioso. É precisamente sobre estes elementos que Marx reafirma o vazio histórico presente na concepção feuerbachiana da alienação, expresso principalmente na *Essência do Cristianismo*. Sobre isso, nas *Teses Sobre Feuerbach*[110], Marx, na Tese 1, lembra: "Daí que, na *Essência do Cristianismo*, apenas considere a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é apenas tomada e fixada na sua forma de manifestação sordidamente judaica".

---

religiosa. Para Bottomore (1983, p. 150), Feuerbach define nesta obra "a religião como a projeção de desejos humanos".

[110] "*Teses sobre Feuerbach* escritas por Marx em Bruxelas, na Primavera de 1845, e contidas no livro de notas de Marx de 1844-1847 sob o título de "1. ad Feuerbach". Elas assinalam o desenvolvimento da sua concepção materialista da história, o facto de que Marx alargara já à sociedade humana e à sua compreensão o materialismo. Nas palavras de F. Engels, "São notas para elaboração posterior, apressadamente lançadas ao papel, de modo nenhum destinadas a publicação, mas de um valor incalculável por serem o primeiro documento em que está registrado o embrião genial da nova visão do mundo" Foram publicadas, pela primeira vez, em 1888, em apêndice ao livro de Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*. Ao Instituto de Marxismo-Leninismo anexo ao CC do PCUS se deve o título *Teses sobre Feuerbach"*. (MARX; ENGELS, 1981, p. 112).

Marx demonstra que Feuerbach continuava preso ao idealismo, uma vez que considerava apenas como essências abstratas de dois mundos autônomos, pois: "Ele se reduz a uma troca entre essências – sobre a qual a T. 6 nos informará melhor -, mas não chega a deixar o terreno da consciência, não consegue quebrar o círculo da especulação". (LABICA, 1990, p. 100).

Decorre ainda da compreensão feuerbachiana que o sentimento religioso é tão autônomo quanto o é o mundo religioso que existe por si só em cada indivíduo, uma vez que faz parte de sua consciência e de sua essência, essência esta que coincide com a essência religiosa, humana por excelência:

> A vida interior do homem é a vida em relação com o seu gênero, com a sua essência universal... A religião em geral, enquanto *idêntica* à essência do homem, é idêntica à *consciência de si* do homem, à consciência que o homem tem da sua essência. Mas a religião é, numa expressão geral, consciência do infinito; portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem da *sua* essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas *infinita*.(...) As limitações da essência são também as limitações da consciência (FEUERBACH, 2008, p. 10).

O trecho acima possibilita compreender a crítica de Marx a Feuerbach. A questão não está na comunhão entre essência e consciência, mas sim, é bom observar, que Feuerbach expressa sua ideia tanto de essência, como de consciência sem fazer referência à história (para Marx, gênese da essência humana). Por isso, Feuerbach entende o sentimento religioso enquanto um sentimento que está no interior de cada indivíduo isoladamente, embora este sentimento se encontre presente de forma generalizada em todos os indivíduos[111].

Para Marx e Engels, Feuerbach não esclarece o problema concreto da alienação religiosa, apenas reafirma a autonomia da consciência religiosa e, por ser materialista, propõe a superação do mundo religioso a partir de uma inversão de caminhos a fim de que o indivíduo tome consciência da alienação religiosa, consistindo em estabelecer que:

> [...]ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens

[111]Na Tese - 7, Marx (1981), refuta essa explicação feurbachiana ao argumentar que o sentimento religioso é um produto social e que o indivíduo (analisado por Feuerbach) é determinado por uma forma de sociedade. Uma vez que Feuerbach separa este indivíduo da sociedade, o idealiza e, ao mesmo tempo, atribui a ele uma essência religiosa autônoma e abstraída da sociedade na qual está inserido.

> realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real[...] (MARX, 2007, p. 94).

As censuras de Marx a alienação religiosa de Feuerbach e ao idealismo hegeliano representam uma etapa bastante amadurecida de Marx na qual havia superado o idealismo de suas origens e elaborado suas próprias categorias, neste caso, a alienação. Mas, essas influências persistiram na obra marxiana durante um tempo relativamente longo, perceptível, por exemplo, nos estudos sobre a história do espírito alemão no século XIX na participação de Marx nos círculos hegelianos de estudo. A origem e a história da escola hegeliana estão divididas em três vertentes: Velhos hegelianos, jovens hegelianos, novos hegelianos. Cada seção, respectivamente, é identificada como àqueles, cujo vínculo com a escola era o de "conservar a filosofia de Hegel literalmente[112]", assim como "para o movimento histórico do século XIX eles não têm importância"[113]. Os Novos ou Jovens hegelianos estavam em oposição aos primeiros separados somente com a finalidade de evitar confusões, denominando de Novos hegelianos "aqueles que no nosso tempo renovaram o hegelianismo"[114]. Na terceira vertente do Círculo, estavam os Jovens hegelianos como os discípulos [de Hegel] da esquerda radical[115]. Marx vai se deslocando para esta vertente, à medida que os estudos sobre Hegel se intensificam. Curiosamente, a cisão da escola hegeliana se deu antes por divergências políticas do que por diferenças filosóficas puras, isso não significa que as concepções políticas não interferiram nas interpretações de cada grupo sobre Hegel.

As posturas políticas de Marx participando da luta de classes na Europa, o levaram a uma filosofia não apenas própria, como divergente da filosofia hegeliana. Isto pode ser confirmado ao olharmos os primeiros escritos acadêmicos de Marx quando ainda estava sob influência de Hegel, a exemplo de sua tese de doutoramento em Filosofia/1841, sob a orientação de Bruno Bauer[116] - *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*[117] - na qual se declara idealista. Inclusive, Karl Löwith (2014) faz alusão a esse trabalho ao dizer que a escolha do tema para a Tese fora feita devido os estudos hegelianos de filosofia clássica grega, bem como representava, de alguma maneira, a relação entre Hegel e Marx.

---

[112] Löwith, 2014.
[113] Ibidem.
[114] Ibidem.
[115] Ibidem.
[116] Fedosseiev et al (1983).
[117] Marx, 1972.

Entretanto, já em 1845 ele escreve as *Teses sobre Feuerbach*[118] criticando o aspecto especulativo da Filosofia (MARX, 1974); em 1847 ingressa na Liga dos Comunistas e em 1848 escreve o *Manifesto Comunista* (em colaboração com Engels). Apesar de ser conhecido pelo seu caráter panfletário e agitativo, o *Manifesto* expõe o pensamento de seus autores quanto a relação entre teoria e prática – práxis revolucionária, analisa criticamente as principais teorias socialistas da época (combate o socialismo utópico e o reacionário, em defesa do socialismo científico) e, sobretudo, mostra o método histórico-dialético de sua concepção filosófica. A opção política de esquerda e revolucionária foi determinante para Karl Marx produzir uma teoria filosófica de negação à filosofia hegeliana. É preciso lembrar ainda que dos *Jovens hegelianos* Marx foi o primeiro a fazer emergir uma nova escola filosófica – o marxismo.

É certo que o conteúdo do parágrafo acima não constitui, no tópico em questão, algo que mereça ser analisado com profundidade, é, porém, profícuo na medida em que tem uma relação geral (e não principal) com as categorias marxianas, no sentido de comprovar que a construção do conceito de alienação é resultado do desenvolvimento de ideias inicialmente de cunho idealista, finalizando em crítica severa à propriedade privada e ao trabalho estranhado no capitalismo. Significa que a alienação é um processo prático correlacionado entre homem, trabalho e propriedade no qual o homem, separado do fruto do seu trabalho, ficou mutilado e impotente diante de suas potencialidades humanas. O processo de alienação humana, entretanto, tem início com a alienação da propriedade. Devido a estas circunstâncias, a alienação é um problema que tem uma base concreta, não se resume ao aspecto religioso da vida humana, embora atinja também a existência do homem.

A sequência da cisão entre Marx e a Filosofia idealista, através das polêmicas no Círculo hegeliano, progrediram até sua separação de Feuerbach e de Bruno Bauer (literalmente um dos mestres de Marx). De maneira semelhante ao diálogo entre Feuerbach e Marx, o debate com Bauer se deu relativo à alienação religiosa. Neste caso, o questionamento se dava sobre o Estado moderno a assumir a condição laica ou religiosa - Estado laico ou Estado religioso. A alienação estaria relacionada ao Estado uma vez que ele seja religioso. Bruno Bauer defendia o Estado laico por acreditar que nele os cidadãos seriam livres, portanto, não haveria alienação religiosa. O argumento

---

[118] Tese onze: "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo" (MARX, 1974, p. 59).

de Marx refutando essa ideia de Bauer é feito com a ratificação da alienação conforme ele defendia e já havia discutido com Feuerbach, com a ressalva de que o homem não é desalienado porque o Estado lhe permite direitos políticos de cidadãos; a desalienação do homem só é possível quando o homem libertar-se do trabalho alienado na economia capitalista.

Frente aos jovens hegelianos que lhe antecederam, Bauer centra-se nos trabalhos críticos históricos, aos problemas práticos da Alemanha – ao "eterno curso da história". Afinal, à Filosofia (dos jovens hegelianos) cabe a tarefa de interpretar a vida prática, como o *fim da era especulativa*. Por esta via, Bauer procura entender o Estado alemão cristão (em declínio) relacionando-o ao antigo Estado romano (também em declínio). Neste último, os cristãos representavam o partido da oposição e se punham como salvação para o Estado romano decadente. No Estado alemão (à época), quem assumiria essa condição, essa comunidade moderna e livre, seria o Estado político; e por ser ele não confessional teria autoridade para propiciar aos indivíduos cidadãos sua liberdade política, civil e existencial. É o que se pode inferir a partir da citação a seguir:

> Frente a eles [jovens hegelianos], Bauer se apoia sobre seu próprio "ser-si-mesmo" como o verdadeiro ponto de vista filosófico em tempos de uma transformação épica. Quando o poder estatal romano desmoronou, os cristãos eram o "partido do futuro", justamente porque mantinham-se afastados da vida pública. Do mesmo modo, agora não se pode admitir nada como subsistente, mas sim afirmar frente aos poderes de governo o embrião de uma nova comunidade[119]. (LÖWITH, 2014, p. 132).

A nova comunidade (defendida por Bauer) está incorporada na concepção de Estado político laico especialmente quanto à capacidade de esse Estado garantir a emancipação do homem.

O Estado Político representava um progresso da humanidade ante o Estado Confessional, Marx assim o defende, mas duvida do seu papel libertador porque na sociedade de classes (na sociedade burguesa principalmente) o Estado é um poder institucional acima e separado dos homens; garantindo a eles apenas seus direitos e deveres dentro de uma ordem institucional de classe burguesa. Certamente essa alusão crítica ao estado burguês levou Marx a defender a sociedade comunista sem Estado, já que a presença do Estado na vida dos indivíduos indica a existência da alienação social.

---

[119] Devemos lembrar que esse mesmo termo é reivindicado por Feuerbach, porém, sua comunidade implica a relação direta dos indivíduos mediada pela linguagem. Enquanto que para Bauer, trata-se da sociedade na sua relação com o Estado mediada pelos direitos e deveres civis.

Após esclarecermos o problema da alienação, continuaremos com a discussão sobre fetichismo da mercadoria como uma questão primordial para o entendimento da reificação.

3.2- O surgimento da mercadoria e o fetichismo

O fetichismo da mercadoria, segundo fenômeno dessemelhante da reificação, (assim como a alienação) é congruente com o capitalismo pela razão de este mundo (capitalista) se apresentar "como imensa acumulação de mercadorias" (MARX, 1987 a, 41). Enquanto ela não se universaliza, enquanto é fixada no pequeno intercâmbio a mercadoria não é capaz de se sobrepor aos homens. A mercadoria de forma isolada e particular, melhor dizendo, em sendo universal, ela é o núcleo da formação econômica capitalista, seu elemento mais genérico, concentrando e sintetizando todas as características da sociedade capitalista. Seu entendimento é necessário para compreender essa formação social e o caráter fantástico e misterioso das coisas: o fetiche exercido pela mercadoria sobre os indivíduos. Está na mercadoria a chave explicativa da sociedade burguesa. A mercadoria é constituída de dois aspectos: valor de uso e valor de troca; ela é uma coisa-objeto exterior ao indivíduo e satisfaz necessidades materiais e espirituais da vida humana. Neste aspecto é valor de uso (forma física, material, tangível) e sua forma é inconfundível: ferro, vidro, trigo, algodão, soja, petróleo, aço e outros. Enquanto "valor de uso só tem valor pelo uso e só se realiza no processo de consumo" (MARX, 1983, p. 31).

A mercadoria enquanto valor de uso e valor de troca encobre uma relação social entre as pessoas, por isso duas mercadorias com propriedades físicas e químicas diferentes e com valores de uso diferentes são trocadas porque contêm o mesmo tempo de trabalho. Elas perderam o valor de uso e ganharam o valor de troca, não são valores de uso. São trabalhos simples e tem a mesma quantidade de trabalho social necessário. O valor de troca das mercadorias se manifesta de uma forma tão simples – natural – que é quase imperceptível que eles (valores de troca) são condicionados pelos valores de uso socialmente estabelecidos. O valor de troca é uma forma criada para as coisas no processo de troca, no qual as mercadorias distintas são equivalentes umas das outras a partir do tempo igual de trabalho. Este processo só se desenvolve de forma cada vez mais genérica quando se torna um elemento do cotidiano, no qual a troca ou o valor de

troca se generalizam como forma predominante na sociedade. Por isso, as pessoas os concebem como uma prática comum, não distinguido sua natureza confusa.

Segundo Marx (1983, p. 37) o caráter secreto da mercadoria deriva da inversão das relações humanas: quando uma relação social de trabalho (pessoas se relacionam no trabalho) passa a ser relação entre coisas e por intermédio das coisas (mercadorias). A mercadoria tem esse fetiche (encobrir relações entre pessoas) e esconder uma relação social de produção entre pessoas. Pessoas no processo produtivo se relacionam reciprocamente e dão uma forma de objeto, sua relação social, isto é, as relações sociais ganham uma forma de objeto: mercadoria. Marx (1983, p. 38) chama a atenção para o fato que esta aparência tão simples da mercadoria se torna imperceptível quando se eleva a generalização da troca monetária, na qual uma mercadoria (dinheiro) com suas propriedades determinadas representa uma relação social de produção. A mistificação consiste em que o dinheiro não é percebido como uma relação social de produção estabelecida entre pessoas. O capital, a mercadoria, o dinheiro são mistificados porque, ao mesmo tempo em que são uma relação social são objetos de troca, por isso Marx esclarece: "Não sendo o valor de troca senão uma relação entre os trabalhos dos indivíduos, consideramos como igual e geral, sendo apenas a expressão objetiva de uma forma de trabalho especificamente social" (1983, p. 38).

Marx (1983, p. 39) assegura que é muito simples dizer que o trabalho é a única fonte de riqueza e do valor de troca, uma vez que as riquezas são permutadas. Outra simplicidade é asseverar que as coisas no seu estado natural contêm valor de troca porque não têm trabalho humano. É necessário ir além dessa simplicidade. O trabalho que gera valor de troca não é o trabalho concreto, útil, trabalho que produz valor de uso, mas o trabalho abstrato. Desse modo, o trabalho concreto pela sua natureza peculiar e particular é um fim em si mesmo posto que apenas produz o valor de uso. É uma forma de trabalho cuja dimensão é transformar os elementos da natureza em uma coisa útil em si mesma, que não se expressa em outras coisas e se restringe nela própria, de modo que o valor de uso que é produzido pelo trabalho concreto tem um fim em si mesmo.

O trabalho abstrato, que é a forma de trabalho que engendra o valor de troca, se concretiza a partir do instante em que mercadorias cujos valores de uso são distintos e igualadas pelo tempo de trabalho, tornam-se iguais. O trabalho abstrato é a forma pela qual as mercadorias tomam infinitas formas de valor de uso, porque são equivalentes gerais umas das outras. Assim, não se encerram em si próprias, mas se expressam em outras. O trabalho abstrato é o trabalho geral (igual) enquanto que o trabalho concreto é

o trabalho particular e individual a todos os outros que apenas produz um valor de uso, enquanto que o trabalho abstrato engendra infinitos valores de troca.

O trabalho concreto não apenas cria um valor de uso em si, portanto, não cria apenas uma riqueza em si, não é apenas fonte da riqueza produzida em si. Marx diz que o trabalho concreto é um meio de adaptar a natureza a um fim útil. O trabalho concreto (trabalho útil) pressupõe sempre material, substância, que será transformada. O trabalho concreto (trabalho útil) é o trabalho humano geral que visa a apropriação da natureza e lhe dá uma forma útil. É a forma de trabalho que está presente em todas as sociedades humanas, independente das relações de produção, de troca e distribuição, por sua vez o trabalho abstrato é determinado socialmente: não está presente em todas as sociedades e se constitui uma forma de trabalho específica de uma dada sociedade. É um tipo de trabalho determinado socialmente. O trabalho útil (trabalho concreto) em si não produz o valor de troca, mas o que lhe concede o valor de troca é o trabalho abstrato – geral, igual. Assim, o valor de troca é uma relação social que precisa do trabalho geral, abstrato para se realizar, inclusive, é indiferente a qualquer natureza útil das coisas e ao valor de uso das coisas produzidas pelo trabalho concreto.

A mercadoria enquanto valor de uso tem apenas uma função: o consumo. Ela presta apenas o serviço de ser usada, ser consumida como uma coisa útil em si mesma. Marx diz que presta o serviço de valor de uso. Enquanto valor de troca os papeis se invertem, agora não é a mercadoria que presta um serviço, mas o trabalho abstrato que presta o serviço de lhe produzir. À mercadoria, enquanto valor de troca, lhe interessa o tempo de trabalho contido nela que serve igualmente para produzir outra mercadoria frontalmente distinta ou mesmo idêntica desde que tenha o mesmo tempo de trabalho abstrato. O valor de uso é variável, enquanto o valor de troca é sempre invariável, pois, é possível produzir uma mercadoria cujo valor de uso não se modifique, tempo de trabalhos diferentes dependendo do grau de desenvolvimento das forças produtivas. O valor de troca está determinado pelo tempo socialmente necessário de trabalho. Mercadorias cujos valores de uso diversos e com volumes diversos se igualam a partir do tempo de trabalho ou do valor de troca. Uma mercadoria com valor de uso específico e com seu volume, o seu valor de troca está contido quando se relaciona com as outras mercadorias. Esse processo se efetiva quanto menor for o volume (massa) de uma mercadoria, quanto mais valor de uso e mais valor de troca ela tem, será mais permutada, expressando seu valor de uso em outros valores de troca.

O valor de troca não é uma característica apenas da sociedade capitalista, em outras sociedades e formações sociais houve certos valores de uso que se tornaram equivalentes, isto é, tinha seus valores de troca. Esses valores de uso que tinha seus valores de troca não eram a relação social de produção predominante. A troca (valor de troca) pode ocorrer nas sociedades passadas, contemporâneas e posteriores ao capitalismo (pós-capitalistas). No entanto, o valor de troca não tem a mesma dimensão e as características da sociedade capitalista. Não é o centro das relações sociais, mas está submetida ao valor de uso, elemento diverso na sociedade capitalista, na qual o valor de uso está subordinado ao valor de troca.

Outro elemento importante na compreensão do valor de troca é o desenvolvimento das forças produtivas. Estas alteram constantemente o tempo de trabalho necessário para produzir uma mercadoria. O desenvolvimento das forças produtivas influencia diretamente no valor de troca das mercadorias, no tempo de trabalho. Para Marx (1983, p. 41) o valor de troca de uma mercadoria não está nela própria, no seu valor de uso específico. O valor de uso de qualquer mercadoria é o tempo de trabalho social geral. Desse modo, o valor de troca de uma mercadoria se expressa no valor de uso de outra mercadoria que é o tempo de trabalho social geral. Toda mercadoria se expressa nos valores de uso de infinitas mercadorias, conforme assevera Marx:

> Ora se uma mercadoria encontra assim a medida do seu valor de troca nos valores de uso de todas as outras mercadorias, inversamente, os valores de troca de todas as outras mercadorias medem-se pelo valor de uso dessa mercadoria particular que encontra nelas a sua medida (MARX, 1983, p. 42).

Assim, quando o valor de uso de uma mercadoria se relaciona com outro valor de uso de uma segunda mercadoria, temos tempo de trabalho social geral que pode ser como um equivalente quantitativo em infinitos equivalentes, desde que tenha o mesmo quantum ou expresse uma parte desse quantum, enquanto valor de uso. Observe nas palavras de Marx:

> Enquanto quantitativo determinado de tempo de trabalho geral, cada mercadoria encontra sucessivamente a expressão da medida do seu valor de troca em quantidades determinadas dos valores de uso de todas as outras mercadorias, e os valores de troca de todas as outras, por sua vez, medem-se pelo valor de uso dessa mercadoria exclusiva" (MARX, 1983, p. 42).

Cada mercadoria particular exclusiva é ao mesmo tempo valor de uso de todas as outras particulares (exclusivas), como as outras mercadorias particulares (exclusivas) são valores de troca que se expressam no valor de uso daquela mercadoria particular. Para Marx (1983) não existe nenhuma fragilidade no fato de uma mercadoria (sua grandeza de valor) se expressar em infinitas outras. Isso mostra apenas o seu caráter de valor de troca. Conforme Marx "O valor de troca de uma mercadoria varia com a quantidade de tempo de trabalho nela diretamente incorporado [...] Ao valor de troca de uma mercadoria, enquanto materialização do tempo de trabalho social geral, corresponde à expressão da sua equivalência numa variedade infinita de valores de uso" (1983, p. 43).

Marx (1983) enfatiza diversas vezes que o valor de troca de uma mercadoria se expressa no valor de uso de outras, mas ele (valor de troca) vai depender e variar diretamente do tempo de trabalho social geral, se aumenta ou diminui o valor de troca vai sofrer o mesmo movimento: aumentar a grandeza ou diminuir a grandeza. "O valor das mercadorias é determinado pela proporção em que podem ser produzidas em igual tempo de trabalho" (MARX, 1983, p. 43).

A mercadoria como valor de troca é tão divisível quanto o tempo de trabalho social geral nela cristalizado. Nesse sentido, Marx realça: "O valor de troca de qualquer mercadoria exprime-se no valor de uso de todas as outras mercadorias, quer em grandezas inteiras, quer em frações desse valor de uso" (1983, p. 44). A mercadoria como valor de troca que se expressa no valor de uso de outras mercadorias é um equivalente que tem vida própria, por isso, torna-se livre da divisibilidade física do seu valor de uso. Marx ainda destaca: "O tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria mantêm-se, aumentando ou diminuindo o tempo exigido para a produção da outra" (1983, p. 44). O tempo de trabalho materializado numa mercadoria é o que lhe dá uma natureza específica que a liberta do seu valor de uso – físico, útil – e incorpora um valor de troca que é o tempo de trabalho social geral que se materializou nela.

O valor de troca é indiferente à forma concreta dos valores de uso, mas o valor de troca de uma mercadoria está fundamentalmente ligado e expresso no valor de uso de outra mercadoria quando este (valor de uso) for tempo de trabalho social geral. Se a mercadoria é valor de uso e valor de troca, pode ser percebida sobre este duplo aspecto. Ela (mercadoria) é unidade de valor de uso e valor de troca é mercadoria. A mercadoria só é mercadoria (unidade de valor de uso e valor de troca) quando relacionada com

outras mercadorias no processo de troca. “A relação real das mercadorias entre si é o processo de troca” (MARX, 1983, p. 44).

Para Marx (1983) o processo (mercadoria enquanto unidade de valor de uso e valor de troca) só ocorre devido à existência de proprietários de mercadorias que são independentes uns dos outros (propriedade privada). Na verdade, esses possuidores de mercadorias independentes uns dos outros são base, ou agentes conscientes, para que o processo real de troca entre as mercadorias se efetive. A mercadoria unidade de valor de uso e valor de troca só existe por causa dos indivíduos independentes que possuem mercadorias e são o suporte desse processo real de troca. A mercadoria é valor de uso e não é valor de uso, pois se fosse valor de uso deixaria de ser mercadoria. O seu valor de uso é um não valor de uso para o proprietário que o utiliza apenas como suporte para o valor de troca. Então, o valor de uso é apenas um meio para o valor de troca. O valor de uso é ingrediente vivificante para o valor de troca, por isso que para o proprietário o valor de uso é apenas meio para o valor de troca. A mercadoria só é valor de uso para um segundo ou terceiro proprietário, nunca é para o primeiro (proprietário). Então, ela (mercadoria) é valor de uso para outro que não seja proprietário de mercadoria. Para o proprietário de mercadorias elas são sempre valores de troca e não valor de uso. Aqui está um dos fetiches da mercadoria. Ela é ao mesmo tempo valor de uso e não valor de uso. Mas, para a mercadoria ser valor de uso é necessário que ela seja valor de uso para seu proprietário porque é fora dela (mercadoria) e em outras mercadorias que ela se expressa como valor de uso, porque somente fora de si que as mercadorias encontram sua sustância, sua realização, seus meios de existência.

Outra dimensão para a mercadoria se tornar valor de uso é o seu caráter alienável universal. Constituindo-se um objeto de alienação universal, a mercadoria é valor de uso. A mercadoria para se tornar valor de uso tem de provocar o indivíduo que deseja se satisfazer com ela. Somente nessas condições: caráter universal de sua alienação e o fascínio que provoca em quem deseja se satisfazer com a coisa. Nesse processo que as mercadorias se relacionam entre si como valores de uso, elas não mudam de forma, pelo contrário, há apenas uma dissimulação da sua natureza econômica, ou seja, qualquer mercadoria não perde e nem muda suas propriedades físicas: um celular é sempre um celular, embora represente vários sentidos, assuma várias naturezas, para o fabricante tem um sentido, para o lojista tem outro, para o vendedor tem outro distinto tanto da do lojista quanto da do fabricante. Somente para o consumidor o celular será objeto de consumo, valor de uso, que não é mercadoria. A mercadoria é fetiche visto que é para

seu proprietário um não valor de uso e para o não proprietário é valor de uso. Marx (1983) chama a atenção que quando ocorre esse fenômeno temos uma mudança formal na sua própria existência, na existência da mercadoria. Isto só é possível no processo de troca e pela sua natureza universal da alienação – fetichismo da mercadoria. Assim, a mercadoria para se realizar como valor de troca tem de se realizar como valor de uso também universal. A mercadoria constituída apenas do valor de uso torna-se um objeto independente e particular que não tem relação com outras mercadorias da mesma natureza, porém na medida em que a mercadoria incorpora o valor de troca torna-se um ser universal que se relaciona com outras mercadorias, que tem o mesmo tempo de trabalho social geral inteiro ou uma fração desse tempo. Este é um processo ontológico que se concretiza no processo de troca na vida real.

A mercadoria só é valor de troca se nela estiver materializado tempo de trabalho geral e social. Ela não é valor de troca quando estiver cristalizado nela apenas trabalho individual e particular, enquanto não for cristalizada na mercadoria uma quantidade de trabalho geral ela não é valor de troca. Para que se solidifique na mercadoria um tempo de trabalho social geral é necessário que ela seja valor de uso, tenha um fim útil, por isso é necessário que o trabalho se torne útil para produzir mercadoria, trabalho útil é o que produz mercadoria, se o trabalho não produz mercadoria ele não é trabalho útil, é inútil. Portanto, o trabalho geral tem por objetivo último produzir o valor de uso. A mercadoria só se realiza como valor de uso no seu valor de troca e este só se realiza como valor de troca pelo caráter universal da alienação e do valor. O fetichismo da mercadoria não se resume ao obvio: ao consumo inconsciente e compulsivo cotidiano das pessoas em atendimento ao apelo comercial propagandístico; para que isto suceda a mercadoria deve antes aparecer ao seu proprietário particular como valor de troca.

A mercadoria só se torna um objeto de alienação universal quando satisfaz uma necessidade particular e é objeto de cobiça de outros. Como valores de uso as mercadorias são alienadas porque satisfazem necessidades particulares. A mercadoria para o seu proprietário é valor de troca e para o outro é valor de uso. Esta é a condição básica da mercadoria. Nesse sentido, se relacionam porque são valores de uso, por outro lado, se não mantém essa relação com outras ela (mercadoria) é apenas valor de uso particular indiferente às outras mercadorias. Já como equivalentes, as mercadorias quando se relacionam são indiferentes ao valor de uso de natureza física, pois o que predomina e se leva em conta é o tempo de trabalho social geral nelas concretizados. Nesse sentido, não é objeto de necessidade particular e individual. Como valor de troca

a mercadoria torna-se indiferente ao valor de uso. Este é apenas um suporte para o valor de troca, o fundamental é o tempo de trabalho nela materializado. Atentemos para a explicação a seguir:

> A relação entre mercadorias deve ser uma relação em que elas aparecem enquanto grandezas essencialmente semelhantes, apenas diferindo quantitativamente deve exprimir-se por uma equação em que as mercadorias aparecem como materialização do tempo de trabalho geral, e ao mesmo tempo deve ser a sua relação enquanto objetos qualitativamente diferentes, valores de uso particulares correspondendo a necessidades particulares, em resumo, uma relação que distinga as mercadorias enquanto valores de uso reais (MARX, 1983, p. 46).

Este é um fenômeno que ocorre no processo de troca. Somente no interior do processo de troca as mercadorias são valores de uso e valores de troca. Na verdade, alienação das mercadorias pressupõe que elas sejam valores de troca e valores de uso para o comprador. Para que isto aconteça é necessário que o trabalho deixe de produzir para si próprio (trabalho particular do indivíduo), é necessário que seja trabalho útil, trabalho social geral que produz valores de uso alienável, valor de troca. No processo de troca é necessário que a mercadoria se torne um equivalente geral, *trabalho social cristalizado*. Nessas condições, a mercadoria deixa de ser um valor de uso particular e ganha outra natureza diferente, isto é, seu valor de uso altera-se para um equivalente geral dos valores de uso de outras mercadorias.

O processo no qual as mercadorias se defrontam, como produtos dos trabalhos individuais e particulares, é a troca que se realiza via mercado. É a partir deste mercado que se presentifica o trabalho social, uma abstração, que na realidade não existe para as mercadorias, mas é a forma de trabalho socialmente estabelecida. Portanto, o trabalho abstrato tem um caráter histórico e específico. “O tempo de trabalho social só existe, por assim dizer, em estado latente [na] mercadoria e só se revela no seu processo de troca” (MARX, 1983, p. 48).

Na verdade, a gênese desse trabalho social está nos trabalhos particulares e individuais que se defrontam no mercado como produtores de mercadorias de valores de troca para seus proprietários e valores de uso para os que não são proprietários. Estes trabalhos quando confrontados e relacionados perdem sua natureza particular-individual atingindo a forma de trabalho social geral, trabalho abstrato, quantificado pelo tempo de trabalho. Marx faz a seguinte consideração:

> O ponto de partida não é o trabalho dos indivíduos sob a forma de trabalho coletivo, mas, pelo contrário, os trabalhos particulares de pessoas privadas, trabalhos que no processo de troca se revelam trabalho social geral ao perderem o seu caráter primitivo (MARX, 1983, p. 48).

São necessárias duas condições para que esse processo se concretize: "as mercadorias devem entrar no processo de troca como tempo de trabalho geral materializado" (MARX, 1983, 48) e o trabalho dos indivíduos como tempo de trabalho geral. No processo de troca a mercadoria passa a ter uma dupla existência: seu valor de uso físico e seu valor de troca, equivalente geral, que não são mais suas qualidades naturais, mas o tempo de trabalho nela fixado. De modo inverso também é verdadeiro, todas as mercadorias valores de troca são equivalentes de uma mercadoria particular isolada. Significa dizer que no processo de troca as mercadorias estão umas para as outras, como observa Marx:

> Só pela alienação enquanto valor de uso, alienação que exige que ela [a mercadoria] se afirme no processo de troca como objeto de uma necessidade (...) só assim toma a forma do equivalente geral e se torna realmente valor de troca para todas as mercadorias (MARX, 1983, p. 50).

As mercadorias se relacionam entre si devido ao tempo de trabalho social geral que nelas estão materializados, que podem ser tempos inteiros ou não inteiros, frações de tempo. Elas são parte de um mesmo objeto que tem um tempo de trabalho diferente – quantidades de tempo de trabalho de um mesmo objeto (mercadoria). O tempo de trabalho geral apresenta-se em mercadorias particulares separadas das outras mercadorias, mas que se manifesta em todas as mercadorias. As mercadorias como valores de uso se corporificam nas outras mercadorias a partir do tempo de trabalho social geral, por isso elas ganham o caráter de objetos alienáveis universais e seus trabalhos particulares individuais desaparecem no tempo de trabalho social geral. As mercadorias ao "se apresentarem uma às outras como valores de troca, as mercadorias adquirem assim um duplo modo de existência" (MARX, 1983, p. 50). A mercadoria "além do seu valor de uso particular como mercadoria particular, adquire um valor de uso geral" (MARX, 1983, p. 50). Assim, as mercadorias passam a se manifestar no valor de troca. Este é um valor de uso adquirido pelas mercadorias no processo de troca. O valor de troca é um valor de uso de forma embutido nas mercadorias e que toma forma concreta quando se realiza. Marx explica da seguinte maneira:

> A mercadoria excluída como equivalente geral é, nesse momento, o objeto de uma necessidade geral engendrada pelo processo de troca e tem para todos o mesmo valor de uso: é o suporte do valor de troca, é o meio de troca geral. Assim, se encontra resolvida, nesta mercadoria, a contradição que a mercadoria encerra em si: como valor de uso particular a mercadoria é, simultaneamente, equivalente geral e, por conseguinte, valor de uso geral (MARX, 1983, p. 50).

Na sua origem a mercadoria figurava como valor de uso particular, uma mercadoria geral que continha um determinado tempo de trabalho geral – trabalho humano. Somente no processo de troca a mercadoria representa tempo de trabalho social materializado num valor de uso particular. Desse modo, a mercadoria valor de uso que se expressa no tempo de trabalho social geral torna-se antagônica à mercadoria no seu caráter primário, na sua gênese, destituída do processo de troca. Portanto, os proprietários de mercadorias identificam nos seus trabalhos sociais gerais o valor de troca de suas mercadorias que se relacionam entre si como valores de troca.

Existe uma mercadoria que expressa os valores de troca e o trabalho social geral, é uma mercadoria particular e geral, posto que nela se materializa o valor de troca de todas as outras mercadorias. Essa mercadoria é o dinheiro. O dinheiro é forma mais abstrata da mercadoria e representação da relação *coisificada* entre as pessoas e as coisas, a reificação. A mercadoria na forma *dinheiro* canaliza para si todas as definições e comportamento das pessoas entre as pessoas, a contradição está em que o dinheiro assume uma existência autônoma em relação às pessoas, quando estas deveriam ditar as regras nas relações entre os homens, a partir do capital na forma dinheiro, este coordena o comportamento humano e os homens já não se relacionam diretamente entre si, mas, por intermédio das coisas, uma vez que:

> A mercadoria particular que representa assim o modo de existência adequado do valor de troca de todas as mercadorias sob a forma de uma mercadoria particular, inclusive, é... o dinheiro. Ele é uma cristalização do valor de troca das mercadorias, produzida por estas no próprio processo de troca (MARX, 1983, p. 51).

No processo de troca, umas mercadorias estão para outras como valores de uso, libertando-se da sua existência formal à proporção que se desprendem das suas propriedades físicas para se tornar valores de troca. Como valores de troca as mercadorias umas estão para outras. Só assim como valores de troca umas das outras, as mercadorias ganham uma nova determinação formal imediata: o dinheiro. Desse modo,

> O dinheiro não é um símbolo, assim como a existência de um valor de uso como mercadoria não é um símbolo. O fato de uma relação social de produção se apresentar sob a forma de um objeto existindo fora dos indivíduos, e das relações determinadas, pelas quais estes entram no processo de produção da vida social, se apresentarem como propriedades específicas de um objeto, é uma transposição, a mistificação não imaginária, mas de uma realidade prosaica, que concretiza todas as formas sociais do trabalho criador de valor de troca. Apenas no dinheiro aparece de modo mais evidente que na mercadoria (MARX, 1983, p. 51).

O dinheiro como mercadoria que expressa em si a existência monetária de todas as mercadorias, é constituído das seguintes propriedades: a) divisibilidade, b) identidade, c) homogeneidade. Estas propriedades têm sua gênese no valor de troca das mercadorias. De modo que estas propriedades só se apresentam no dinheiro como valor de troca de todas outras mercadorias. O dinheiro é uma mercadoria especial, muito particular em relação às outras mercadorias porque ele é a existência fora de si das outras mercadorias – não muda qualitativamente, isto é, enquanto tempo de trabalho geral ele é uma matéria homogênea, mas se modifica qualitativamente uma vez que pode representar várias grandezas, quantidades, pois sua mudança é apenas de caráter qualitativo. Outra particularidade do dinheiro é que no processo de troca seu valor de uso não deixa de existir. Além do mais o dinheiro não satisfaz uma necessidade imediata, igualmente as outras mercadorias, por isso ele é totalmente distinto das outras mercadorias, ele é uma mercadoria particular em relação às outras, o fato de ser ele "materialmente o elemento mais importante da riqueza [assegura-lhe] um caráter mais geral que os outros valores de uso" (MARX, 1983, p. 52).

A troca direta constitui o processo inicial do intercâmbio de valores de uso. Na troca direta somente excedente produzido é que se torna meio de troca – mercadoria. Isso ocorre quando os valores de uso são transformados em mercadorias, mas não significa dizer que nessa relação (a troca direta) as mercadorias se tornem independentes, o que prevalece ainda são os valores de uso, pois os valores de troca não ainda estão determinados pelo valor de uso. Essa situação ocorre porque a produção ainda não é voltada para o câmbio: a produção é para o consumo e somente o excedente é trocado por outra coisa valor de uso. As mercadorias trocadas diretamente são valores de uso para ambos os proprietários, prevalecendo nessa relação de troca ainda os valores de uso.

No início, no seio das comunidades primitivas, não existiam as relações de troca de indivíduos particulares, mas somente entre comunidades diferentes, melhor dizendo, as relações de troca ou escambo, como queira chamar, se davam entre comunidades e

nunca no seio de cada comunidade primitiva. As trocas ocorriam, principalmente, quando as comunidades entravam em contato umas com as outras comunidades. Este tipo de troca feita entre comunidades distintas passa a ser praticado no seio de cada comunidade e é a partir desse momento que as comunidades primitivas passam a se dissolver, significa dizer que as relações de trocas, ou a troca, tem um papel relevante na dissolução das comunidades primitivas que antes desconheciam esse tipo de relação no seu interior. Tal processo é a transformação dos valores de uso em mercadorias, no inicio são trocados objetos de uso pessoais, animais, escravos, peles, metais, vasos de cerâmicas. Na verdade, não existiam moedas, estas são os objetos de troca comum, como as coisas de metais, os escravos, o gado, estes são as moedas iniciais e mais comuns no seio das comunidades. Quanto mais uma mercadoria fosse trocada por outras mercadorias tanto mais o valor de troca substituiu o valor das mercadorias. Este é o processo que leva a aparecer um equivalente mais universal, no caso o dinheiro. Assim, a troca direta é dissolvida e os valores de uso passam a ser determinados pelo valor de troca, assim surge a mercadoria enquanto valor de uso e valor de troca.

O dinheiro não surge simplesmente para facilitar a troca entre os valores de uso das mercadorias, ele é o resultado do desenvolvimento das relações de troca, da produção voltada para o mercado, da substituição do valor de uso pelo valor de troca das mercadorias, do desenvolvimento do trabalho social, do trabalho geral e igualitário quantitativamente, isto é, o trabalho individual torna-se geral e determinado pelo tempo de trabalho, quando o trabalho deixa de ser diferenciado e individual e torna-se social e igualitário. Enquanto valor de uso as mercadorias “não são divisíveis à vontade, mas enquanto valor de troca sim”, a divisibilidade é própria dos valores de troca, na verdade o que é divisível é o tempo de trabalho social que cada mercadoria necessita para ser produzida. Os economistas burgueses desde os fisiocratas até os clássicos levantavam a seguinte questão sobre a troca direta:

> Ou a mercadoria de A pode ser valor de uso para B, enquanto que a mercadoria de B não é valor de uso para A. Ou ainda os proprietários de mercadorias podem ter necessidades em proporções de valor desigual às mercadorias que têm para trocar e que não são divisíveis (MARX, 1983, p. 53).

São alguns aspectos da contradição da troca direta simples que os economistas burgueses se apegam, para dizer que a moeda foi imaginada para solucionar tais antinomias inerentes às mercadorias (valores de uso e valores de troca), todavia não

percebem que por trás do dinheiro existe uma relação social de produção estabelecida entre os homens, cujo primado é o valor de troca e não o valor de uso. O dinheiro nesse caso, para os economistas burgueses, era simplesmente uma solução técnica. De fato, a concepção mistificada da realidade do mundo das mercadorias, em que a produção é destinada ao mercado para ser trocada e não para ser consumida faz com que o fetichismo dissimule até o dinheiro que este aparece como uma solução técnica, tendo vida própria, sendo da própria natureza dinheiro esse caráter universal de servir como mediação de troca entre os homens.

3.3 – A reificação social como elemento específico das sociedades capitalistas contemporâneas

Percorremos até o momento sobre a alienação e o fetichismo da mercadoria acentuando, de forma por vezes avultosa, os elementos históricos e econômicos que lhes deram origem, as consequências e a inter-relação entre as categorias alienação, fetichismo e reificação. Posto cada uma delas, das duas primeiras, em separados, criamos as condições para percebermos, não um conceito isolado, mas, uma problemática que abrange os citados conceitos, problemática ontológica do ser e da sua existência na sociedade capitalista. O ser real, concreto, o sujeito humano cuja existência foi gradativamente comprimida e seccionada pelas forças exteriores de institutos impessoais, coisas, e que agora tomam forma plena e determinante sobre a relação das pessoas. A reificação é parte significativa dessa problemática, impossível de ser desenhada e compreendida sem os pressupostos da alienação, da mercadoria, da propriedade privada e do dinheiro.

Ante a reificação e o fetichismo, a alienação está na obra marxiana como o primeiro conceito estudado, o que justificaria a hipótese daqueles que acreditam ser a reificação d' *O Capital* a mesma alienação descrita nos *Cadernos de Paris* e nos *Manuscritos de 1844*. A antecedência do tema não é aleatória, sendo pertinente a dois fatores históricos singulares: o surgimento e desenvolvimento da propriedade privada e a apropriação do trabalho alheio. Desse modo, Marx correlata diligentemente estes dois fatores no tópico "La reciprocidad de la enajenación", como vemos a seguir:

> El deseo, es decir, la necesidad del objeto del otro le muestra al propietario privado, lo vuelve consciente de que, además de la relación de propiedad privada, él mantiene con los objetos otra relación esencial; lo vuelve

> consciente de que él no es ese ser particular que cree ser, sino un ser total, cuyas necesidades están en relación de propiedad interna también con los productos del trabajo del outro (MARX, 1974, p. 140).

A Economia Política, ao analisar a sociedade ou a comunidade dos homens parte da ideia preconcebida que ela é uma associação entre homens proprietários privados mutualmente; cada homem é possuidor exclusivo de sua existência pessoal e distinta, sendo esta posse que o coloca em referência a outro homem. Esta percepção é devida na medida em que para os economistas clássicos o comércio e a troca se dão naturalmente entre indivíduos particulares. Portanto, isto significa que também o intercâmbio entre os homens é originalmente de forma alienada e que esta é sua essência original. Se cada homem é um membro possuidor, ou seja, é proprietário privado, ao comercializar com os demais ele o faz alienando sua posse a outro, sua propriedade privada a outro[120]. Todavia, o marco inicial do intercâmbio social é a troca entre as comunidades para as suas necessidades coletivas, não para satisfazer a necessidade das pessoas individualmente, pois o mercador individual é uma figura posterior na história do intercâmbio.

Dessa maneira, a alienação, por uma necessidade histórica, precede à reificação enquanto processo que refere um estágio social cujas relações econômicas assumiram o lugar de domínio sobre os homens, mas, principalmente, uma relação entre coisas. O momento histórico do capitalismo propício ao surgimento da reificação não pode ser o momento no qual ainda subsiste o intercâmbio entre comunidades, entre os pequenos mercados, entre os pequenos mercadores, momentos nos quais a grande mercadoria e indústria são inexistentes. Por isso, a propriedade privada demarca o problema da alienação humana, seguramente, a humanidade não passou magicamente da comunidade primitiva comum à sociedade de capitalismo imperialista.

Em Marx a alienação é apresentada pormenorizadamente nos Manuscritos Econômico-filosóficos enquanto se refere a toda sociedade cuja atividade produtiva se separou do homem; na sociedade capitalista o estranhamento entre trabalho e objeto de trabalho atingiu o ápice, se manifestando a alienação na religião, na produção e na vida genérica do homem:

---

[120] Para Destutt de Tracy a "sociedade é uma série de intercâmbios recíprocos"; para Smith, "é uma sociedade de atividades comerciais na qual cada um de seus membros é um comerciante" (MARX, 1974, p. 138).

> Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; , ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2008, p. 84).

Ao estudar a economia política Marx procura demonstrar que o trabalho alienado é resultado da degradação do trabalho e do trabalhador ao nível de mercadoria, consequente do processo de acumulação do capital que evolui até levar à divisão da sociedade em duas classes: "os possuidores de propriedade e os trabalhadores sem propriedade".[121] De acordo com ele, a propriedade privada é parte do processo de desenvolvimento desorganizado da produção e da acumulação do capital, portanto ela não pode explicar o trabalho alienado, como afirmava a economia política. Mais que isso, o trabalho alienado se realiza na propriedade privada. Dessa maneira, é salutar a leitura criteriosa da crítica que faz o autor à economia política clássica para clarificar a sua posição, pois a diferença de compreensão sobre a divisão do trabalho e do trabalho alienado implica na solução apresentada ao problema da alienação a qual Marx retoma no final do texto. Marx desenvolve uma série de textos de caráter econômico e político no segundo e terceiro manuscritos para mostrar como o problema da terra, do salário do trabalho, da produção, da divisão do trabalho são questões intrínsecas ao desenvolvimento do capital e que incidem sobre o processo de alienação humana.

Marx organiza sua ideia de trabalho desde sua origem nas obras da juventude até seu desenvolvimento nos estudos mais maduros - o trabalho como fundamento e alicerce da vida humana. Esta, enquanto energia intelectual, prática e sensível tem relação com diversas atividades humanas que, embora não possam ser definidas como trabalho, a exemplo da cultura, contribuem para sua formação uma vez que o homem é um ser integrado. Nestas condições, o trabalho é atividade que realiza o homem, vinculada às suas necessidades naturais. O trabalho alienado surge com o processo de estranhamento entre trabalho e produto de trabalho.

O que podemos interpretar a respeito do trabalho como fundamento e agente transformador do homem? Três respostas são plausíveis: 1) – pelo trabalho o homem evoluiu biologicamente (de sua condição primitiva de ser subordinado dependente da natureza e isolado) para a condição de indivíduo produtor, criador e sociável; 2) – o trabalho permite ao homem desenvolver suas habilidades cognitivas; 3) – o mesmo

[121] Marx (2008, p. 79).

trabalho que libertou o homem e lhe deu vida genérica também assumiu forma enfadonha e massacrante sob as circunstâncias da produção capitalista. Isso nos leva a outro questionamento: se o trabalho é o fundamento da vida da espécie humana, por que não é ele que precisa ser resgatado para o homem voltar a ter uma vida feliz? Pensamos que o trabalho realizador desapareceu concomitante ao desenvolvimento da produção mercadológica e que a raiz do problema estaria na forma como os homens produzem, para quem produzem e qual o destino final dessa produção, a respeito da distribuição da produção de bens na economia capitalista. Portanto, o trabalho natural é desprendimento de energia humana física e intelectual, é criatividade, prazer e realização, pré requisitos para a vida genérica.

Um dos primeiros temas de Economia Política que envolve diretamente a participação de Marx é a Teoria do Valor-Trabalho da Escola Clássica Inglesa de Economia. É através da ideia de valor expressa na obra de Adam Smith *A riqueza das Nações*, que Marx conhece o conceito na sua concepção clássica, senão, vejamos a citação a seguir[122]:

> Non fue en modo aguno con oro o con dinero, sino con trabajo con lo que fueron compradas originariamente todas las riquezas del mundo. Su valor para quienes la poseen y buscan cambiarlas por nuevo produto es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ellas están em condiciones de comprar o encargar (MARX, 1974, p. 113).

Ao estudar a teoria valor-trabalho da economia política, Marx a validou como uma declaração de realidade da economia capitalista, mas, ao mesmo tempo, quebrou a cadeia lógica e reta que a sustentava, revelando a forma trabalho abstrato e a fetichização da mercadoria e do valor, premissas indispensáveis para apreender a reificação em que está posta a sociedade contemporânea.

De forma objetiva, é importante ter claro que a reificação tem relação direta com a mercadoria e que sem ela a reificação é inexistente na acepção marxiana. Contudo, a reificação não é a mercadoria, é o resultado da transformação da mercadoria (enquanto coisa determinada pelo homem) para uma entidade poderosa que assume propriedades

---

[122] A este respeito, Mandel destaca que "é em Adam Smith que Marx encontra pela primeira vez a definição clássica de valor. Ele copia a seguinte passagem da *Riqueza das Nações*: "Não é com o ouro ou com o dinheiro, é com o trabalho que todas as riquezas do mundo foram compradas originalmente, e seu valor para aqueles que as possuem e que procuram trocá-las por novos produtos é precisamente igual à quantidade de trabalho que elas colocam em situação de comprar ou de encomendar" (MANDEL, 1968, p. 43).

humanas. Entre a mercadoria e o fetiche que ela propicia e consciência reificada do homem há uma harmonia quase inexorável no sentido de que a mercadoria não é absoluta, alto suficiente e onipotente, posto que é a incorporação de uma relação social definida historicamente. Cumpre-nos a tarefa de entender como e por que ocorre esse processo de reificação. Comecemos por pensar a seguinte passagem (contida no Livro três do Capital, volume seis):

> Capital, terra, trabalho! Mas, o capital não é coisa, mas determinada relação social de produção, pertencente a uma formação histórica particular da sociedade, e essa relação se configura numa coisa e lhe dá caráter social específico. O capital não é a soma dos meios de produção materiais produzidos. O capital são os meios de produção convertidos em capital, os quais em si não são capital como o ouro ou a prata em si, tão pouco são moeda. São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos e condições de atividade da força de trabalho os quais se tornam autônomos em oposição à força de trabalho viva e, em virtude dessa oposição, se personificam no capital. O capital são os produtos gerados pelos trabalhadores e convertidos em potências autônomas dominando e comprando os produtores, e mais ainda são as forças sociais e a forma do trabalho com elas conexa, as quais fazem frente aos trabalhadores como se fossem propriedades do produto deles. Temos aí portanto determinada forma social, envolvida numa névoa mística, de um dos fatores de um processo social de produção fabricado pela história (MARX, 1987, p. 936).

Marx mostra a conexão entre a coisificação e o dinheiro mascarada pelo mundo das "coisas em si" causando a ideia de que elas nada têm a ver com a relação entre os sujeitos do capitalismo (capital e trabalho). A coisificação expressa a submissão inconsciente da atividade humana às coisas, aos seus produtos, representada e quantificada. O dinheiro é a *coisa mais coisa* vista na história das relações produtivas-econômicas da humanidade; sua abstração e impessoalidade lhe conferem a capacidade de governar as relações humanas, poder este visto apenas na era mitológica. O elemento novo sobre este novo governante é que ele separa as pessoas na medida em que elas se relacionam umas com as outras por intermédio do dinheiro, já que a vida em comunidade inexiste. O dinheiro não apenas compra e vende mercadorias, ele intercambia diretamente as relações entre os indivíduos. A reificação predominante na sociedade capitalista imperialista financeira é o combustível que alimenta a força cega e o poder aparentemente autônomo da coisa dinheiro.

> O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas- [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou*

> e *consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade (MARX, 2008, p. 159).

É dessa relação específica, histórica, do proprietário particular nas relações produtivas que surge e se desenvolve gradativa e simultaneamente a coisificação. Pelo significado do dinheiro é que também a reificação é específica da sociedade capitalista. Esta, ao instaurar a forma mercadoria como forma geral do produto do trabalho e relação social dominante, guarda o lugar histórico de materialização das relações coisificadas, não presentes em formas sociais pré-capitalistas, significa um mundo alienado na sua acepção geral:

> Depreende-se, do explicado por Marx acerca do problema, que a alienação é uma categoria histórica, fenômeno social em se refletem, sobre a base da propriedade capitalista, as relações políticas e ideológicas existentes; relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelo homem, o dominam e sufocam em sua humanidade existencial (ASTRADA, 1968, p. 47).

A reificação marxiana tem múltiplo aspecto: relacionar-se com o processo de alienação e do fetichismo sem, no entanto, confundir-se com este último na sua determinação histórica e conceitual. Embora a relação coisificada apareça sob a condição mais singular quando da existência da mercadoria, não se deve negar sua conectividade com o processo de alienação (para a qual esta seria uma base objetiva). A coisificação não é um fenômeno a ser julgado unicamente pela estrutura econômica das relações mercantis. Julgá-la desta forma seria imaginá-la isoladamente, o que não corresponde à teoria marxiana que discorre sobre um encadeamento lógico entre a gênese e o desenvolvimento global da alienação, da reificação e do fetichismo enquanto categorias separadas que, no entanto, se influenciam.

A reificação é inseparável dos aspectos econômicos das relações de apropriação dos proprietários com os produtos em virtude que são os pressupostos da relação social reificada, apesar de isoladamente eles não explicarem a totalidade do problema, figuram como imprescindíveis, valendo conferir o que se afirma Rubin:

> Se essa determinada coisa vincula dois proprietários de mercadorias, um dos quais é capitalista e outro um trabalhador assalariado, então a coisa é não apenas ´valor´, mas também capital. Se o capitalista mantem uma relação de produção com o proprietário de terra, então o valor, o dinheiro que ele dá ao proprietário de terra, e através de cuja transferência ele mantêm um vínculo de produção, representa renda (RUBIN,1986, p. 19).

Depreende-se imediatamente que a alienação é inconfundível com a reificação porque nem é específico à sociedade capitalista e nem tem o caráter místico através da coisa, do dinheiro ou mercadoria. É correto assegurar veracidade à compreensão de que o capitalismo vigente completou todo o estágio de alienação e da mercadoria, inaugurando o momento da sociedade das coisas, da sociedade reificada.

> [...] a natureza específica da economia mercantil-capitalista reside no fato de que as relações de produção entre pessoas não são estabelecidas apenas por coisas, mas *através das coisas*. É precisamente isto que dá às relações de produção entre pessoas uma forma materializada, reificada e dá origem ao fetichismo da mercadoria (RUBIN, 1986, P, 30). Grifo nosso.

Rubin esclarece que a economia política tem como objetivo o estudo de uma determinada formação social especifica. Assim, a economia política estuda as relações de produção e propriedade na formação mercantil capitalista, ou seja, é a tentativa de compreensão do capitalismo na sua forma concreta, objetiva da sociedade industrial moderna e contemporânea. É sob essa perspectiva que, para ele, a teoria do fetichismo da mercadoria pode ser definida como a teoria que compreende de forma mais precisa as relações de produção e de propriedade no capitalismo, significa compreender o fetichismo em Marx (a teoria do fetichismo) a partir dos problemas levantados sobre a compreensão do fenômeno do fetiche (a natureza fantasmagórica da mercadoria) e, principalmente, a conotação dada por Marx ao fetichismo da mercadoria.

Rubin destaca que algumas interpretações sobre o fetichismo afirmam a grandeza marxiana de ter elaborado essa teoria e procurado entender a teoria do fetichismo como uma investigação de Marx às relações sociais reificadas, problematizando o que está obscuro na relação entre as coisas e pessoas, uma relação humana. A autonomia das coisas enquanto características próprias são o principal e mais difícil problema dessa forma de relação social por esconder as origens das características das coisas historicamente determinadas. Significa que o modo de produção capitalista-mercantil gera uma consciência que não consegue precisar nem desmistificar esse fenômeno, isto é, “Cria uma ilusão na consciência humana”. Nesse sentido, Rubin esclarece:

> A teoria do fetichismo elimina da mente dos homens a ilusão, o grandioso engano originado pela aparência dos fenômenos, na economia mercantil, e a aceitação dessa aparência (o movimento das coisas, das mercadorias e seus preços de mercado) como essência dos fenômenos econômicos. (RUBIN, 1986, p. 40).

Embora essa interpretação seja bastante aceita no meio marxista, Marx não apenas mostrou que por trás das relações entre as coisas existe uma relação social, há uma relação social para além do fenômeno, da aparência. Ele evidenciou claramente que as relações sociais são expressas na forma de coisas, como também a realização das relações ocorre através das coisas. "A teoria do fetichismo da mercadoria é transformada numa teoria geral das relações de produção numa economia mercantil, numa propedêutica à economia política" (RUBIN, 1986, p. 31).

O fetichismo da mercadoria é próprio da formação mercantil-capitalista. A produção não é regulada socialmente, não existe nenhum controle social, sob todos os aspectos da produção. A produção de mercadoria tem como objetivo abastecer o mercado e a troca através do trabalho alienado que cumpre tarefa essencial na produção capitalista-mercantil que "é condição e meio que se renovam sempre para adquirir, sob o título de salário, parte do valor criado pelo trabalhador" (MARX, 1987, p. 945), portanto, o valor pago por horas de trabalho, menor do que efetivamente foi desempenhado pelo trabalhador, além de gerar a mais valia, existencialmente reforça a aparência reificada do poder absoluto da coisa sobre a vida dos homens. Cria a ilusão (defendida no passado pelos socialistas utópicos) que o trabalho assalariado em nada implica a manutenção da reificação, o salário só é prejudicial se for de baixo valor, os médios e altos salários são justos. O trabalho assalariado é uma das representações da sociedade capitalista, o seu aspecto nefasto não está necessariamente no poder de compra que ele tem, e sim, na sua essência na economia capitalista, no que ele omite: o caráter reificante da sociedade das coisas autônomas. O salário é a "recompensa" do capitalista ao trabalho humano transformado em coisa; do ponto vista econômico, é a fração do produto social determinada por essa parte do valor e que abrange os meios de subsistência necessários à reprodução da força de trabalho (MARX, 1987, p. 20). Vejamos a seguir a relação entre a troca e as coisas a qual é igualmente representativa da produção capitalista:

> Este papel da troca, como elemento indispensável do processo de reprodução, significa que a atividade produtiva de um membro da sociedade só pode influenciar a atividade produtiva de outro membro através das coisas. (RUBIN, 1986, p. 31).

O fetichismo da mercadoria por apresentar uma relação social reificada, tem sua origem nas bases materiais próprias da produção capitalista. Esta forma de organização da produção estabelece que as pessoas sejam independentes de outros indivíduos, por

outro lado, faz com que essas mesmas pessoas tenham dependência constante das coisas. As pessoas reificadas (o mundo reificado) só conseguem manter relações com outros indivíduos por intermédio das coisas (mercadorias). São essas premissas que estabelece o fetichismo da mercadoria. As mercadorias são fundamentais na produção mercantil, pois além de ganhar características sociais, é por ganhar essas características que as coisas (mercadorias) ocultam as relações sociais (de produção) entre os indivíduos, bem como têm o papel de estabelecer relações entre as pessoas.

Na economia de mercado os indivíduos se relacionam entre si, não como indivíduos de uma sociedade ou porque ocupam um lugar no processo produtivo, mas, o que estabelece o relacionamento entre os indivíduos é que são proprietários de coisas que estão diretamente ligados à produção capitalista: o capitalista é proprietário do capital; o proletariado da força de trabalho; o proprietário da terra, a terra. Essa relação entre os diferentes proprietários de coisas que são necessárias para a produção capitalista estabelece uma dependência entre esses proprietários ou representantes sociais dos elementos que são imprescindíveis para realização da formação mercantil-capitalista. O capítulo quarenta e oito do livro três do Capital, volume seis, ilustra desde o início a relação desses componentes denominados *fórmula trinitária*:

> Capital – juro; propriedade fundiária, propriedade privada da terra, no sentido moderno, correspondente ao modo capitalista de produção – renda (fundiária); trabalho assalariado – salário. Nessa forma encontrar-se-ia portanto a coesão entre as fontes das rendas. Como o capital, o trabalho assalariado e a propriedade fundiária são formas sociais historicamente determinadas, respectivamente, do trabalho e da terra monopolizada e ambas estão em correspondência com o capital e pertencem à mesma formação econômica da sociedade (MARX, 1987, p. 937).

O que habilita os indivíduos se relacionarem é a condição de serem proprietários de uma coisa: se um indivíduo não é proprietário de uma coisa ele não se relaciona com outras pessoas, ou se relaciona conforme a condição objetiva que o apresenta. A propriedade das coisas é fundamental numa formação mercantil-capitalista. Ela é o "agente" que dá ao seu proprietário a condição de como se relacionar com outras pessoas. As coisas têm o poder de estabelecer relações entre os indivíduos proprietários de coisas distintas em razão de elas estabelecem relações de trocas entre pessoas. Não existe nessa realidade, na qual o próprio homem trabalhador é possuidor de sua força de trabalho, nada de benéfico e salutar à humanidade em razão de que a tradução literal dessa composição de classes sociais é a forma atualizada da desigualdade entre os

homens (não mais como antigos escravos propriedade de seus senhores ou servos despossuídos de tudo e vinculados às propriedades fundiárias), é a escravização do humano às coisas.

Por isso, é tão difícil para as classes médias e às pequeno-burguesias se aperceberem de sua real condição na sociedade capitalista: em geral elas têm um rendimento financeiro que lhes propicia um poder de compra acima das necessidades mínimas necessárias: elas podem comprar boas escolas para seus filhos, boa alimentação, viagens, boas casas, bons carros, boas roupas e bons perfumes – do essencial ao supérfluo seus rendimentos compram – logo, não compreendem o problema da reificação, ou melhor, compreendem nos bancos acadêmicos, como bem destacou Goldmann (1979). As frações de classes precisamente definidas no capitalismo e a condição financeira privilegiada das classes médias abastadas impulsionam estas à consciência de que a negação concreta ao capitalismo é tarefa unicamente do proletariado empobrecido, o que termina inflando e fortalecendo a reificação humana. Na medida em que eu não enxergo um problema, que este problema não está posto a mim, nada me move concretamente para resolvê-lo, esta é a compreensão imediata predominante na consciência reificada. Esta situação, além da posição que ocupa o proletariado na produção econômica capitalista, obriga o proletariado, conforme Marx, a assumir a linha de frente contra a sociedade reificada, na superação do capitalismo:

> Desintegrada a velha sociedade, de alto a baixo, por esse processo de transformação, convertidos os trabalhadores em proletários e suas condições de trabalho em capital, posto o modo capitalista de produção a andar com seus próprios pés, passa a desdobrar-se outra etapa em que prosseguem, sob nova forma, a socialização do trabalho, a conversão do solo e de outros meios de produção em meios de produção coletivamente empregados, em comum, e, consequentemente, a expropriação dos proprietários particulares. *O que tem de ser expropriado agora não é mais aquele trabalhador independente e sim o capitalista que explora muitos trabalhadores* (MARX, 1987 a, p. 881). Grifo nosso.

Em todos os modos de produção existe sempre uma relação dialética entre a infraestrutura e a superestrutura, na economia mercantil essa realidade também ocorre. Esse processo de interação dialética entre a infra-estrutura e a superestrutura se realiza de diferentes maneiras dependendo da formação social e sua especificidade. Numa economia planificada (socialista), teoricamente pensada, a produção de determinado bem ocorre de forma conscientemente a partir de um plano que estabelece quantidade, prioridade, qualidade, o que nos permite imaginar as relações de produção organizadas

de antemão com o propósito de servir à produção material de coisas e não através de coisas. Na economia mercantil capitalista esse processo é absolutamente contrário á economia planificada, pois não há um estabelecimento antecipado sobre qual ou quais produtos serão produzidos, uma produção que atenda aos interesses privados individuais vitais. No capitalismo a produção está voltada para as necessidades do mercado descoordenado das necessidades coletivas reais. "Por isso essas relações de produção não existem de antemão, e se estabelecem através da transferência de coisas de um indivíduo para o outro" (RUBIN, 1986, p. 51)[123].

Na economia capitalista de mercado as coisas, além de possuir caráter útil, um valor de uso com função específica, seja como um bem de consumo ou meio de produção no processo produtivo, também as coisas ganham a função de troca umas pelas outras, responsável pelo vínculo entre as pessoas. As formas sociais assumidas é resultado das relações sociais de produção capitalista, como também essas relações sociais de produção só se realizam por intermédio das coisas com o caráter ou função social materializada nas coisas. Todo esse movimento só pode ser entendido de maneira dialética, pois, cada relação é resultado de uma relação anterior e, consequentemente, estabelece uma relação futura. Por esta razão, alguns intérpretes marxistas acreditam que alienação se encontrava presente na teoria marxiana desde sempre (independente da ingerência de Hegel e Feurbach), mesmo argumentando a reificação como descoberta sui generis de Marx.

As *coisas* são produtos objetivos da atividade humana manejadas comercialmente[124], sob uma dada condição existencial de estranhamento entre os homens e entre estes e a natureza. A forma mercadoria do trabalho predomina a partir do estranhamento já bastante aprofundado do homem com seus produtos, assim como o capitalista e o trabalhador são necessariamente sujeitos sociais. A categoria trabalho não

---

[123] "Evidentemente, a mercadoria ama o dinheiro, mas 'nunca é sereno o curso do verdadeiro amor'. Os camponentes dispersos do organismo social de produção, configurados na divisão social trabalho, têm suas funções e proporcionalidades determinadas de maneira espontânea e alheatória. Por isso, descobrem nossos donos de mercadoria que a mesma divisão do trabalho, ao fazer deles produtores privados, torna independente deles o processo social de produção e as próprias relações que mantém dentro do processo, e, ainda, que a independência recíproca das pessoas se integra num sistema de dependência material de todas as partes" (MARX, 1987 a, p. 120-121).

[124] O produto do trabalho é um bem que será eventualmente trocado por dinheiro em algum estabelecimento comercial, ou que, se o produto for por exemplo uma máquina poderá vir a ser utilizado na indústria. O operário está submetido ao capitalista, desde que ele precisa trabalhar para ganhar um mínimo que lhe permita subsistir. E como o que ele produz se incorporará a quem o escraviza, o objeto que o trabalho do operário produz representa a "perversão e escravidão diante" do operário. O operário, portanto, se aliena em tal sistema de relacionamentos (DORIA, 1983, p. 33).

tem dois aspectos: o trabalho humano concreto e o trabalho geral abstrato, trabalho alienado, imprescindível para compreender com clareza o processo de reificação[125]:

> Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas fôrças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sôbre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das fôrças naturais. Não se trata aqui das formas instintivas, animais de trabalho. [...] Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. [...] No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador (MARX, 1997, p. 202).

Se não podemos confundir e embaralhar a coisificação, a relação precisa entre as pessoas e as coisas com a alienação do trabalho e com a mercadoria, tão pouco nos é permitido prescindir da concatenação entre essas categorias e a reificação. A conexão entre trabalho, capital e reificação pode ser clarificada na passagem que segue, nas palavras do próprio autor:

> A partir del punto en que, a base del capital y del trabajo asalariado, se opera la creación de este cuerpo objetivo de actividad por oposición a la fuerza de trabajo vivo – proceso de objetivación que, desde el punto de vista del trabajo, se manifesta in fact como um proceso de enajenación o, desde el punto de vista del capital, como um proceso de apropiación de trabajo ajeno – esta inversión y este trastroncamiento son reales, y no puramente imaginarios, como si solo existieran en la mente de los trabajadores y los capitalistas. Pero este proceso de inversión sólo es, evidentemente, una necesidad puramente histórica, simplesmente una necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde un determinado punto de vista histórico, a partir de una determinada base histórica, pero no, ni mucho menos, una necesidad absoluta de la producción (em general); (se trata,) lejos de ello, de algo llamado a desaparecer, y el resultado y el fin (inmanentes) de este proceso consiste (precisamente) en la concelación tanto de esta misma base como de esta forma del proceso (MARX, 1985, p. 235).

A reificação consiste especialmente em determinada relação social na qual as *coisas* são concebidas como autônomas, efetivas e determinadas para além de seus produtores como *seres supra-sensíveis*. Esta forma social e existencial das relações humanas, especialmente a reificação, só pôde se desenvolver pela precedência da

---

[125] Marx (2008, p. 79) refuta a explicação da Economia Política burguesa (Adam Smith) de procurar explicitar a divisão do trabalho a partir da propriedade privada. Para ele, este ponto de partida não esclarece nada a este respeito porque a propriedade privada é conseqüência do trabalho alienado.

propriedade privada que extinguiu a forma comunitária na qual predominava a troca dos produtos entre as comunidades. Os mercadores individuais, proprietários dos produtos trocados buscam, pela lógica dos seus interesses, satisfazem suas necessidades individuais. A mediação do mercador na troca já desenvolvida expressa também o início da produção desordenada. O capitalismo encerrou o ciclo de separação entre o homem e seu produto, restando apenas a reificação como expressão da determinação das coisas sobre as pessoas em todas as esferas da vida humana, tendo no dinheiro a manifestação mais abstrata desse poder. A conversão do trabalho concreto individual em parte do trabalho geral abstrato quantitativo justifica porque a mercadoria é a objetivação de uma relação social – o trabalho - que, entretanto, se manifesta como *coisa.*

CONCLUSÃO

Nos três capítulos que integram esta Tese Doutoral, penso ter evidenciado o lugar da reificação marxiana, a determinação e a dimensão da relação que este conceito estabelece com o fetichismo da mercadoria e com a alienação, além do significado da reificação no mundo atual. Assim, identifiquei (como resultado de nossas pesquisas) a reificação como uma problemática presente no debate contemporâneo como algo muito complexo, manifesta, inclusive, em diversas e distintas relações. Desde a relação que envolve as pessoas no seu comportamento perante as mercadorias em geral, as marcas de produto, os objetos eletrônicos, elétricos, os indivíduos se portam diante dos produtos para simplesmente atender ao chamado de possuí-los, independente se eles precisam ou não desses objetos para sua sobrevivência, isso é indeferente. O aceno ao apelo das mercadorias se dá para suprir a consciência reificada das pessoas. Evidenciou-se também que a reificação sofreu um agravamento imensurável quando tomamos como referência o início da época moderna e os séculos imediatamente seguintes. A aceleração e desenvolvimento da indústria, da técnica e da tecnologia a partir do século XX é o componente decisivo para a reificação do homem contemporâneo na medida em que a produção rompeu os marcos nacionais, se estabelecendo em escala global e monopolista. Esse fenômeno também ocorreu intensamente no sistema financeiro e, neste caso, o dinheiro como moeda e mercadoria universal passou a exercer um controle imenso sobre os indivíduos. De maneira que o dinheiro (enquanto uma relação social) e a mercadoria se tornaram as molas propulsoras da vida moderna e contemporânea.

Marx já visualizava a reificação na sociedade (em conformidade com a conjuntura de seu tempo), por isso, ele inicia na juventude estudos sobre reificação, desde seus debates sobre economia política (nos quais o valor, o preço e o dinheiro o incitam para o debate sobre a reificação, criticando Mill e Ricardo quanto às leis e fórmulas fixas da economia) até *O Capital*. Não subscrevo a proposição de que há um corte burocrático e arbitrário no pensamento marxiano em se tratando do termo reificação; há uma complexidade profunda nas suas pesquisas que têm como centro contínuo a desumanização do homem, essência da estrutura capitalista a qual se aprofunda na nossa atual sociedade. Esta desumanização se manifesta de forma mais perfeita na reificação quanto mais ela se aprimora (em tempos modernos) por que nela está mascarado o trabalho abstrato e a mais-valia; do mesmo modo, a perda de autonomia e de consciência dos indivíduos em detrimento da afirmação dominante da

mercadoria nas relações entre os homens e as coisas, concebidas como uma relação natural são características de uma sociedade reificada. Nossos estudos nos levaram a assegurar, ainda, que apesar do uso altamente racionalizado que o homem faz da técnica na modernidade, isso é a consequência lógica do mundo do capital através da sua rígida organização no sistema produtivo e de trabalho com vistas ao poder do mercado na vida das pessoas. Daí por que não reiteramos a ideia de uma metafísica moderna que dê conta de explicar a reificação.

Seguindo esse raciocínio, entendo que a sociedade reificada é aquela na qual o espírito imperante é o do *ter* e não, o do *ser* e, na medida em que a mercadoria e a economia se universalizaram, todos os setores da vida humana moderna estão impregnados pela lógica do mercado, pela imposição das coisas, das mercadorias. Das atividades que os homens realizam, sejam elas quais forem, somente têm valor se forem produtivas, isto é, se produzirem mais mais-valia. A produtividade implica diretamente na existência do indivíduo, porém, não sua plena existência de homem, e sim, sua existência como força produtiva, força de trabalho para o mercado mundial.

Nossa pesquisa no permitiu constatar que dentre as inúmeras categorias filosóficas as quais dão significância à obra marxiana, a alienação, o fetichismo da mercadoria e a reificação são indispensáveis para caracterizarmos a condição existencial do sujeito e sua relação com o mundo exterior na estrutura da economia capitalista, pois o marxismo revelou em conceitos os principais mistérios dessa forma de economia a exemplo da mais-valia, do trabalho abstrato, das classes burguesa e proletária. Assim, cumpre ressaltar que a reificação (de acordo com o que se afirmou) se apresenta na atualidade como uma realidade de nosso tempo que tem a peculiadridade de se fazer viva na medida em que a organização social-econômica contemporânea, a economia capitalista imperialista-monopolista, ainda não foi superada. Logo, a primeira percepção alcançada na pesquisa é a de que a reificação é um fenômeno característico do capitalismo enquanto relação social. A partir de então, nossas conclusões se encaminham na direção de entender como esse fenômeno se expressa atualmente e se é possível atingir a superação da reificação, persuadidos de suas consequências insanas à existência e à vida humanas.

Postas essas informações, atestamos, desde os estudos apresentados, não só a presença da reificação na contemporaneidade e sim, a reafirmação de sua existência (em que pese pelo menos cento e cinquenta anos após a primeira edição de *O Capital*) através de novas reflexões e componentes característicos, sendo pertinente reconhecer

que a reificação em tempos atuais corresponde a da época de Marx no sentido do que lhe fundamenta – o trabalho abstrato, trabalho pago, trabalho que se transforma em capital, trabalho assalariado em detrimento do trabalho útil, trabalho concreto, trabalho humano livre e realizador; porém, quanto aos elementos que a simbolizam hoje, o próprio movimento técnico e tecnológico nas diversas áreas (desde as novas formas de trabalho até os elementos espirituais do homem) a reificação assume, na realidade vigente, formas inusitadas de manifestação a partir de novos elementos característicos. Pelo que ela representa, a reificação auxilia na compreensão das relações sociais hoje: relação dos homens entre si, homem e natureza inorgânica, os homens e as coisas, quer dizer, a conectividade que se estabelece entre a estrutura material exterior do homem e suas ideias, sua consciência.

Do ponto de vista conceitual, percebo que a reificação é uma determinada relação entre as pessoas e as coisas na qual estas últimas se autonomizam do controle dos homens, ajem por conta própria e comandam as atitudes humanas. De modo geral, as pessoas, assim condicionadas, interagem motivadas por interesses estranhos à valorização da própria pessoa, a identidade que vincula os indivíduos frequentemente é a identidade de interesses particulares quanto ao poder, ao favorecimento, ao interesse financeiro, à imagem pública, poderíamos citar vários. Há uma margem de "lucro" (não necessariamente financeiro) que justifica as diversas relações que, porém, é entendido como um comportamento perfeitamente normal. Um comportamento social que encontra explicação em uma realidade exterior que coage e pressiona as pessoas e mesmo as instituições a seguirem uma "consciência" reificada sem que elas se apercebam desse mútuo estranhamento generalizado; essa característica não está imperiosamente na vontade e decisão planejada dos indivíduos para incorporá-la, não se trata se os indivíduos são bons ou maus. Pensemos situações simples: a produção acadêmica hoje é uma exigência para a carreira profissional, sendo a ascensão profissional a motivação primeira; os filhos das classes médias e burguesas escolhem as profissões mais lucrativas; um artista que precise sobreviver unicamente da sua arte tem de produzir uma arte que lhe traga algum retorno financeiro, para tanto se submete o artista aos seus produtores e/ou editores; a própria atividade remuneratória que exercemos muitas vezes não coincide com o que gostaríamos de fazer; a política tradicional burguesa é assumida como uma forma de manutenção de poder político, mas também financeiro tendo em vista ser bastante lucrativa para quem exerce os mandatos. E, exatamente por que são comportamentos não compreendidos criticamente quanto a

sua radicalidade, os sujeitos os reproduzem. A reificação é uma consciência não consciente do ser social; o homem reificado é um homem cuja percepção de si no mundo é fracionada, limitada, atrofiada, submetida ao mundo das coisas.

Inferimos também, das leituras realizadas, da inadequação de filosofias as quais sobre essa realidade reificada, predominante no mundo moderno, buscam interpretar a reificação no mundo moderno enquanto uma existência pessimista ou uma catástrofe humana, pois, estas fazem parte de teorias irracionais as quais procuram interpretar a realidade sob o sentido intuitivo e instintivo (particular e isolado) na formação de vida das pessoas. Filosofias existenciais e/ou pessimistas examinaram cuidadosamente elementos fundamentais da vida moderna, a exemplo do dinheiro, como um poder superior às pessoas sem entender que o dinheiro só assume esse caráter de fetiche e de poder ao se transmutar em capital, em uma relação social. Enquanto simples objeto facilitador de troca o dinheiro não tem o poder de comandar e intermediar a relação entre o homem e as coisas. A ineficiência dessas análises está em desconhecer o homem e o mundo que o cerca como ser que se estabelece socialmente a partir de determinações econômicas, culturais, políticas, intelectuais, geográficas, numa perfeita simbiose dialética entre os mundos prático e teórico. A condição prática e existencial reificada do homem, independente da foma específica com a qual se expressa, é o produto das relações sociais que se desenvolveram baseadas na separação entre homem e o seu trabalho, esta, como atividade essencial que lhe dava significância de vida própria como integrante da vida comunitária. Na comunidade real o homem não era um indivíduo egoísta que lutava por sua sobrevivência física e intelectual isoladamente; na comunidade real o homem se fazia humano pelo trabalho que realizava em função da comunidade, ele, era a manifestação potencializada da comunidade por que o trabalho era o vínculo mais forte entre ele, a natureza e os outros.

Na mesma proporção, chegamos ao entendimento que há uma correspondência a longo prazo entre a reificação e a separação entre homem e trabalho. A separação do homem para com o seu trabalho e para com a comunidade é a transferência daquilo que lhe é mais peculiar – o trabalho – para um terceiro; na relação reificada o dinheiro ocupa o lugar desse terceiro que intermedia a relação entre o homem e as coisas. O trabalho fora privatizado bem como a propriedade comunitária também, e neste ínterim histórico, o trabalho assume forma de mercadoria paga. A propriedade de cada um ou de grupos separados da comunidade funda a necessidade histórica para o surgimento da consciência reificada e da reificação do mundo, pois, acima de qualquer situação está

agora presente o intermediário impessoal, porém, personificado, entre a atividade humana e o homem, entre o homem e as coisas, entre o homem e a natureza, entre o homem e o próprio homem – dinheiro. Por este motivo, chegamos à conclusão que há há uma conecção imprescindível entre a alienação, o poder da mercadoria e a reificaçao. Todavia, este processo se diferencia do fetichismo da mercadoria (o qual se refere ao encantamento da mercadoria sobre os indivíduos induzindo-os a possuírem – *terem* – as mercadorias acima de necessidades efetivas) e da alienação (que tem uma relação mais direta com a propriedade privada e com o trabalho alienado). Vale destacar que estas condições existenciais e econômicas sobre as quais os indivíduos estão imersos configuram as premissas subjacentes à reificação da sociedade. Não há possibilidade de pensar a reificação sem seus fundamentos econômicos e materiais presentes no horizonte trabalho-capital e sem os pressupostos subjetivos, ambos delimitados e combinados historicamente.

Todos esses fenômenos aludidos (econômicos, políticos e sociais) em conjunto permitem concluir que eles retratam o mundo reificado enquanto mundo cuja essência é o crédito, cuja consciência é a consciência econômica e monetária. A moralidade de uma pessoa, a honra e as demais qualidades são vistas por trás do julgamento financeiro. Quanto vale uma pessoa nesta sociedade é quanto ela possui e quanto ela produz de mais valia, esta é a razão do lupen não valer nada, logo, não existe, a não ser excepcionalmente em circunstâncias políticas.

No que se refere à atualidade do conceito marxiano de reificação, chegamos ao entendimento que a reificação não pode ser demonstrada cientificamente pelo argumento da racionalização da vida moderna, como assim defende o marxismo lukacsiano. Depreende-se das nossas leituras que a atualidade da reificação está no progresso da mercadoria e do capital cada vez mais universalizados e perpetrados em todas as ambiências da vida moderna. Aceitamos que a vida moderna é o tempo da razão, do cálculo e da burocracia em estágio extremamente evoluído, pois estas sempre foram competências humanas das quais as sociedades se valeram. O que as fazem assumir caráter de excelência no mundo moderno é a combinação com a forma de gerenciamento do capitalismo moderno cujas capacidades humanas foram exploradas a favor do seu desenvolvimento; concordamos ainda que a racionalização e a burocracia reforçam a reificação contemporânea; admitimos que a empresa capitalista (inclusive as instituições públicas) reflete, na vida atual, o comportamento social reificado. Todavia, de acordo com nossas observações no marxismo, a racionalização e a reificação são

fenômenos de natureza distinta e independentes, apesar de ambos se interferirem mutuamente.

Segue-se de nossas descobertas, que a reificação é uma categoria filosófica marxiana que faculta ao homem na contemporaneidade compreender cientificamente o sentido entre a produção material humana e suas construções epistemológicas, cognitivas, morais e espirituais no mundo capitalista. Nestes termos, a conexão entre teoria e prática, práxis, é inseparável do estudo sobre a reificação, já que se trata de um problema concreto do homem moderno. Contudo, não se deve atribuir à reificação a responsabilidade por todos os problemas da vida moderna, não é isto que estamos a demonstrar, mas, ela é uma lente segura para enxergarmos a condição prática do homem na organização capitalista.

Finalmente, concluímos que a superação completa da reificação segue o percurso da substituição do trabalho abstrato e social pelo trabalho humano concreto. Mas, reconhecemos também que, na medida em que as condições de trabalho e de vida dos sujeitos são menos desumanas, as pessoas podem libertar-se parcialmente de comportamentos reificados, desde que aliados a fatores educacionais e culturais. Outra inferência nossa é a de que a libertação humana da reificação é uma tarefa política por execelência por estar vinculada ao fim da forma capitalista de produção, da sua classe política e da sua forma de propriedade.

Neste particular, a explicação marxiana é inflexível ao assegurar que a organização social capitalista de produção não é eterna, mas, uma circunstãncia histórica resultante da evolução desorganizada e desigual da sociedade e da produção material dos homens; o capitalismo não é um acontecimento histórico intencional ou planejado, não é perene e insuperável. Quando suas forças se desentegrarem por completo e a humanidade, digida pelo proletariado, se conscientizar dessa sua missão histórica, a organização capitalista dos meios de produção será sublevada pela organização comunitária dos meios de produção. Com isso, não é demais lembrar que a superação da reificação e das relações sociais reificadas só é definitivamente possível com a superação dessa forma de trabalho (trabalho alienado, abstrato, objetivado e morto), uma vez que esta é a atmosfera da qual germinam o contra-poder humano, o dinheiro. Entretanto, é neste mesmo ambiente e desses mesmos agentes que são gerados a sua negação – o trabalho subjetivo, trabalho vivo, forma específica de resistência ao dinheiro como capital; o trabalho vivo é tanto sua negação quanto sua sobrevivência já que o capital precisa do trabalho subjetivo para se realizar e para ter existência.

Neste quadro temático, o dinheiro, a técnica, a mercadoria na sua predominância máxima, a globalização do mercado (que universaliza os valores, a economia, a cultura, as ciências, as artes, para não citar outros) são matérias revestidas por uma subjetividade reificada ou expressam a existência reificada na sociedade moderna e contemporânea. Assim, a atualização mais fiel que se possa fazer da reificação é ela própria renovada a cada novo elemento tecnológico, a cada nova mercadoria, a cada renovação das condições de trabalho, a cada momento de desumanização da essência humana. Este é um movimento tão concreto quanto invisível quando despertamos para o fato de que o undo exterior das coisas mortas nos dominam, e quando ao mesmo tempo, nos damos conta que esta é uma realidade inexistente para a percepção cotidiana. Conduzimos nossa vida para a mais futilidade e nulidade humana possível: apenas sobreviver, quase como fazem os animais no seu mundo limitado. Mas, por que cremos no homem e no marxismo nos propusemos pensar um minuto sequer a problemática da reificação.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos do Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ALVES, Rubem. **O que é religião**? São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Apresentação. *In*: Ludwig Feuerbach. **Preleções sobre a Essência da Religião.** Campinas. Papiros, 1993.

_____. Apresentação. *In*: Ludwig Feuerbach. **A Essência do Cristianismo.** Campinas: Papirus, 1992.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2009.

ARON, Raimundo. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ASTRADA, Carlos. **Trabalho e alienação**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1968.

ATIENZA, Manuel. **Marx y los Derechos Humanos.** Madrid: Editorial Mezquita, 1983.

BALIBAR, Étienne, **A Filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

BASBAUM, Leôncio. **Alienação e Humanismo**. São Paulo: Global, 1982.

BAUER, Bruno. **L'aptitude des Juifs et des cherétiens d'aujourd'hui à devenir libres**. Paris: La Fabrique, 2010.

BOBBIO, Norberto, et al. **Dicionário de Política**. Brasil: Editora Universitária de Brasília, 1995.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. Vol. I.

_____. Homem e Cidadão segundo Marx. *In*: FROMM, Erich. **Humanismo Socialista,** (org.). Lisboa: Edições 70, 1976. Vol. I.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. Karl Marx Selected Writings. *In*: **Sociology & Social Philosophy.** New York Toront alfaiateo London. 1964.

COGGIOLA, Osvaldo. **Engels**: o segundo violino**.** São Paulo: Xamã, 1995.

DEBORD, Guy. **Sociedade do Espetáculo**: Comentários Sobre a Sociedade do Espetáculo. São Paulo: Contraponto, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o Método.** São Paulo: Hemus, 1968.

DORIA, Francisco Antônio. **Marcuse** - Vida e Obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** São Paulo: Global, 1984.

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã. *In*: MARX, K. & ENGELS, F. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Alfa-Omega, 1982.

_____. Carta a Starkenburg. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Alfa-Omega, 1982. Vol. 3.

FEDOSSEIEV, P. N. Et al. **Karl Marx.** Lisboa: Edições Avante,1983.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. Princípios da filosofia do futuro. *In*: **Ludwig Feuerbach** - Filosofia da Sensibilidade, Escritos (1839 – 1846). Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005 a.

_____. Para a crítica da filosofia de Hegel. *In*: **Ludwig Feuerbach** - Filosofia da Sensibilidade, Escritos (1839 – 1846). Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005 b.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. *In*: **Ludwig Feuerbach** - Filosofia da Sensibilidade, Escritos (1839 – 1846). Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005 c.

Fraile, Guillermo O.P. **Historia de la Filosofia**. Madrid: La Editorial Católica, 1971. Vol. 1.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx / 1843 – 1844**: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREUD, Julien. **Sociologia de Max Weber**. São Paulo: Forense, 2003.

FROMM, Erich. A aplicação da psicanálise humanista à teoria de Marx. *In*: FROMM, Erich. **Humanismo Socialista** (org.). Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. **Conceito Marxista Do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

GABEL, Joseph. **A falsa consciência**. Lisboa: Guimarães, 1979.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do Homem.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.

GIDDENS Anthony; SUTTON Philip W. **Conceitos essenciais da Sociologia.** São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno.** São Paulo: Civilização Brasileira, 1976.

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

GHIRALDELLI, Paulo. **A narrativa crítica da vida contemporânea**: Ensaio em filosofia social com visita a Heidegger, Debord, Lasch, Agamben, Lipovetsky e Sloterdijk. São Paulo, texto digitado, 2017.

GHISOLFI, Juliana do Couto. **Políticas de Educação Superior Norte-Americanas.** São Paulo: Cortez Editora, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humanidade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HARVEY, David. **O Enigma do Capital**: e as crises do capitalismo. São Paulo. Boitempo, 2011.

HECK, José N. **Materialismo e Modernidade** – Ensaios de Filosofia Política. Goiânia: UFG, 1994

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Enciclopédias das Ciências Filosóficas.** São Paulo: Loyola, 1995. 3 vls.

_____. **Ciência de la lógica**. Buenos Aires: Solar, 1993. 2 vls.

_____. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Fenomenologia del espiritu.** Madri: Fondo de Cultura Econômica, 1985.

_____. **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HEIDEGGER, Martim. A questão da técnica. *In*: **Ensaios e Conferências**. Bragança Paulista: Vozes, 2012 a.

_____. A superação da metafísica. *In*: **Ensaios e Conferências**. Bragança Paulista: Vozes, 2012 b.

_____. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. **O fim da Filosofia**: entrevista com Martin Heidegger. São Paulo: Folha de São Paulo, 1988 (disponível em < http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_heidegger.htm>, acesso em 01/03/2018, às 18:10).

HOBSBAWM, Eric J. **História do Marxismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983-1989, 7 vols.

_____. **História do Marxismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 1 vol.

HUBERT, L. Dreyfus; PAUL, Rabinow. **Michael Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LABICA, Georges. **As "Teses Sobre Feurbach" de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. Alénation. In LABICA, George et BENSUSSAN, Gérard (dir.). **Dictionnaire critique du marxisme**. 2a. ed. Paris: Presses Universitaire de France, 1985, p. 16-21.

LEFEBVRE, Henri. **O Marxismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1988.

_____. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1979.

LESSA, Sérgio. Lukács e a Ontologia: Uma Introdução**. Revista Outubro**, N. 5, São Paulo, 2001, p.83.

LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. **Ideologias e Ciência Social**. São Paulo: Cortez, 2003.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Max Weber y Karl Marx.** España: Gedisa, 2007.

LUKÁCS, Georg. **Para uma Ontologia do Ser Socal II.** São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. História e consciência de classe: estudo de dialética marxista. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

_____. **Ontologia Do Ser Social –** Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. El assalto a la razón. México: Grijalbo, 1972.

Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista. México: Grijalbo, 1969.

LENIN, Vladimir Ilich. **Materialismo y empiriocriticismo**. Moscou: Editorial Progresso, 1979.

_____. **Os cadernos sobre a dialética de Hegel**. Lisboa: Editorial Minerva, 1975.

MANDEL, Esnest. **A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Rio Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. **A Ideologia da Sociedade Industrial.** Rio Janeiro: Zahar, 1978.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e Violência**. São Paulo: Hucitec, 1979.

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

_____. **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **A sagrada família**. São Paulo: Moraes, 1987.

_____. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, 1982, 3 vs.

_____. Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Alfa-Omega, 1982. Vol. 1.

_____. **Obras Escogidas**. Moscú: Progreso, 1980, Tomo 3.

_____. **Selected Correspondence**. Progress Publishers: Moscow, 1965.

MARX, Karl. **Grundrisse.** São Paulo: Boitempo Editorial e Editoria UFRJ, 2011.

_____. **Manuscritos Económico-Filosóficos.** Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: MARX, Karl. **Manuscritos Económico-Filosóficos.** Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Manuscritos Económico-Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. O Capital: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Livro 3, Vol. V.

_____. Miseria de la Filosofia. In: MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **Obras fundamentales.** México: Fondo de Cultura Económica, 1988. Volumen 4.

_____. O Capital. São Paulo: Difel, 1987 a. Livro 1, Vols. I, II.

_____. Marx – Escritos de Juventud. In: MARX, Carlos; ENGELS, Federido. **Obras fundamentales.** México: Fondo de Cultura Económica, 1987 b. Vol. 1.

_____. Tesis doctoral – Diferencia entre la filosofia democriteana y epicúrea de la natureza. *In*: MARX, Carlos; ENGELS, Federido. **Obras fundamentales.** México: Fondo de Cultura Económica, 1987 c. Vol. 1.

_____. Grundrisse. *In*. MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **Obras fundamentales.** México: Fondo de Cultura Económica, 1985. Volumen 7.

_____. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. Para a Crítica da Economia Política. *In*: **Os Economistas.** Prefácio e Introdução. Jacobe Gorender. São Paulo: Editor Victor Civita, 1982.

_____. Crítica ao Programa de Gotha. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Alfa-Omega, 1982. Vol. 2.

_____. Teses Sobre Feuerbach. *In*: MARX, Karl; ENGELS Friedrich **A Ideologia Alemã**. Lisboa: Avante, 1981.

_____. **Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro.** Lisboa: Presença,1972.

_____. Manuscritos Econômico-Filosóficos. *In*: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Carlos. **Cuadernos de París** [Notas de lectura de 1844]. México: Ediciones Era, 1974.

MANDEL, Ernest. **A Formação do Pensamento Económico de Karl Marx.** Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968.

MENDES, Rita. Et al. Alienação e Socialismo. **Revista Outubro**, N 5, São Paulo, 2001.

MENESES, Paulo. Entfremdung e Entäusserung. **Agora Filosófica.** Universidade Católica de Pernambuco. Ano I, n 1, jan-ju/2001.

MERANI, Alberto L. **Psicologia e alienação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MÉSZÁROS, István. **Para além do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____**. Marx**: **A Teoria da Alienação.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Marx "filósofo". In: HOBSBAWM, Eric J. **História do Marxismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 1 vol.

MORÃO, Artur. Apresentação. *In*. Feuerbach, L. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Lisboa, Edições 70, 1988.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e Reificação**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NOVACK, George. **A lei do desenvolvimento desigual e combinado da sociedade.** Brasil: Dag Gráfia e Editorial LTDA.1988.

OLDRINI, Guido. Em das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. *In* Lukács: **Para uma ontologia do ser social II.** São Paulo: Boitempo, 2013.

PAPPENHEIM, Fritz. **A alienação do homem moderno.** São Paulo: Brasiliense, 1967.

PIAGET, Jean. A Epistemologia Genética. *In*: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria Marxista do Valor.** São Paulo: Editora Polis, 1987.

RUBEL, Maximilien. Reflexões sobre a Utopia e a Revolução. *In*: ERICH, Fromm (org). **Humanismo Socialista**. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 225.

ROSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. *In*: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. Questão de Método. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHATZ, Oskar; WINTER, Ernst Florian. Alienação, Marxismo e Humaninismo (Um ponto de vista cristão). In: FROMM, Erich. **Humanismo Socialista** (org.). Lisboa: Edições 70, 1976.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. Apresentação. In: **Feuerbach, Ludwig -** Filosofia da Sensibilidade, Escritos (1839 – 1846). Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

SLATER, Phil. **Origem e significado da escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SIMMEL, Georg. Dinheiro na Cultura Moderna. In: Souza, Jessé e ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade.** Brasília: UnB. 1998.

_____. **Filosofia Del Dinero.** Madrid: Instituto Estudios Politicos, 1976.

SOUZA, José Crisôstomo de. **Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano**. Salvador: Edidora da UFBa, 1992.

TOSI, Renzo. **Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TROTSKY, Leon. **O Pensamento Vivo de Karl Marx.** São Paulo: Ensaio, 1990.

_____. **El Pensamiento de Marx.** Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1984.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Uma História Filosófica da Sociologia Alemã.** São Paulo: Annablume, 2012, 1 vol.

VÁZQUEZ, Adolfo Sànchez. **Filosofia da práxis.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

_____. **Economia y Sociedad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1992.

_____. Ciência e Política. *In*: **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

_____. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.