

ELEUTÉRIO F.S. PRADO

UMA INTRODUÇÃO À LÓGICA DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

UMA INTRODUÇÃO À LÓGICA DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Resumo

Neste artigo, busca-se destacar e organizar as principais categorias da crítica da economia política de Karl Marx. Trabalha-se a partir da seção sobre o fetichismo da mercadoria do primeiro capítulo de *O Capital*. Com inspiração nos escritos de Ruy Fausto, procura-se mostrar como a interversão dos significados atua nessa crítica. E como ela abrange não apenas a economia política, mas também a própria teoria da linguagem.

Palavras-chave: Karl Marx; crítica da economia política; fetichismo da mercadoria

ELEUTÉRIO F. S.
PRADO

Professor titular e sênior da FEA/
USP.

e-mail: eleuter@usp.br

Blog: <https://eleuterioprado.blog>

Agradeço os comentários de
João Leonardo Medeiros, Jorge
Nóvoa e Gustavo Mello.

Abstract

In this paper, we seek to highlight and to organize the main categories of Karl Marx's criticism of Political Economy. We work from the section on the fetishism of commodities in the first chapter of Capital. Inspired by the writings of Ruy Fausto, we seek to show how the intervention of meanings acts in this criticism. And how it encompasses not only Political Economy, but also the theory of language itself.

Keywords: Karl Marx; critique of Political Economy; fetishism of commodities.

A primeira e mais conhecida categoria da crítica da economia política é a da vulgaridade. Por meio dela, Marx distingue a economia política clássica da economia que ele chama de vulgar – uma forma de pensar presa ao senso comum e à prática social que imperam no capitalismo. A primeira apreende de algum modo, para além dos fenômenos econômicos, as relações sociais que estruturam o modo de produção capitalista. A segunda, movida pelo pragmatismo utilitarista, apreende e quer apreender apenas as conexões externas entre tais fenômenos. O seguinte trecho de uma nota de rodapé do primeiro capítulo de *O Capital* expõe essa figura categorial de modo exemplar.

Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica desde W. Petty, que investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no interior do contexto aparente e rumina constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas. (MARX, 2017, p. 606)

Mas a mesma seção em que essa nota de rodapé aparece contém outras categorias importantes da crítica da economia política. Como se sabe, por muito, muito tempo, os marxistas desprezaram o fetichismo da mercadoria como característica constitutiva da sociabilidade capitalista. Consideraram-no como um mero adorno dessa crítica, já que esta, supostamente, precisava mostrar apenas que o valor de troca era uma expressão do trabalho humano, do *quantum* de trabalho médio empregado na produção de mercadoria. A conexão entre um e outro era estabelecida, mas por causalidade mecânica – não dialeticamente.

Assim, tal como os melhores representantes dos economistas clássicos, os marxistas tradicionais trataram “a forma de valor como algo totalmente indiferente ou exterior à natureza do próprio valor” (*idem ibidem*), ou seja, não

foram capazes de apreender o vínculo intrínseco entre o valor e o valor de troca. Pois, não distinguiram o trabalho concreto, que produz valor de uso, do trabalho abstrato, que, como expressão da sociabilidade capitalista, consiste na substância do valor. Ao ignorar a conexão entre a forma aparente e o conteúdo da relação social de mercadoria deixaram de compreender adequadamente a produção mercantil capitalista. Não assimilaram a mediação por meio da qual trabalho constitui a sociabilidade capitalista, ou seja, por meio da forma mercadoria, unidade contraditória de valor de uso e valor.

Ora, para Marx, o valor de troca e o valor são determinações da mercadoria que se requerem mutuamente, já que uma delas, a primeira, é a aparência e a outra, a segunda, é a essência da relação social de mercadoria. Em consequência, a ilusão fetichista – que se manifesta sobretudo nos mercados – é constitutiva da sociabilidade do modo de produção capitalista – é-lhe inerente. Uma cientificidade que se pretenda estritamente objetivante perde por completo a compreensão dessa ilusão porque toma o valor de troca e o valor como se fossem exteriores entre si, tornando-se incapaz de pensar o valor como abstração real. Como se sabe, o fetichismo da mercadoria, para esse autor, “é nada mais que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação de coisas” (*ibidem*, p. 122). A relação social de mercadoria, portanto, sendo enfático, é fundamentalmente fantasmagórica.

Atualmente, essa compreensão de que o fetichismo consiste numa ilusão real, de que se trata de algo que não pode ser ignorado na compreensão dessa obra, está bem difundida no marxismo. Reconhece-se que um materialismo fiscalista, que separa o material do simbólico, não convém ao próprio Marx, já que este adota um materialismo que, valendo-se criticamente de Hegel, sabe que o ser humano é habitante de um mundo permeado pela linguagem. O real, dizendo de outro modo, não se dá diretamente, mas simbolicamente – na verdade, ele “desaparece” como tal no real lingüístico –; a sua presença maciça, em consequência, tende a desaparecer de fato no pensamento idealista. Entretanto, talvez, nem tudo o que está contido nessa

seção – assim como em *O Capital* como um todo – foi já bem apropriado-pelo pensamento crítico contemporâneo. Note-se, para começar, que Marx fala aí de duas ilusões simétricas e não apenas de uma – de uma apenas.

O fetichismo é aí apresentado como uma confusão espontânea entre a forma da relação social – a forma mercadoria – com o suporte da forma, ou seja, o valor de uso. O social é, assim, tomado como o natural. “O misterioso da forma mercadoria” – diz Marx – “consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais dessas coisas.” (*idem ibidem*). A expressão que melhor distingue o fetichismo é aquela que diz que a mercadoria consiste numa coisa “sensível suprassensível”, numa coisa social que figura como coisa meramente natural.

Ora, essa não é a única ilusão apresentada nessa seção do capítulo de abertura de *O Capital*. Marx distingue aí, também, uma outra que merece ser explicitada sob o nome de divinização. E ela aparece no texto quando Marx busca uma analogia com o fetichismo propriamente dito e se desloca para o mundo da religião. “Aqui” – diz ele – “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (*idem ibidem*)¹. Ora, a melhor forma de distinguir essa ilusão da anterior é dizer que a divinização consiste num “suprassensível sensível”, ideia excelsa que se apresenta como ser existente e que pode aparecer de algum modo como imagem de madeira, barro etc. ou como uma aparição em mentes perturbadas por certa atividade excessiva do sujeito do inconsciente.

No primeiro caso, a relação social de trabalho cria diretamente a ilusão real na forma de mercadoria, no segundo, a ilusão gestada em sociedade é criada pelo pensamento na forma de uma objetivação fantasiosa. Em ambos os casos, os sujeitos sociais não o sabem, mas o fazem; eles não têm consciência

¹ Sobre esse texto, Ruy Fausto diz o seguinte: aí “se exprime uma ‘exportação’ do fetichismo, de uma região a outra sobre cuja amplitude não se refletiu talvez suficientemente” (FAUSTO, 1997, p. 169).

do caráter de tais quiproquós que eles mesmo criam no processo social. Pois, o sujeito que faz, que pratica a ação ou elabora o pensamento, não é o “sujeito” cognoscitivo, alerta e consciente, mas o sujeito dotado de inconsciente, o qual foi teorizado de algum modo – ainda que com especificidades próprias – por Marx e Freud.

Abandona-se, pois, o domínio do eu consciente das filosofias do sujeito da época moderna e entra-se na esfera da crítica da economia política e da psicanálise. Essas linhagens científicas tomam esse “sujeito” não como ser dono de si mesmo, não como verdadeiro sujeito. Ao invés de um ser auto-determinado, tem-se um mero eu subjetivo, um si mesmo consciente, que permanece alienado e que atua em função de ideais que foram postos para ele pelo sistema social totalitário. Não se trata mais, portanto, de produzir um conhecimento positivo, mas lutar para elaborar um saber dialético e crítico sobre essa sociedade historicamente específica e sobre as pessoas que a habitam. Estas estão presas em relações sociais estruturantes as quais elas próprias não só as engendraram historicamente, mas as reproduzem continuamente sem terem consciência de que o fazem.

No entanto, a categoria da divinização não ocorre apenas no mundo da religião, mas também se apresenta no próprio campo da economia política. A mais importante é aquela posta por meio da noção de mão invisível que se encontra em *A riqueza das nações* de Adam Smith: o capitalista, diz esse autor, “visa apenas o seu próprio ganho”, mas “é levado como que por uma mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções.” (SMITH, 1983, p. 379). Por meio dessa metáfora, Smith atribui ao sistema econômico, entendido como um sistema fechado e autorregulado, que produz prosperidade espontaneamente, um caráter ou mesmo uma sabedoria providencial. Ele dá expressão assim a um modo de cultivar o mercado que nunca mais abandonou a teoria econômica burguesa, mesmo se existiram algumas exceções. Logo, a confissão irônica ocasional de que, na sociedade moderna, está-se na presença de um deus-mercado tem um fundamento na própria realidade.

Não se deve esquecer neste ponto que Marx apresenta a fantasia fundamental da economia burguesa ao final do capítulo quarto de *O Capital*, em que trata da transformação do dinheiro em capital:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se movem a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. [...] Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da despela. (MARX, 2017, p. 185)

Agora, é preciso ver que tanto o fetichismo quanto a divinização implicam uma espiritualização de coisas. Tendo como referência a mercadoria, Marx diz que esta não é uma coisa simples, trivial e evidente, mas sim uma “coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (*ibidem*, p. 121). O discurso científico da época moderna não pode, entretanto, apreender essas coisas desse modo, com uma inocência infantil que, em sua simplicidade, captura de algum modo a sua verdadeira materialidade social; ao contrário, mais esperto, tende a reprimir essa dimensão espiritual que elas carregam e mantêm na vida cotidiana para tomá-las positivamente, como coisa nua, despida de qualquer significado metafísico.

O discurso científico trabalha de um duplo modo, alternativamente. Por um lado, tenta abolir o fetiche reduzindo a mercadoria, uma duplicidade contraditória, a uma unidade sem contradição, ou seja, à coisa material que lhe dá suporte, um mero bem ou, o que é o mesmo, um mero valor de uso. Marx diz que a ciência burguesa, procedendo assim, acaba tomando a forma valor como uma “forma natural eterna da produção social”. Por

outro, de maneira alternativa, ele pode ver “no valor apenas a forma social ou, antes, sua aparência sem substância” (*ibidem*, p. 606). A categoria da crítica da economia política envolvida na primeira opção vem a ser reificação², ou seja, consiste numa identificação do valor com o valor de uso. Já a categoria implicada na segunda opção consiste, por sua vez, em tomar o valor de troca como se fosse apenas um trato, um ato de linguagem. Assim, o discurso científico toma agora a relação de mercadoria numa perspectiva pragmática, quando, na outra alternativa, tomava essa relação numa perspectiva reificante.

Ambos os modos estão ancorados na própria linguagem das mercadorias. Note-se, acompanhando o texto de *O Capital*, que o valor de troca de dada mercadoria tende a velar o seu valor pois o expressa no corpo de outra: “a forma de valor relativa de uma mercadoria [expressa] sua qualidade de ter valor como algo inteiramente diferente de seu próprio corpo” (*ibidem*, p. 111). Se a forma de valor relativa é o lugar da figura do ato pragmático, a forma de valor equivalente, ao contrário, é o lugar da figura da reificação: esta última “consiste justamente em que um corpo de mercadoria [...] expressa valor, possuindo, portanto, por natureza, forma de valor” (*ibidem*, p. 112). Ora, ambas essas figuras categoriais procedem da lógica da identidade que quer abolir as contradições por meio de uma redução unilateral de sua complexidade constitutiva. Mas, ao fazê-lo, elabora apenas fantasias que não primam pela consistência e que acabam até mesmo em colisão com os fatos.

As noções assim construídas, por isso mesmo, tombam inexoravelmente em interversões involuntárias, pois simplificam de modo unilateral uma realidade dúplice que se apresenta, cotidianamente, na própria linguagem das mercadorias: assim, a reificação cai no fetiche; assim, o ato pragmático cai na divinização. E isso pode ser demonstrado textualmente.

² Como se sabe, o conceito original de reificação que aparece em *O Capital* foi depois modificado por György Lukács para incluir nele toda a experiência de racionalização da vida no capitalismo, conceito que tira de Max Weber.

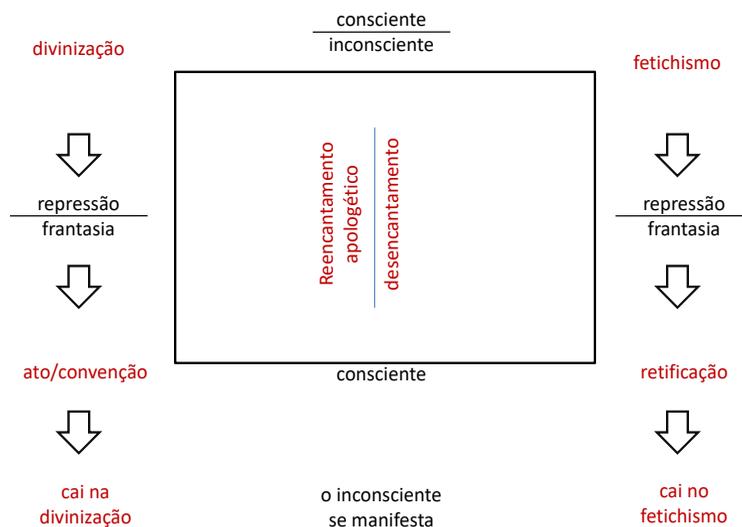
Por exemplo, se é dito que a máquina é capital, que o ouro é dinheiro, tem-se a primeira possibilidade aventada; encara-se assim a máquina e o ouro como fetiches. Mas, se dinheiro abandonar aparentemente o suporte ouro no curso da história, para adotar o suporte papel, o próprio dinheiro pode ser encarado como um ato pragmático do Estado ou mesmo como uma convenção por ele estabelecida; nesse caso, o dinheiro passa a ser divinizado. Como? Se ele é tomado como uma convenção, como unidade de conta posta pelo Estado, acredita-se que a mera emissão de dinheiro produz a produção de mercadorias, que ela é capaz de fazer o milagre de gerar empregos, sem grandes restrições. “A moeda ou o crédito” – diz uma economista pós-keynesiana – “não existe como resultado da atividade econômica [...] a moeda [ou o crédito] cria a atividade econômica” (PETTIFOR, 2017, p. 6).

Em psicanálise, como se sabe, o inconsciente é instância de contradição, *grosso modo*, entre as pulsões que se exprimem em desejos e as suas repressões, tudo aquilo que vem da família e da sociedade e que impede os desejos de se realizarem parcial ou plenamente. Como também se sabe desde Freud, essas contradições inconscientes nunca deixam de se manifestar como lapsos, chistes, manias e nos sonhos. O resultado do labor dessas contradições que moram no íntimo do ser capaz de linguagem são as neuroses, as perversões e mesmo as psicoses.

Ora, as teorias econômicas correntes reprimem as contradições imanentes do capitalismo mesmo se aqueles que as sustentam como válidas no campo desse saber não têm consciência disso. Ao elaborá-las cuidadosamente, estes não as livram, entretanto, das contradições que moram no inconsciente social do mundo das mercadorias. E tais contradições, tal como ocorre no caso das pessoas sociais, nunca deixam de se manifestar. Walras, por exemplo, afirma peremptoriamente que o valor de troca “tem o caráter de fato natural” – não humanitário; depois, escreve que “um hectolitro de trigo vale vinte e quatro francos” (WALRAS, 1983, p. 22). Ou seja, ele diz que um valor de uso, algo material, tem valor e, portanto, que possui uma

propriedade imaterial, social. Diz também que esse valor se expressa em dinheiro, tomando o dinheiro como representante de valor – aliás, sem tê-lo compreendido previamente. Ele pensa que faz ciência pura, “em tudo semelhante às ciências físico-matemáticas”, mas o que constrói efetivamente tem o caráter de uma grande fantasia; precisamente, uma fantasia que é apresentada mediante a racionalidade das ciências exatas.

Segundo Ruy Fausto, enquanto a dialética assume as contradições contidas nas dualidades entre a aparência e a essência dos fenômenos – negações determinadas –, o pensamento científico comum tende a suprimi-las para ficar só com a aparência. Enquanto a primeira acolhe a interversão dos significados, a segunda procura bloqueá-la e, assim, se torna ideologia. Por isso mesmo, as construções ideológicas têm o caráter de fantasias aparentemente plausíveis, as quais, por isso mesmo, se invertem e caem em contradições vulgares (FAUSTO, 1983, p. 56). É assim que o inconsciente se manifesta denunciando a ideologia que apenas o pensamento crítico é capaz de desvelar. Aqui se pensa a queda da reificação no fetichismo, assim como a queda da pragmática na divinização, com base na lógica que ousa desafiar o entendimento. A figura abaixo organiza o argumento como um todo, antes apresentado, de uma forma esquemática:



Toda a esperteza da teoria econômica está inscrita na episteme da ciência moderna que visa constantemente criar visões de mundo para, por um lado, estabilizar a própria compreensão desse mundo e, por outro, conseguir manipulá-lo de modo melhor, isto é, de maneira mais eficiente e mais eficaz. É por isso que um autor como Samo Tomšič diz o seguinte sobre a crítica da economia política:

Marx move-se continuamente em dois níveis relacionados, naquele da lógica da produção, em que explica como as relações abstratas entre valores, aparentemente neutras, sustentam e reproduzem relações sociais concretas e antagônicas, e naquele da lógica da fantasia, na qual examina a reprodução das aparências objetivas, a qual tem por função reprimir, distorcer e mistificar essas mesmas contradições estruturais.(TOMŠIČ, 2015, p. 10)

Dito de outro modo, esse autor clássico descobre as contradições e, ao mesmo tempo, critica as teorizações que as ocultam. De qualquer modo, olhando para esse mundo formado por “relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 123), essa episteme quer enxergar, por um lado, indivíduos bem informados que buscam o seu próprio interesse e, por outro, um sistema econômico homeostático que produz bem-estar generalizadamente. É claro, desde que não seja atrapalhado por inimigos bem ou mal intencionados do mercado! São essas, pois, em grandes traços, as duas fantasias principais que sustentam as construções da teoria econômica: um agente racional e um sistema igualmente racional – ambos consistentes em si mesmos e consistentes um com o outro. A paixão para eliminar as contradições move essa teoria econômica e a leva a um abismo que ela mesma não é capaz de enxergar.

Por um lado, essa episteme entroniza o eu consciente como sujeito e, por outro, concebe o sistema econômico como resultado não intencional de ações intencionais de tais sujeitos racionais ou super-racionais. Reconstroí os proprietários privados que dão suporte às formas econômicas como átomos, como indivíduos autocentrados e maximizadores, ou seja, como *homo oeconomicus*. Despreza e oculta assim as ambivalências, os dilemas, os

sofrimentos, enfim, as contradições dos agentes reais. Reconstrói o sistema econômico como produtor de consistência e equilíbrio, supondo que o máximo bem-estar coletivo possa ser encontrado pelo menos em princípio. Esconde, assim, as crises endógenas que o sistema real produz periodicamente e as assimetrias na repartição da renda, que nunca deixam de subsistir.

Como se sabe, Marx denunciou já o pai primitivo do homem econômico racional, que aparece especialmente na microeconomia contemporânea: “a economia política” – disse ele – “ama robinsonadas”. Esse ser diligente e esperto, nesse momento, não se configura ainda como a máquina computacional perfeita que realiza cálculos que nem mesmo as máquinas de Turing são capazes de fazer. “Ele tem diferentes necessidades a satisfazer e, por isso, tem de realizar trabalhos úteis de diferentes tipos”. Para tanto, distribui “seu tempo com exatidão entre diferentes funções”. Havendo salvado o “relógio, livro comercial, tinta e pena, põe-se logo, como bom inglês, a fazer a contabilidade de si mesmo” (*ibidem*, p. 125).

Agora, após passar por uma evolução que demorou cerca de dois séculos, o *homo oeconomicus* conta não apenas consigo mesmo, mas também com o economista, senão para escriturar as receitas e dispêndios dos negócios – tarefa dos contabilistas –, mas para reconstruir e idealizar o sujeito escriturado, para abonar o “sujeito” racional que calcula o melhor possível para si mesmo, que respeita a restrição orçamentária e que sabe que não existe almoço de graça. A reificação das relações sociais entre os humanos aqui se transforma em reificação (ou mitificação) do próprio ser humano.

Se o *homo oeconomicus* não é o homem real, a verdade é que a teoria econômica o apresenta como um “tipo ideal”, como uma espécie de essência humana. E isso ela diz implicitamente mesmo se usualmente não ousa afirmar de forma distinta e clara. A forma abstrata do agente econômico, o calculador suposto de utilidade marginal e taxas marginais de substituição, é confundida com o próprio ser social que tenta sobreviver na competição capitalista. E essa mitificação também se revela, de forma negativa, quando o trabalhador é tomado como força de trabalho, mão-de-obra, capital

humano e quando o capitalista, suporte do capital, é visto de forma positiva como membro da classe produtora ou mesmo como um empreendedor schumpeteriano.

Examina-se agora a fantasia de sistema econômico criada por Walras. O método que emprega, diz, é o método racional que define tipos ideais a partir dos tipos reais e que, a partir deles, “constrói *a priori* todos os andaimes de seus teoremas e de suas demonstrações, para retornar depois à experiência, não para confirmar, mas para aplicar as suas conclusões” (WALRAS, 1983, p. 24). Após desenvolver o que ficou sendo chamado modelo de equilíbrio geral, em dois passos, ao final de sua obra, ele busca de fato retornar ao mundo real. Examina brevemente, primeiro, um mercado periódico, ainda estático, e depois, um mercado permanente, que seria dinâmico. Abandona agora a metáfora do leiloeiro que inverte a sucessão das transações nos mercados reais – pois, primeiro, o equilíbrio é alcançado e só depois ocorrem as trocas – e adota agora uma outra, que supostamente respeita essa sucessão – as trocas ocorrem fora do equilíbrio e este nunca é atingido perfeitamente. É imperioso registrar o que diz:

Tudo se passa no mercado como se este fosse um lago agitado pelo vento, onde a água sempre busca o equilíbrio, sem jamais atingi-lo. Entretanto, há dias nos quais a superfície do lago é quase horizontal [...]; mas não há um só dia em que a oferta efetiva seja igual à sua demanda efetiva. [...] Também, por exemplo, assim como o lago é profundamente perturbado pela tempestade, o mercado é às vezes agitado violentamente por crises, que são perturbações súbitas e gerais do equilíbrio. É tanto melhor poder reprimir ou prevenir essas crises quando melhor se conhece as condições ideais do equilíbrio. (*ibidem*, p. 208)

Em suma, os mercados tendem ao equilíbrio, mas fatores exógenos aos mercados, choques menores e maiores, tiram-nos do equilíbrio constantemente. Mesmo as crises econômicas, assimiladas às tempestades ocasionais que ocorrem na face da Terra, podem ser eliminadas desde que se garantam as condições ideais de funcionamento dos mercados efetivos. É bem evidente que essa idealização “científica”, criada a partir de suposições

orientadas por um convencionalismo metodológico, cai na mesma divinização dos mercados que fora antes observada em Adam Smith. É interessante observar neste momento que Marx costumava se referir à divinização como apologética.

Mas qual é a fonte social da crítica marxiana do modo de produção capitalista? Ora, essa fonte encontra-se na negatividade inerente ao trabalhador, pois, no capitalismo, ele está reduzido a agente e administrador de sua força de trabalho; logo, o sujeito revolucionário, para Marx, não provém e não pode provir da consciência de classe explícita dos trabalhadores empíricos, já que estes estão comprometidos em defender a sua força de trabalho, tanto na empresa quanto no mercado. Esse sujeito provém da resposta à repressão que é inerente à relação de capital, isto é, ao aprisionamento do trabalho assalariado ao sujeito automático que rege a sociedade moderna. Eis que essa repressão é internalizada na mente dos trabalhadores como obrigação, exigência provinda do exterior e que entra em contradição com os seus impulsos inconscientes. Eles reprimem os seus desejos porque precisam trabalhar para viver. Conformam-se principalmente como pessoas insatisfeitas, que não sabem porque o são e que, por isso mesmo, tornam-se às vezes neuróticas³.

Assim, o sujeito transformador só pode ser emergente na prática social da luta de classes. Há, pois, para Marx, uma potência adormecida na subjetividade daqueles que chama de proletários e que hoje, cada vez mais, precisam ser chamados de precários. A questão que se apresenta é, pois, saber se a esquerda política tem agido corretamente para despertá-la – ou se tem apenas criado outras formas de repressão, talvez mesmo mais insidiosas?

A exposição do fetichismo é, assim, um ponto essencial da crítica da economia política porque consiste também na descoberta do sujeito implícito, inconsciente, que pode vir à tona como sujeito efetivo no processo da luta social. A forma mercadoria da força de trabalho encontra-se identificada

³ Essa questão é aqui mencionada de passagem. A sua complexidade foi abordada de uma forma ampla e rica num livro famoso de Marcuse (1978).

ao seu próprio valor de uso, ou seja, ao próprio trabalho, no cotidiano do modo de produção capitalista. O trabalhador fica assim reificado como uma máquina humana produtora de trabalho. No entanto, enquanto tal, ele personifica a sua própria força de trabalho posta na forma de mercadoria e só se liberta dessa coerção estrutural quando abandona essa personificação e se transforma em agente político de sua própria libertação⁴.

Ainda que não seja possível desenvolvê-lo aqui de modo suficiente, um ponto importante sobre toda essa questão precisa ser mencionado. A partir de uma leitura de um importante livro de David McNally (2001), chega-se à tese de que a crítica da economia política implica uma certa concepção de linguagem, a qual se encontra bem demarcada em relação a duas outras bem salientes na contemporaneidade e que são mencionadas em sequência. E que, a partir dela, pode-se ampliar o alcance da crítica da economia política para que abranja e se torne também uma crítica da sociabilidade em geral no modo de produção capitalista. Ainda que essa ampliação tenha se iniciado já com György Lukács, em 1923, com o seu História e consciência de classe, é importante mostrá-la aqui metodologicamente.

Eis que há na cena filosófica contemporânea uma concepção pragmática/comunicativa⁵ e uma concepção cientificista/estruturalista⁶ de linguagem, as quais formariam uma polaridade de posições que se afastam uma da outra, mas que estão igualmente afastadas daquela presente em Marx. A primeira parte da teoria dos atos de fala de John L. Austin, desenvolvida posteriormente por J.R. Searle, e se configura plenamente na teoria da ação comunicativa do filósofo Jürgen Habermas. A segunda veio à luz por meio

⁴ O fascismo, quando medra em frações da classe trabalhadora, não se originaria, em última análise, do bloqueio dessa interversão da personificação da força de trabalho em sujeito político, em alguém em si que se tornou para si? Mesmo se não se está aqui a negar que o fascismo seja predominantemente uma prática política de classe média.

⁵ Referindo-se a Max Weber, Fausto diz que ele mantém uma concepção pragmática do social. Ora, essa concepção está presente no filósofo a ser mencionado.

⁶ Também se encontra no texto de Fausto a tese de que o estruturalismo tem um teor convencionalista, da qual o presente escrito se afasta. Ao contrário, admite-se aqui que o estruturalismo tende a reificar a linguagem.

dos trabalhos do linguista Ferdinand Saussure e se propagou no estruturalismo e no pós-estruturalismo. A primeira trata a linguagem como uma pragmática, como um modo de estabelecer o laço social, algo que está aí, mas que foi construída por meio da interação entre agentes sociais no curso da história. Já a segunda apreende essa mesma linguagem no registro da reificação e, portanto, como portadora de uma estrutura transistórica.

Segundo a compreensão pragmática, a linguagem é compreendida como meio de comunicação e de interação social de sujeitos conscientes, racionais e autônomos, ainda que possivelmente de modo limitado. Mesmo se é entendida como produto não intencional de ações intencionais, trata-se sobretudo de um meio pelo qual os seres humanos se comprometem uns com os outros visando a conservação e a prosperidade da sociedade. Assim, essa compreensão se insere na tradição que separa a consciência e, assim, o entendimento, da experiência sensível. De qualquer modo, a linguagem é assim compreendida como um meio formado por signos que permitem uma apreensão intelectual do mundo, já que as palavras acessam as coisas por meio de seus significados. Ora, isso pressupõe que a linguagem permita uma prática social estável num mundo transparente para o entendimento, ou seja, para o pensamento regido pela lógica formal.

Ora, há uma outra compreensão da linguagem que teria se cristalizado na contemporaneidade com o estruturalismo. Segundo ela, os signos, formados por significantes e significados, não absorvem o mundo real no pensamento, tal como ocorria na compreensão anterior de linguagem, mas, diferentemente, eles o recriam como realidade simbólica. A linguagem estaria constituída como um sistema de diferenças formais entre significantes, de tal modo que os significados só podem se configurar na dependência do modo como os próprios significantes estão arranjados na atividade discursiva. A prioridade dos significantes na formação dos discursos relega os significados à esfera do imaginário, desconectando-os da práxis social, a qual nunca deixar de ser também material, além de intelectual.

Assim apreendida, porém, a linguagem contém uma estrutura que se impõe àqueles que a utilizam, uma estrutura que é apreensível apenas por meio de uma abordagem sincrônica. Assim, ela passa a ter uma autonomia própria por meio da qual põe o mundo. Ela contém um automatismo próprio que gera a sua própria reprodução indefinidamente e implica a eliminação do ser humano como sujeito – este é visto, então, como um anacronismo do velho humanismo. Ora, isso indica que a linguagem, assim compreendida, consiste num meio que tem uma estrutura estável, ainda que o próprio mundo possa ser instável e mutável. Segundo McNally, o estruturalismo constrói uma teoria da linguagem no modelo da mercadoria tal como apreendida pela economia vulgar. Para ele, os signos linguísticos não são condensações da práxis tal como pensa Marx, mas meras convenções socialmente válidas.

Ora, ambas as concepções abstraem a linguagem da prática social real, que envolve, além de um empenho da mente, um empenho contínuo do próprio corpo humano. Como na prática social das sociedades de classe há sempre uma separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, consubstancia-se sempre nelas “uma tentativa radical de banir o corpo humano real – as sensações, a atividade laboral e o papel biocultural desse corpo – da esfera da linguagem e da vida social” (MCNALLY, 2001, p. 1). Para ele, é neste ponto precisamente que se encontra a grande diferença entre a concepção de Marx em relação às outras concepções de linguagem aqui mencionadas, as quais, para ele, caem de algum modo no idealismo. Ambas afastam a linguagem da atividade concreta, material, dos seres humanos em sociedade.

A linguagem, para este último autor, tem de ser compreendida como um meio expressivo que se constitui historicamente na práxis dos seres humanos como seres sociais. E ela própria se diferencia em função do tipo de prática: há a linguagem cotidiana, que dá forma às relações sociais diretas, e há a linguagem das mercadorias, que dá forma às relações sociais indiretas; eis que as primeiras se dão por meio dos diálogos, dos discursos etc.

as segundas se dão por meio das coisas como mercadorias, meios objetivos de relações sociais.

Tomando por referência o capitalismo, a primeira vigora na vida diária em geral e a segunda preside a existência no sistema econômico. Para ele, nenhuma das duas pode ser considerada como imediatamente transparente. Ao contrário, elas implicam ilusões porque tendem a separar a atividade intelectual da atividade concreta dos seres humanos em sociedade. Tomando por referência a atividade econômica, o trabalho, como se sabe, tanto estabelece as relações dos homens com as coisas, como estabelece as relações dos homens entre si.

Assim, a linguagem natural pode se tornar veículo de fantasias aparentemente plausíveis; estas podem eventualmente ser objetivadas pela mente humana como seres que têm vida própria, tal como foi antes mencionado. Eis que na esfera da prática cotidiana, da prática utilitária, o estado normal do pensamento é a alienação. A linguagem das mercadorias, por sua vez, conforma-se à produção da ilusão fetichista, já que exprime as relações sociais capitalistas como relações sociais entre valores de uso. Ao se ater à aparência, o pensamento deixa de apreender certos significados postos pela prática em sociedade e que, como tais, pertencem ao inconsciente social. Ora, os indivíduos na vida cotidiana apenas se dão conta dos conteúdos imediatos da mente, daqueles que lhes parecem semiconscientes ou conscientes.

A separação usual entre os signos linguísticos e os seus objetos, como se eles fossem externos ao pensamento, é produto da alienação característica das sociedades de classe. Se há sim uma separação da mente e do mundo, o pensamento é sempre interno ao mundo da vida social e cultural que provém da práxis histórica. O materialismo marxiano requer que se apreenda o objeto enquanto objeto simbólico tal como advém e se apresenta na prática “burguesa e suja”, isto é, na atividade concreta dos seres humanos em suas diversas atividades sociais.

Por isso mesmo, Marx faz uma distinção crucial entre o “querer dizer” – aquilo que o intelecto pretende expressar – e o “dizer”, aquilo que é efetivamente dito, aquilo que a forma social concreta diz sem dizê-lo explicitamente. Eis que ela é forma de um conteúdo, o qual lhe convém de um modo inerente e que põe a unidade forma/contéudo. Por exemplo, o valor de troca é o querer dizer, mas o que ele diz verdadeiramente é o valor. E este, como expressão do inconsciente social, é trabalho abstrato.

Assim, aquilo que está implícito no uso corrente da linguagem apenas pode ser revelado por meio de um pensamento crítico que investiga a “essência” que está lá na própria “aparência”, o implícito que está abrigado no explícito. A sua tarefa é desvelar o que é verdadeiro a respeito das relações sociais entre os homens e que está “oculto” deles próprios na prática social alienada e alienante. Ora, essa prática cotidiana costuma orientar-se por “visões” ou “compreensões de mundo”, as quais se sustentam e prosperam com base numa certa autonomia possível do imaginário social. Veja-se, por exemplo, que as práticas utilitárias em geral se desenvolvem com base numa apreensão dos fenômenos e das relações entre os fenômenos.

Para Marx, assim como para Freud e Lacan, ao fim e ao cabo, o inconsciente social que passa no individual e vice-versa é político – mas não do mesmo modo. Para Marx, em particular, o homem como sujeito não é nem o “sujeito” do consciente – posto pela filosofia da consciência ou da ação comunicativa, mas negado pelo estruturalismo – nem o “sujeito barrado” do inconsciente, ou seja, aí enrustido para sempre – tal como foi apresentado, por exemplo, por Jacques Lacan –, mas um sujeito emergente possível na prática social, na luta política. E esse sujeito está prefigurado justamente na crítica da economia política.

Bom, para terminar, é preciso mostrar como o convencionalismo interverte em divinização no campo da teoria da linguagem. Observe-se, para tanto, essa frase famosa de Lacan: “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”. Não há similaridade entre supor que o dinheiro é uma convenção que cria a atividade econômica e admitir que a palavra cria a coisa que ela

própria designa? Em ambos os casos não se identifica a forma como uma forma pura?

A teoria crítica de Habermas, de outro modo, espiritualiza a linguagem, como se fosse um meio de interação social prodigioso. Torna a linguagem um fetiche, pois julga que ela, por si mesma, tem o poder de engendrar uma sociabilidade humanista e democrática. Não se apresenta assim, ao fim e ao cabo, como um elogio do capitalismo, de um capitalismo que apenas precisa deixar de colonizar o mundo da vida social e cultural, permitindo assim o livre desenvolvimento das ações comunicativas? Ora, desse modo, mediante algumas reformas institucionais adequadas, o capitalismo – insaciável e destruidor da natureza humana e não humana, para Marx – torna-se um modo de produção virtuoso. E talvez mesmo eterno.

Referências

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política – Tomo I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Apêndice de Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MCNALLY, David. *Bodies of meaning: Studies on language, labor and liberation*. New York: State University of New York Press, 2001.

PETTIFOR, Ann. *The Production of Money: How to break the power of bankers*. Londres e Nova York: Verso, 2017.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril, 1983.

TOMŠIČ, Samo. *The capitalist unconscious – Marx and Lacan*. Londres e Nova York: Verso, 2015.

WALRAS, Léon. *Compêndio dos elementos de economia política pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.