

FREUD  
E O  
PROBLEMA  
DO  
PODER

LEÓN ROZITCHNER



escuta

FREUD E O PROBLEMA DO PODER

León Rozitchner

## FREUD E O PROBLEMA DO PODER

Tradução de  
Marta Maria Okamoto e  
Luiz Gonzaga Braga Filho

Equipe de realização:

Capa: Yvoty Macambira

Tradução: Marta Maria Okamoto e  
Luiz Gonzaga Braga Filho

Revisão: Elaine Paiva Rosa  
Odete Bezerra

Editores: Manoel Tosta Berlinck  
Maria Cristina Rios Magalhães

Editoração: Araide Sanches  
AS Representações S/C. Ltda.

escuta

© *Freud y el problema del poder*, by León Rozitchner, 1982.  
© by Editora Escuta da edição em língua portuguesa

**Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Rozitchner, León.

Freud e o problema do poder / León Rozitchner ;  
tradução de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga  
Filho. — São Paulo : Escuta, 1989.

**Bibliografia.**

1. Freud, Sigmund, 1856-1939 2. Poder (Ciências  
sociais) 3. Psicanálise I. Título.

ISBN 85-7137-016-8

CDD-150.1952

-155.2

-303.3

-616.8917

89-0818

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Freud, Sigmund : Biografia e obra 150.1952
2. Poder : Aspectos sociais 303.3
3. Poder pessoal : Psicologia 155.2
4. Psicanálise : Medicina 616.8917

Editora Escuta Ltda.  
Rua Dr. Homem de Mello, 351  
05007 São Paulo, SP  
Tel.: (011) 257-6370  
1989

## SUMÁRIO

### PRIMEIRA PARTE: ALÉM DA CURA INDIVIDUAL

Freud: a interiorização do poder na formação do sujeito .	13
Freud: a dissolução do poder coletivo na dispersão individual. Massas, instituições e Édipo . . . . .	39
Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo . . . . .	61
Clausewitz e Freud: a guerra e o poder. O duelo como essência de todo conflito . . . . .	105
Política, poder e guerra . . . . .	131

### SEGUNDA PARTE: A PSICANÁLISE NA POLÍTICA

Psicanálise e política: a lição do exílio . . . . .	143
A morte que em vida nos dão . . . . .	163
Filosofia e terror . . . . .	181

## MARX E FREUD: A COOPERAÇÃO E O CORPO PRODUTIVO. A EXPROPRIAÇÃO HISTÓRICA DOS PODERES DO CORPO

No primeiro capítulo desenvolvemos uma aproximação ao aparato psíquico em Freud. Mostramos ali a saída em falso por meio da qual a criança se incluía no âmbito histórico, através do modelo do pai. Incluía-se por meio de uma luta que foi necessariamente infantil, mas também individual e imaginária. Disto resultava a submissão à lei, a interiorização de um poder despótico que persistirá a partir de então como forma e matriz de sua organização individual dentro das instituições nas quais, já adulto, se prolongará essa primeira que é a família.

No segundo capítulo nos referimos ao trânsito do individual para o coletivo, presente no próprio Freud. Pudemos mostrar que para Freud a psicologia é uma ciência ou um conhecimento de tipo histórico, e a compreensão do mais individual deve recorrer à origem coletiva e ao devir histórico para compreender, no presente, a constituição do sujeito. Nesta origem, o ocultamento do poder coletivo opera nas massas chamadas artificiais e persiste, nas formações coletivas, a forma da psicologia individual. E este encobrimento do poder coletivo, ausente na psicologia individual, é o que permite nas massas artificiais a retirada de seu poder desviando-o de sua garantia no fundamento material dos corpos que as constituem.

Freud descreveu também outra gênese equívoca: como na história a cisão que, em seu começo, abriu-se entre o trabalho e o amor, culmina entre nós sob uma forma aparente, como se se tratasse de uma oposição entre amor e cultura. Oposição onde não somente sua origem oculta-se, mas sim que seu conflito atual fica encoberto sob uma forma diferente na qual já não poderíamos reconhecer, no enfrentamento atual, seu fundamento verdadeiro. Como se necessariamente a cultura se opusesse ao amor, e não fosse uma conseqüência do trabalho, que o engendra entre nós como seu oposto.

Mas o importante em tudo isto – tanto no individual como no coletivo – era o problema da agressão e a violência. Havíamos visto como na própria origem, no enfrentamento edípico, a criança era um rebelde e, enquanto tal, enfrentava o poder do pai recorrendo, para defender-se, à agressão, até o limite extremo de matar o ser que tanto queria para salvar seu próprio desejo, ou seja, para conservar sua própria corporeidade não excluída como fundamento de toda relação com a realidade. Em termos mais objetivos: para salvar seu próprio pênis. Este ponto de partida é o que o levou a uma solução regressiva, a identificação oral com o agressor, o qual implicava um recurso imaginário que incluía o mundo exterior em seu próprio corpo, como se tudo estivesse contido nele, inclusive seu pai. Na realidade, a impossibilidade de enfrentar a relação com o mundo exterior, em particular ao pai em uma relação dissimétrica, ao poder de seu ser adulto com a insuficiência de seu ser infantil, resolvia-se recorrendo a uma metamorfose fantasiada onde o todo e as partes estivessem contidas em sua própria subjetividade.

Esta forma imaginária onde o todo e as partes estão em um único é, em última instância, aquela que vai prolongar-se nas formas adultas e coletivas. O problema da violência contra o obstáculo exterior no caso da criança, era a violência contra o pai. Mas na medida em que está presente em mim, formando unidade comigo mesmo posto que me identifiquei com ele, implica dirigir a violência contra mim mesmo; significa orientar meu poder de oposição para um aspecto de mim mesmo, resultado de uma interiorização do mundo exterior.

Mas a criança não sabe, a criança é, e portanto o vive como real.

Esta conversão da violência de externa para interna prolonga-se nas formas coletivas. A psicologia individual, a que ficamos reduzidos no coletivo e, portanto, o poder da própria corporeidade recalcada ainda que simultaneamente presente com a dos demais, permite a persistência do poder despótico, general, Cristo, sacerdote, capitalista, chefe burocrático, que aparecem ocupando o “lugar” do pai. A diferença com a doença individual presente no campo da patologia psiquiátrica, em relação às soluções coletivas nos conflitos sociais, onde o campo já não é o próprio subjetivo senão que se trata de formas organizadas no mundo exterior, a diferença ali, dissemos, não consiste em que no caso o “objeto” exterior, Cristo, líder, empresário etc., posto que real, permita-nos uma solução que parece normal, e portanto histórica, enquanto que no caso da enfermidade individual predomine um objeto *interior*, só imaginário, e por esse fato corresponda a uma saída anormal, falsa, e possa ser qualificada de patológica. Não. Na realidade, para Freud o patológico não está determinado pelo fato de que o objeto exista dentro ou fora do sujeito, mesmo quando, como no caso do general ou do sacerdote, adquira a contundência de sua realidade exterior, ou seja, só subjetivo, ou somente resíduo imaginário; em ambos os casos, o objeto já está fora, seja real ou seja só imaginário, fantasiado, em ambos pode tratar-se de uma conduta patológica. E seria patológica porque a conexão do sujeito com o real exterior, Cristo ou o general, prolonga a fantasia infantil absoluta, agora confirmada em sua existência como objeto exterior. O sentido do patológico não está só no imaginário sem realidade exterior que o sustente. O objeto pode ser real, as relações completamente “objetivas”, ratificadas e verificadas nas instituições reais que a organizam e as sustentam, e, contudo, a conduta será patológica. Exista o objeto fora ou dentro do sujeito, seja “real” ou “imaginário”, em ambos os casos a solução pode ser patológica, apesar de ser só uma delas considerada como “anormal”. E, em última instância, queria dizer: é patológica a conduta onde o obstáculo que a desvirtua e dificulta sua expansão libidinal aparece oculto, não visualizado, não compreendido, e portanto onde os poderes do pró-

prio corpo, ou do "corpo comum", são desconhecidos para seus sujeitos, os quais dirigirão a violência contra si mesmos, mas não contra o dominador exterior.

É isto o que nos interessa sublinhar em Freud. O problema também consiste em mostrar que esta colocação no campo da psicanálise não é estranha ao que aparece no campo mais amplo das relações históricas, tal como as analisa Marx.

Tentaremos abordar as formulações de Marx pondo o acento em três níveis de desenvolvimento:

O primeiro, em que trataríamos de compreender esta aparição do poder despótico, seu lugar simbólico, e o campo do imaginário abrindo-se no desenvolvimento da forma mercadoria que culmina na forma fetiche.<sup>1</sup>

Outro nível de aproximação a este problema, também em Marx, é o que nos traça nos *Grundrisse*, onde vemos engendrar e historicamente os diversos modos de produção que apareceram na história, e a lógica que, retrospectivamente, mostra o advento do capitalismo. Mas sobretudo vemos aparecer ali, como um momento essencial, a forma de despotismo, a forma asiática, e a inversão e o ocultamento que nela se produz nos processos coletivos sobre os quais implanta seu domínio.

Uma terceira aproximação aparece na análise que Marx faz da cooperação<sup>2</sup>, onde também se encontra o processo histórico, mas pondo aqui a ênfase neste despojo, nesta expropriação do poder criador coletivo que tem como fundamento necessário a desestruturação e a desorganização da forma individual, como momento necessário na dispersão do coletivo.

Com Freud partimos de uma subjetividade mista, contraditória em sua pretensa unidade, onde o mais próprio do corpo pulsional era relegado, vivido como um "domínio estrangeiro interior". Era a perspectiva do eu, a partir do qual se pronunciava este juízo de exclusão. O eu, espiritual, percebia e limitava suas próprias pulsões e a vida de seu próprio corpo ao âmbito da animalidade, relegada assim por um juízo de

1. Karl Marx, *El capital*, cap. I, Siglo XXI, México, D.F., 1979.

2. Karl Marx, *El capital*, sec. IV, cap. XI, livro I.

valor. Poderíamos dizer – como Marx quando descreve a mercadoria – que se trata de um ser físico-metafísico: tem de físico o corpo, de metafísico seu eu espiritual. A natureza do próprio corpo serviria de suporte à determinação espiritual e histórica, como o relativo suporta o absoluto. Mas esta forma mista da própria subjetividade vive também em um mundo de objetos cuja forma reproduz, de algum modo, a mesma estrutura do sujeito: a mercadoria também é um objeto cuja forma reproduz uma cisão fundamental em seu modo de aparecer: valor de uso por um lado, valor de troca por outro. O primeiro, qualitativo e atualizado no consumo individual; o segundo, quantitativo, racional, atualizado no intercâmbio e na relação com outras mercadorias. Física-metafísica, a mercadoria tem, em termos gerais, a mesma forma fundamental que os sujeitos que a consomem, a produzem e a intercambiam dentro do sistema social que produziu a ambos (sujeito e mercadoria) como conformes. Conformes com o que? Com a contradição fundamental do sistema global de produção, onde esta contradição presente como trabalho assalariado por um lado, e como capital por outro, determina o campo de oposição mais amplo onde sujeitos e objetos são produzidos. Para dizê-lo de uma maneira mais geral: tanto os sujeitos como os objetos estão determinados, em sua forma, pela forma mais geral do sistema de produção que produziu a ambos.

É evidente que para ambos, tanto em Marx com em Freud, uma vez que se trata de uma teoria histórica, não basta a descrição do presente ou a colocação especulativa de uma origem. Enquanto ciência histórica é preciso que uma forma de futuro – abrindo-se como projeto de solução da contradição presente – torne possível que o homem pense a possibilidade de sua transformação. Quer dizer, não haveria teoria do presente se não houvesse a possibilidade de esboçar a partir do presente, em função da compreensão do processo histórico que levou a este presente, o sentido ou a orientação de uma forma futura na qual se neguem as contradições que estão presentes em nosso presente.

Toda teoria histórica teria três momentos fundamentais. O presente a partir do qual partimos mas, compreendido enquanto nova origem, abre um projeto futuro que, a partir do presente, aparece sugerido como solução desta contradição na

qual estamos inseridos. Marx parte de uma formulação muito simples. Diz que no campo da história o que há por explicar não é a unidade natural do homem com as condições objetivas de sua produção e reprodução. Isto não é um produto histórico. O fato de que o homem está inserido no campo da natureza, onde encontra nela tudo o que lhe permite multiplicar-se, desenvolver-se e transformar-se em forma coletiva, isso, diz Marx, essa unidade da qual é parte, não tem que ser explicada porque não é um produto da história, não somos nós os que a temos produzido: é um resultado natural. Mistério talvez? Até certo ponto, talvez sim, ou, em todo caso, investigação possível de haver previamente assumido um saber que depende, em sua criação, de nossa própria história, que está ao alcance mais próximo de nós mesmos. O que há por explicar é então outra coisa: o fato de que esta primeira unidade natural se tenha transformado no processo histórico e apareça, ao fim, como uma contradição entre as condições subjetivas do homem trabalhador e as condições objetivas, agora separadas dele, e que o enfrentam como capital. Ou seja, onde o homem enfrenta enquanto trabalhador assalariado a matéria-prima, os instrumentos, a terra e os meios de subsistência – antes submetidos em sua relação imediata com a terra – como algo que não lhe pertence, que aparece radicalmente separado dele, reduzido a ser uma pura subjetividade, sem objeto. Esta pura subjetividade sem objeto, reduzida ao limite extremo da individualidade restrita à superfície do próprio corpo, é produto evidente de uma separação histórica que levou à expropriação, despojo, à subtração deste primeiro campo objetivo, agora externo, propriedade alheia do capital, que em sua origem contudo, enquanto corpo inorgânico, natureza exterior, aparecia e era vivido como um prolongamento de seu próprio corpo: era o *corpo comum* com os demais.

Quer dizer, então, que o modelo mínimo por meio do qual Marx (e veremos que Freud também fará o mesmo) vai regular o sentido para o qual tende a solução da contradição, aparece já esboçado desde a natureza, o qual significa que há um prolongamento da natureza onde algumas soluções históricas são contraditórias com essa origem e esse fundamento. O capitalismo evidentemente o é, porque nele o enfrentamento do homem e a natureza, o homem e seu próprio pro-

duto, o homem e sua própria dispersão presente nessa porção de natureza que é seu próprio corpo, é o fundamento e a base da estrutura social. Negação, portanto, do fundamento biológico, originário, sempre presente sem dúvida, do qual se partiu.

Supondo este primeiro ponto inicial, como Marx coloca a questão do desenvolvimento? Recorre a uma análise regressiva, a partir do presente, para ali reconstituir a lógica – descontínua, casual – que leve a dar conta, logicamente, da origem e do desenvolvimento desta contradição terminal na qual nos encontramos agora.

### FORMAÇÕES SIMBÓLICAS PRÉ-CAPITALISTAS: O DEVIR HISTÓRICO DO APARATO PSÍQUICO

De pronto, uma observação. As “formações econômicas pré-capitalistas”<sup>3</sup> de Marx admitem múltiplas leituras, uma das quais seria considerá-las também como “formações simbólicas pré-capitalistas”, ou seja, tratando de extrair delas, em função das formas de produção material, também a produção de formas simbólicas às quais estas formações materiais vão unidas, e sem as quais perdem seu sentido histórico. Quero dizer: compreender como se originam em distintos sistemas de produção as formas de pensar, categorizar, ordenar as relações entre os sujeitos e o sistema, em suas diversas instituições, e o modo pelo qual os sujeitos do sistema vão interiorizando as categorias e a compreensão de seu modo de ser como sujeitos, de seus modos de viver e compreender a si mesmos e à sociedade. Para dizê-lo mais claramente: como, para a formação do aparato produtivo é necessariamente complementar, a formação do “aparato psíquico”.

A pergunta da qual Marx parte seria então a seguinte: quais têm sido os processos históricos que fizeram possível – ao mesmo tempo que o desenvolvimento das forças produtivas – que o trabalhador, esse homem que na origem não estava separado da produção e do campo no qual se objetivava, convertera-se em um homem sem propriedade e sem qualida-

3. Ver *Grundrisse*: “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política”, Siglo XXI, México, D.F.

des, em um “homem nú”, despojado de tudo aquilo que, contudo, por sua atividade, foi-se produzindo na história? Como é possível que o capital e os capitalistas apareçam como os proprietários de toda a riqueza, e que o trabalhador, que historicamente a produziu, fique reduzido a vender a única coisa que lhe é própria: sua força de trabalho?

Se a história do homem é a de sua expropriação e alienação terminal, de sua inclusão em um sistema de dominação no qual as condições que levaram a esta dominação ficam paulatinamente excluídas de sua consciência e de sua percepção, então é também aquela com referência à qual sua estrutura subjetiva, sua individualidade, sua mesmice, seu irreduzível ser homem e seu modo de ser no tempo que lhe é dado por viver, dependerá então desse mesmo processo que o constituiu como forma psíquica. O sistema de produção é também produtor do aparato psíquico.

Originariamente, o homem vivia em relação com a natureza, considerava esta como seu “laboratório natural”, enfrentando as condições objetivas do trabalho, a terra, como sua propriedade. Este suposto, que faz do homem o senhor das condições de sua realidade, era por sua vez derivado de outro: a *comunidade*, e, com relação aos membros, comportava-se como co-proprietário. E cada um deles era, diz Marx, “outras tantas encarnações da propriedade comum”. Marx parte de uma primeira grande forma, a propriedade comunitária, derivada por sua vez das famílias, ampliadas estas até constituírem tribos nas quais origina-se esta primeira forma de produção. Esta comunidade que os faz co-proprietários vai determinar o sentido da individualidade – seu modo de ser sujeito – em cada homem. Esta forma não supõe ainda um desenvolvimento muito profundo das diferenças individuais. Cada um deles é um “acidente” da comunidade. Mas a entidade comunitária tribal, comunidade ainda natural, aparece como suposto desta primeira forma histórica de reprodução que permite a apropriação coletiva do solo.

O começo da história não tem senão aqueles pressupostos originados na natureza, que Marx já punha no começo da *Ideologia alemã*: 1) a satisfação de necessidades; 2) a produção de novas necessidades; 3) a produção de novos homens e 4) a cooperação. Aqui nas *Formações...* Marx começa com a

“família ou a família que se tornou tribo, por ampliação ou por casamentos cruzados entre famílias, ou por uma combinação de tribos”. Este primeiro pressuposto é, portanto, “uma entidade comunitária resultante de um processo natural”. O coletivo é pressuposto de toda apropriação. E daqui, desta primeira forma que se origina este primeiro pressuposto, que não é resultado do trabalho anterior senão suposto de todo trabalho, compreende-se a vida dos indivíduos na comunidade. Esta primeira forma da propriedade comum, que é a base, servirá de fundamento à aparição de outras, derivadas dela, que são: a forma asiática ou oriental, a forma germânica, a forma clássica, grega ou romana, que, como diz Hobsbawn, são “formas alternativas da sociedade comunal”. Não são formas sucessivas no tempo, senão sucessivas enquanto formas de desenvolvimento lógico. E Marx agrega, a seguir, a forma feudal e o capitalismo.

Este modelo teórico, de suprema abstração, contém em sua simplicidade *sempre* dois extremos: a forma da organização coletiva e também a forma (às vezes por deduzir, mas sempre implicada) dos indivíduos que a compõem. Em nenhum momento da descrição desaparece a referência aos indivíduos para explicar a complexidade das relações e da organização: como nos diz desde o começo, *trata-se de compreender como os indivíduos que trabalham têm-se transformado*. Sempre o indivíduo é o índice do *sentido* de cada sistema, e sua modalidade de existência é inseparável da descrição do sistema. Mas então é possível esboçar a partir de cada um deles essa modalidade que leva a diversas formas de individualização, cujo sentido aparece dado na relação de cada uma das partes – os homens – com o todo – o sistema. Por isso dissemos que são também formas *simbólicas* pré-capitalistas, ou formas de *individualização* pré-capitalistas, ou formas de produção do *aparato psíquico* pré-capitalistas. Ou seja, há uma lógica no desenvolvimento dos processos históricos e há uma lógica no desenvolvimento interno de cada um destes processos e há, portanto, um desenvolvimento histórico da lógica que, ainda que ignorada pelo sujeito, determina a constituição subjetiva de cada um dos indivíduos que formam parte deste campo. Estas formas de simbolização aparecem produzindo a capacidade dos indivíduos para integrar-se no campo univer-

sal do sistema de um modo ou outro, a capacidade de apreender-se em relação com esse todo ou de excluir-se dele. Poderíamos dizer também que são *formas preparatórias* de uma individuação que por fim alcance uma determinação recíproca dos homens no intercâmbio universal, do qual dependerão as capacidades subjetivas e a consciência de cada sujeito em relação com os demais. Para dizê-lo de outro modo: uma relação não contraditória dos homens entre si, cujo termo contraditório – universalidade e atomização dos indivíduos – é o capitalismo, ali onde o maior desenvolvimento da individualidade implica, ao mesmo tempo, a máxima separação vivida com a comunidade. Por isso a *riqueza*, desta vez não em sua forma burguesa, senão como incremento das capacidades subjetivas alcançadas no intercâmbio universal, é o verdadeiro conceito regulador de uma análise que muitos restringem, sem alcançar o sentido que recorre toda sua obra, só a dimensão econômica, limitadamente produtiva e alienada.

Mas de fato, se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade de necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? O que é senão o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre sua própria natureza? O que é senão a elaboração absoluta de suas disposições criadoras sem outro pressuposto que o desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo próprio a esta totalidade de desenvolvimento, ou seja, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas por um padrão pré-estabelecido? O que (é a riqueza) senão a situação na qual o homem não busca permanecer como algo pronto senão que está no movimento absoluto do devir? (*op. cit.*, pp. 447-448)

Por isso não se trata, em Marx, do desenvolvimento só dos modos de produção tomados em sua forma mais ampla, senão ao mesmo tempo da compreensão de um destino: como esse homem que trabalhava, no começo da história, terminou sendo, ao fim, trabalhador assalariado, pura subjetividade, sem objeto, separado de seu corpo comum natural, de sua "natureza inorgânica" e da comunidade. E Marx vai mostrando como a individuação do homem, sua personalização, é produto de um processo histórico; assinala uma graduação no

que poderíamos chamar o desenvolvimento histórico do aparato psíquico, e, ao mesmo tempo, vai mostrando como os sistemas históricos, que organizam a representação do poder e a expropriação do trabalho, vão tratando de encobrir tanto a percepção deste despojo através de formas jurídicas que os disfarçam e encobrem, como a origem do qual resulta, a memória que desaparece e trata de ser borrada, e as novas inscrições. A permanência simultânea da dupla dependência, por exemplo na forma asiática a dependência das tribos ao déspota, e de cada uma delas a seu deus lar, mostra esta superposição de tempos que o déspota trata de conservar mas para dominar a seu favor: transformando a *propriedade* da terra, que antes era deles e que agora é sua, em *posse* somente dos grupos trabalhadores que ele lhes concede. Também sucede o mesmo no desenvolvimento da forma romana, onde a *localidade*, forma secundária de enraizamento e de comunidade no trabalho, é pensada sob a forma anterior da *linhagem*, da filiação pelo sangue, onde o novo aparece encoberto sob uma categoria social anterior, como se o novo só pudesse aparecer cobrindo seu rosto com o velho. E este processo de distanciamento encontra sua culminação encobridora no capitalismo, onde a venda da força de trabalho do operário aparece como se tratasse de um intercâmbio de equivalentes, quando encobre com sua aparência de troca o despojo de uma capacidade de produção que se expropria. Mas em todas estas formas, por um lado é a comunidade o objeto de análise, e por outro o sujeito, o indivíduo, e isto em cada uma das formas econômicas que analisa. Trata-se da gênese histórica coletiva da forma individual e da consciência, que aparecerá assim determinada pela forma de produção dominante. Deste modo, todo sistema de produção aparecerá como um sistema produtor de homens, e a economia apenas como um nível de leitura desta produção material da consciência. A consciência é uma qualidade do corpo, diz Freud, e as qualidades do corpo estão determinadas pela estrutura do modo de produção.

Por que é tão importante a colocação da forma asiática? Porque vemos, pela primeira vez, aparecer aquela forma histórica de expropriação do poder coletivo, prenúncio do estado, que tem algumas características singulares que interessa

sublinhar: a totalidade da terra converte-se em propriedade de um só homem, o déspota. Uma parte – um homem – do todo – todo de homens – converte-se ele mesmo no todo, prévia apropriação da materialidade sobre a qual a totalidade coletiva tem existência real. O “único proprietário” aparece como uma *pessoa*, “o pai” de todas as comunidades menores, nos diz Marx. É a pessoa, a única entre todos, a qual ficam submetidos. E a figura de “pai” remete a uma relação de dependência infantil e familiar, *anterior* no tempo coletivo e no individual, da comunidade antes familiar e a individualidade, antes infantil, agora no seio de uma forma social adulta e real. E é agora o déspota, o pai, a única pessoa que outorgará aos proprietários, despojados de sua propriedade, a posse do que antes lhes era própria. A “coletividade superior”, ou seja, o déspota e seus sátrapas, “existe *como* uma pessoa”: em verdade não o é, mas o todo está presente, de corpo presente diríamos, na corporeidade individual do déspota. O que desaparece nesta representação, nesta redução do todo a uma parte que aparece subsumindo o todo real em si mesmo? Nada menos que a *coletividade* que esteve presente até então como fundamento vivido da totalidade histórica, isso que, havíamos visto, era o pressuposto de toda existência individual e de todo processo de apropriação da terra. Não obstante, a coletividade *real* segue existindo; mas vive de uma vida não representada, não objetivada, não legalizada. O déspota, ao conceder-lhes a posse do que antes era propriedade deles, lhes permite seguir trabalhando e produzindo excedentes que, pelo fato da propriedade expropriada e da submissão, pertencem agora a ele e aos sátrapas. Onde permanece a forma anterior, reprimida, negada na atualidade da dominação? Como culto ao deus da tribo conservada como totalidade anterior, vive agora só na imaginação: “Uma parte de seu mais trabalho pertence à coletividade superior, que em última instância existe como *pessoa*, e este mais trabalho se faz efetivo em tributos etc., como no trabalho comum destinado a exaltar a unidade, em parte ao déspota real, em parte à entidade tribal imaginária, ao Deus” (*op. cit.*). Duas unidades, pois, e ambas hipostasiadas, que negam a materialidade sobre a qual se as-

sentam: uma, a expropriadora, a do déspota que se realiza “como pai de muitas entidades comunitárias, a outra, imaginária, de seu Deus”. Mas nenhuma unifica o poder efetivo das atividades produtivas como o fato real da produção dos membros que trabalham: essa unidade desapareceu da representação coletiva dos expropriados por obra da dominação. Déspota por um lado, vivido como pai terrível e ameaçador; deus, por outro, na imaginação, à qual fica relegada toda referência a um passado onde se a comunidade foi real, agora já não é mais. As coletividades reais estão dispersas, e o caráter do coletivo somente presente e restrito ao âmbito regional da tribo ou da família que trabalha.

Marx não só tem que dar conta então de como foi historicamente expropriado o homem proprietário que trabalhava, que culmina no sistema capitalista; tem que dar conta também de como em um momento da história emerge aquela forma que está presente como expropriação do poder coletivo e, ao mesmo tempo, a forma simbólica que adquire o poder para ocultar seu próprio fundamento nas próprias forças das quais se apropria: a remissão à transcendência, fora do campo coletivo e da consciência, de uma parte desse mesmo campo: o déspota e sua “coletividade superior”.

O que implica que existe um déspota para a estrutura da forma individual? O que significa a aparição desta nova forma simbólica? Que a rede de relações nas quais cada sujeito está incluído, e dentro das quais aparece como tal, são as que determinam a referência a si mesmo neste estar referido ao todo. Anteriormente era a comunidade o pressuposto de sua própria existência individual e de sua própria objetividade recuperada na terra. Agora a comunidade a qual pertence, a tribo ou a família, não é seu pressuposto: primeiro está a referência à imagem do déspota, como relação de submissão individual, do qual é súdito, e por esta relação que todos os membros de seu grupo vivem, cada um dos grupos assume sua coletividade, reunidos como unidade disponível e inspirada pela relação recíproca entre pais de família ou por um chefe da família tribal que, através desta chefatura ou esta direção, os refere a essa figura da qual todos dependem: o dé-

pota. As mediações sociais que individualizam a cada um estão interiorizadas, determinando a subjetividade em relação com um campo objetivo onde o déspota desempenha o papel de articulador, e ao redor do qual tudo se ordena como eixo central da dominação. Cada um é primeiro, por referência ao déspota, subjetiva e objetivamente. *Objetivamente*, porque a dependência do núcleo familiar assenta-se na *posse* da terra que o déspota concede, na relação de cada família ou tribo unificada na figura de um representante – pai ou chefe – ante as autoridades superiores cuja legalidade representa e prolonga como lei interior a cada grupo. *Objetivamente*, também, pelo fato de que os excedentes, enquanto mais trabalho, devem ser reservados como homenagem à sua glória. *Subjetivamente*, porque se a subjetividade recupera-se nesta forma de objetivação, seu ser subjetivo depende desta objetivação concedida na qual seu corpo já não se prolonga mais como antes, na terra, como se fosse sua própria natureza inorgânica, posto que agora essa natureza é de outro: sua subjetividade prolonga-se na natureza inorgânica do déspota, como corpo estranho alheio que absorve ao próprio. A comunidade real, como fundamento da individualidade, como pressuposto anterior em sua primeira emergência objetiva é negada, desapareceu e apareceu agora como um derivado do poder despótico que expropriou sua força e sua propriedade em seu próprio favor. O proprietário do Todo está determinando, com sua figura e seu poder, a subjetividade de cada súdito. O que vamos vendo, junto com a imposição de uma nova forma simbólica, é a metamorfose dos conteúdos sociais que com ela se transformam. Enquanto forma individual o déspota aparece atribuindo-se, como se estivesse irradiando na presença de sua mera corporeidade, a totalidade do campo social cuja materialidade domina, e como isto vai determinar necessariamente o modo em que cada indivíduo insere-se subjetivamente dentro deste campo e, portanto, uma metamorfose de seu “aparato psíquico”, diríamos, determinado pelas relações de produção que o organizam como sujeito dessa formação social.

Além do mais, esta forma despótica já desenha aqui a forma central daquela que aparecerá constituindo o funda-

mento do estado moderno. Não que já exista ali uma forma de estado acabada, mas é evidente que essa mutação social e histórica que inverte a forma e suplanta a coletividade por uma representação que a usufrua e a oculta já está ali.

Falta ainda agregar algo mais à análise deste assento subjetivo das formas sociais sempre presente em Marx; nos referimos a um pressuposto histórico para a existência do Estado. Marx diz: não há Estado sem cidade. Ou, de outro modo: a condição para a existência objetiva de um Estado está dada pela abertura de uma capacidade subjetiva que a cidade ajuda, como poder sintético, a formar. Tem que aparecer a cidade porque esta representa a possibilidade de dar-se, a nível perceptual, na síntese unificadora de uma percepção que organiza o disperso, um campo sintético que engloba objetiva e unitariamente uma multidão de relações econômicas: “Como resultado de concentração na cidade, a comunidade como tal possui uma existência econômica; a mera existência da cidade como tal é diferente da mera pluralidade de casas independentes. Neste caso o todo não consiste em suas partes. É uma espécie de organismo autônomo, nos diz. Em Roma, por exemplo, a comunidade existe, na presença da própria *cidade* e dos funcionários que estão à sua frente etc.” Para dizê-lo em outra de suas formulações: “a comunidade... é o geral, que, enquanto tal, aparece para o indivíduo em *uma unidade existente como representação*”.

Vemos, pois, como a formação de representações (símbolos) que constituem subjetivamente o campo da consciência e da subjetividade vão, ao mesmo tempo que nos concedem a possibilidade de nos referirmos a ela, distanciando-nos e ocultando sua origem: sem poder reanimar esse sentido primeiro que é seu fundamento. O principal, que estamos vendo desaparecer, é a comunidade originária na persistência, contudo, da existência comum. A comunidade, como coletivo, sem o qual a história não seria possível, nem tampouco nossa própria vida, segue existindo: mas enquanto tal já desapareceu de nossa representação. Um símbolo unificador, o Estado – e os homens que estão à sua frente – ocupa seu lugar. Uma forma social requer uma forma perceptiva que lhe sirva de fundamento na subjetividade dos sujeitos, pois sem essa

transformação da corporeidade – enquanto campo de subjetividade histórica – não haveria, por sua vez, metamorfose na história: deve se pôr em jogo a estrutura psíquica dos sujeitos.

Toda esta lógica em sua complexidade, obedece a um campo simples: as relações que estabelecem as partes – os homens – em um todo – o conjunto social. O déspota é uma parte de um conjunto coletivo, mas esta parte do todo, semelhante a dos outros, aparece todavia assumindo a *representação* do próprio todo. Ou seja, em sua própria materialidade corporal e significativa é como se o todo estivesse presente. Mas para que isto se produza historicamente é preciso supor que o poder adulto vá em socorro das formas infantis nas quais se apóia. Quando Marx observa que o déspota existe e aparece como o “pai” das muitas entidades comunitárias que lhe estão sujeitas, pai e proprietário único de toda a realidade, assinala que o déspota tem que acudir a uma forma anterior de representação social, anterior na história e anterior no indivíduo. Anterior à história: o pai antes, enquanto pai de família, organizava-se ao redor de sua existência real o poder unificador que ele mesmo havia engendrado e criado, como centro de uma unidade produtiva real. A família tribal era coproprietária de uma parcela de terra, mas esta forma anterior é negada na despótica, ainda que se conserve na nova relação de dominação essa categoria “pai” que lhe é anterior. Anterior ao sujeito adulto: mas ao mesmo tempo a categoria “pai” na família ocupa em cada recém-chegado um lugar particular: o da onipotência do poder adulto vindo a partir do desamparo infantil. Ambas anterioridades conjugam-se no presente despótico ratificando o despotismo novo sobre a atualização de um poder anterior com o qual estava de acordo, mas que agora já não está. A forma família anterior serve de encobrimento ao poder despótico atual. As categorias que o próprio sistema proporciona aos homens para pensar sua relação com a realidade social adulta são aquelas que lhe ocultam o sentido despótico das relações atuais. E para isto recorrem a uma forma anterior, que segue tendo vigência e que se atualiza na subjetividade.

Acabamos de esboçar, seguindo Marx, a lógica do pro-

cesso histórico como um advento do indivíduo ao campo universal cuja forma terminal, ainda que alienada, aparece no capitalismo. Esse mesmo processo de universalidade necessária é também o que regula a lógica objetiva que pode ler-se em outros níveis específicos, para o caso no desenvolvimento da forma mercadoria, até alcançar, no intercâmbio, a forma dinheiro. É o que trataremos de mostrar agora.

#### FETICHISMO DA MERCADORIA E SUJEITO FETICHISTA

Dissemos antes que no desenvolvimento das formas históricas o indivíduo era um dos extremos explicativos e irrenunciáveis do processo. Mas veremos que sucede o mesmo com a mercadoria. Queremos mostrar – porque está presente no próprio Marx – que essa leitura requer a presença do subjetivo formando parte de sua compreensão, e a análise da mercadoria no fetichismo assim o demonstra.

Como começa Marx *O capital*? A chave está, acredito, ali. Começa com uma palavra, a que nos referimos antes: a palavra “riqueza”. E diz: “A riqueza das sociedades nas quais domina o modo de produção capitalista apresenta-se como um ‘enorme acúmulo de mercadorias’, e a mercadoria individual como a forma elementar dessa riqueza.” Marx começa a análise do capital pela forma mercadoria, pois é essa a forma social que a riqueza adquire em um determinado sistema de produção, pois se partisse concebendo a riqueza sob sua forma habitual de aparecer, a mercadoria, não poderia compreendê-la, porque estaria formando “sistema” com o sistema. Marx parte de uma concepção diferente da riqueza, que é aquela que assinalamos há pouco e que não está explicitamente incluída em *O capital*, mas que necessariamente a supõe. Parte de uma definição positiva da riqueza, aquela que encontra seu fundamento nas qualidades subjetivas e corporais dos indivíduos: “...que é a riqueza senão a universalidade de necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas etc. dos indivíduos, criada no intercâmbio universal.”<sup>4</sup> Essa

4. *Grundrisse*, pp. 447-448.

é sua captação do fenômeno humano: riqueza é aquilo que adapta os sujeitos enquanto qualidades que os individualiza no intercâmbio universal, e este incremento das capacidades que personalizam, ampliam e desenvolvem os poderes do corpo que se produz nesse intercâmbio, onde as capacidades dos outros são assimiladas e apropriadas por mim. Apropriadas quer dizer convertidas em qualidades que se integram em minha própria individualidade.

Mas quando Marx começa a análise de *O capital* tem que partir da descrição do fenômeno, da experiência dissolvente do subjetivo que caracteriza este sistema e tem que partir, portanto, da forma mercadoria. Vai encontrar que o desenvolvimento que leva ao fetichismo da mercadoria é também um processo de encobrimento e deformação do poder e da capacidade de significar que os homens vêm criando no desenvolvimento histórico e que, ao fim, implica uma transformação, uma metamorfose, uma formação da subjetividade – diremos do aparato psíquico? – do campo de simbolização, da fantasia do pensar e do exercício e organização de nosso próprio corpo. Negadora do subjetivo ou produtora de uma nova forma de subjetividade, a única possível ali? Como começa Marx esta primeira análise? Parte da forma simples ou singular – intuitiva? – do valor, e nos diz que nesta forma simples já está contido, ainda que escondido, o segredo do desenvolvimento posterior. *Segredo*, pois, no começo da análise, mas para dizê-lo assim, segredo que aqueles que intercambiaram ocasionalmente suas mercadorias regulados por esta forma simples – a troca – não poderiam nunca saber, porque esse segredo só se revela ao término do processo histórico. “Esta forma se dá somente nos precoces começos, quando os produtos do trabalho convertem-se em mercadorias através de um intercâmbio fortuito e ocasional.” Quando? Quando Marx, no sistema capitalista, o desvelará. Um segredo que estava no começo do intercâmbio, e que desenvolve sua contradição ao alcançar a forma dinheiro, tampouco se fará visível a seu término dentro do processo de intercâmbio capitalista: ali aparece outra vez seu segredo, mas desta vez encoberto, agora sob a forma de fetiche. Por isso o último título do capítulo chama-

se: “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. Segredo, pois, no começo, mas não podiam sabê-lo; segredo, também a seu término, quando podíamos sabê-lo, mas agora encoberto, disfarçado socialmente, sob a forma fetiche. Há, pois, uma distância histórica ignorada no modo de aparecer as formas que regulam o intercâmbio atual, e essa ignorância invisível socialmente determinará a repercussão subjetiva desse processo nos homens que o vivem e encontram-se submetidos a ele. Mas esse segredo da “mercadoria”, na realidade, é assim porque oculta nas relações objetivas as relações dos indivíduos, subjetivas, que assim aparecem determinadas. Essa distância tem que ser imprescindivelmente percebida e compreendida em algum nível da realidade para que os limites dessa contradição sejam alcançados; não dissemos para que sejam alcançados de uma maneira mais rápida, mas simplesmente para que o sejam em algum momento.

Vemos sucintamente esse processo de desvelamento lógico nos objetos, mas que supõe de maneira necessária uma análise do modo de se objetivar a subjetividade dos indivíduos, portanto de constituírem-se como sujeitos. Por isso este capítulo, que começa com o mais objetivo, os objetos-mercadorias, termina com o mais subjetivo, os sujeitos-fetichistas.

Uma mercadoria que se intercambia o faz com outra mercadoria, necessariamente diferente. São objetos qualitativamente distintos. Marx vai analisar a relação entre os objetos, neste caso a mercadoria, sobre o fundo de uma relação entre sujeitos, que a supõe. E nessa distância pode medir a distorção objetivada das relações sociais. Assim, em uma nota diz:

De certo modo, com o homem sucede o mesmo que com a mercadoria. Como não vem ao mundo com um espelho na mão (ver o “estádio do espelho” de Lacan) nem tampouco afirmando, como o filósofo fichtiano, “eu sou eu”, o homem se vê refletido primeiro só em outro homem. Só através da relação com o homem Paulo como seu igual, o homem Pedro se relaciona consigo mesmo como homem. Mas com isso também o homem Paulo, dos pés à cabeça, em sua corporeidade paulina, conta para Pedro a forma em que manifesta-se o *genus* (gênero) homem.<sup>5</sup>

5. Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, p. 65.

Primeiro nível: semelhança do homem com o homem como fundamento de minha própria identidade. E sobre esta identidade se apóia a possibilidade de estabelecer a semelhança – segunda – entre os objetos-mercadorias. Mas vê-se que Marx toma a semelhança entre os homens como um processo entre adultos. Portanto, falta outro nível de análise que pressupõe os dois anteriores: como essa semelhança entre os homens se produz – e aqui aparece Freud – a partir de uma diferença entre pai e filho. O espelho, nos diz Marx, é o outro. No outro como espelho de mim mesmo estão os outros como gênero.

Como pode intercambiar o diferente a não ser que o faça em função do que tem em comum? Falamos de mercadorias, que supõem a esperança, nos sujeitos que trocam, de não receber menos do que dão. Essa não era a forma da troca, por exemplo, que os conquistadores espanhóis exerceram com os indígenas. Os espanhóis trocavam ninharias de mínimo valor – para eles – por ouro. O valor que o indígena dava aos objetos que cobiçava – lantejoulas, espelhos nunca vistos – era aleatório: dependia só da satisfação de seu desejo. Mas quando Marx começa a análise das mercadorias supõe que já está estabelecido um certo modo de ser dos homens: o homem que calcula seu trabalho, o trabalho – o tempo de sua vida – que lhe custou produzir o que intercambia, não somente como para não dar sem receber, como para *receber na mesma medida em que se dá*. Na mesma medida: aqui a coisa não é óbvia. Recebia o indígena na mesma medida? Do ponto de vista do trabalho necessário, não. Mas sim, ainda que fosse alocado – e porque não haveria de ser assim – recebia na medida de seu desejo: ali não havia cálculo de igualdade. Para que esse cálculo se imponha é necessário que o homem já exista em um meio social onde a categoria de “trabalho” tenha uma importância primordial, coisa que não sucedia entre os índios americanos.

Mas façamos outra digressão antes de descrever o desenvolvimento da mercadoria até a forma dinheiro. Dissemos, e Marx mesmo o acentua em uma citação, que a semelhança entre as mercadorias supõe a semelhança entre os homens

(gênero), mas a semelhança entre os homens supõe um processo de formação infantil do qual Freud dá conta, e que Marx não desenvolveu. Então o problema que Marx analisa nas mercadorias é um problema mais geral: o acesso à objetivação de significações e à comunicabilidade. A pergunta à qual responderia a concisa análise da forma mercadoria, em seu desenvolvimento, na realidade seria a seguinte: como as significações sociais circulam objetivadas nas coisas? Como a linguagem circula aderida e suportada pela materialidade dos objetos, assim como a palavra circula e é proferida pela materialidade dos corpos que utilizam a materialidade do som para estender-se além de si mesmos? Se a palavra emerge do corpo, a relação é apreendida como imediata: há um ser que a significa, que a expressa e a comunica. Mas, o que passa com as significações que circulam entre os objetos, como um caso da comunicação social onde o sentido, a significação, não corresponde à função especial de “significar”, de expressar, como é o da língua, mesmo quando sua circulação implica a presença de uma significação muda, nas necessariamente presente em algum sentido, posto que como valor de uso de sua materialidade – que na palavra dita é mero suporte, inconsúmel – não se esgota em significar senão no ser consumido pelo próprio corpo, ser significação vivida?

O que Marx vai analisar, em seu capítulo sobre a mercadoria, é precisamente esta função muda dos objetos, que objetivam uma contradição real, ali onde a palavra não serve, ou não está disponível, para expressá-la. Ou melhor, ali onde a palavra não pode menos que seguir, *post festum*, uma significação que previamente se teve que materializar entre objetos no enlace real e produtivo dos homens para alcançar, só a partir dali, a possibilidade de ser pensada, expressada, de ser dita: de adquirir representação adequada. Mas só depois que a contradição, objetivada nas relações vividas historicamente, desenvolveu-se como contradição entre os sujeitos a nível de sua própria produção de homens reais, não representados. É como se Marx descobrisse por meio do conhecimento teórico a experiência fundamental sobre a qual este se apóia e que sempre é, necessariamente, segundo: uma vez que os homens

o puseram em relevo não na expressão e na representação mas na identificação do "suporte" – o próprio corpo alienado e sofredor – com o objeto da satisfação.

Assim o campo da palavra aparecerá também como segundo: complemento da dominação que circula pela expropriação material da vida alheia, onde a palavra está como um instrumento, ao mesmo tempo que para significar o real, a serviço da distorção e o ocultamento.

Tratemos, pois, de seguir em Marx este acesso à significação, à palavra, à expressão das significações mudas presentes nos objetos convertidos em mercadorias. Aqui a expressão aparece na relação, dissemos antes, entre dois objetos, onde um serve de suporte, em sua materialidade, à expressão de valor do outro. Um expressa-se no outro, e é sua própria materialidade a que serve como expressão daquilo que ele primeiro é; melhor dizendo: para fazer-lhe "dizer" o que tem em comum. As mercadorias não falam, mas se falassem diriam o que o homem que as produz não pode dizer.

Como vemos, tudo o que antes nos havia dito a análise do valor mercantil nos diz agora o próprio lenço, tão logo entabula relação com outra mercadoria, a jaqueta. Só que o lenço revela seus pensamentos no único idioma que domina, a linguagem das mercadorias. Para dizer que sua sublime objetividade do valor difere de seu maciço corpo de lenço, diz que o valor possui o aspecto de uma jaqueta e que, portanto, ele mesmo enquanto coisa que é valor, se parece com a jaqueta como uma gota de água à outra.<sup>6</sup> Se as mercadorias pudessem falar, o fariam desta maneira...<sup>7</sup>

Se é possível a linguagem de uma mercadoria com outra mercadoria é porque ambas têm semelhanças, ainda que pese as diferenças; aquilo que lhes confere realidade (e valor) é o que tem em comum: o trabalho humano que as produziu, considerado este em seu caráter abstrato e geral. As mercadorias expressam, mudamente, o que nós não sabemos ou calamos: recuperamos, mediante a teoria (análise do valor mercantil) o que não sabemos, essa significação que elas seguem expressando, mas nós, que as produzimos, não. Aqui é a palavra a

6. *Op. cit.*, p. 64.

7. *Op. cit.*, p. 101.

que deve recuperar em nós sua verdadeira voz para dizer a nós mesmos o que as relações de produção e a circulação não dizem. Trata-se, uma vez mais, de uma revalidação do lugar do sujeito como produtor, devolvendo-lhe o poder de sua própria atividade encoberto no próprio processo de sua objetivação.

No âmbito das mercadorias – e o que estas expressam – aparecem presentes ainda que congeladas, só alusivas, todas as categorias fundamentais com as quais os homens pensam suas próprias relações com a realidade. A análise de Marx consiste em ler esta objetivação distanciadora, que já não nos diz nada, em desentranhá-la, pondo em relevo que todos os problemas cruciais estão, de algum modo, também circulando aí. Há, pois, uma distância que Marx analisa: entre o que as mercadorias dizem (posto que têm forma, então têm forma para mim, que as produzo, compro ou vendo) mas eu não sei ler; e o que as palavras convencionais ocultam ou não sabem – e eu não sei dizê-las nem escutá-las. Trata-se de um campo onde estão presentes dois níveis de informação e de significação: um, mudo, nos objetos que têm forma de mercadoria, mas que são hieróglifos para mim; outro, proferido, da palavra de quem se chamam, e calculam, e se expressam e se dizem o que é necessário dizer para poder viver. Trata-se de fazer que o segundo se expresse e não distorça a realidade do primeiro, que serve para exercer outra função e outro poder. Trata-se de buscar uma coerência na objetivação do sujeito no objeto, que permanece muda porque é inexpressiva e está encoberta na relação do homem com o homem, e que a palavra pode descobrir transformando-se em outra forma de recuperar o próprio poder. E veremos que o que a palavra descobre, neste caso a de Marx, está presente, ainda que disperso e deformado, disfarçado e materializado sem significação direta, na mercadoria. E que são, como assinalamos antes, as mesmas categorias que se acham em jogo na relação política e social, humana, dos homens entre si, aquelas que é necessário voltar a descobrir como estando também presentes, ainda que encobertas, entre os objetos transformados em mercadorias. Particularidade, universalidade, cidadania, identificação, tempo de vida e espaço, consumo da vida individual e social,

anseio insatisfeito, comunidade e cooperação, representação do coletivo, intercâmbio de qualidade, apropriação do alheio, liderança e submissão: vida fugaz e expropriação do próprio tempo, distanciamento da origem, encobrimento da irreduzível vida pessoal convertida em geral. Todas estas referências relativas à ordem inter-humana mais subjetivas já estão ali, presentes na análise objetiva da mera forma mercadoria, como se estas organizassem só um *simulacro* de equilíbrio e de coerência, elevando até sua realização, mas despojado de sua verdade e de sua garantia nos sujeitos, uma ordem que só prolonga reduzida, quantificada, serializada, deformada, essa ordem real que tem o intercâmbio universal dos sujeitos, criadores efetivos da riqueza, como fundo e origem a ocultar, ao mesmo tempo que se pretende satisfazer e acumular.

Sigamos, nesta exposição, só um dos desenvolvimentos da mercadoria, o mais evidente: a emergência de um sistema de simbolização que em sua lógica, necessária, exclui o sentido originário e coletivo do qual, contudo, partiu. Para conseguir desembaraçar o problema do valor, Marx começa por mostrar que o valor de *cada* mercadoria mostra seu segredo na forma mais simples de intercâmbio entre duas mercadorias. Quer dizer que o valor que para nós está presente em cada mercadoria, na realidade não é mais que a *expressão*, nela, de uma relação pelo menos entre duas mercadorias. A expressão o que expressa? Uma relação. Mas é precisamente essa relação, o processo que engendra o fato de que duas mercadorias intercambiem-se entre si, o que converte cada uma delas em significativas. Significativas de quê? De si mesmas, como parece? Não, na realidade cada mercadoria converte-se no lugar material e sensível que serve para que cada uma delas expresse algo: o valor, em seu próprio corpo, da outra. O que quer dizer a expressão aqui? Que cada uma lê seu ser, enquanto valor, na outra. Mas, é óbvio, nenhuma mercadoria na realidade lê nada: somos nós que lemos nelas. Somos nós, os que a produzimos e as intercambiamos; relações que aparecem entre coisas, mas que na realidade objetivam relações entre os homens. O momento subjetivo desaparece aqui, porque a leitura objetiva de um processo que se objetiva nelas passa em silêncio a fonte do sentido, o trabalho dos indivíduos – agora

separados, enfrentados – que produziram os objetos como mercadorias.

Toda a análise de Marx consistirá, neste primeiro capítulo de *O capital*, em compreender estas relações entre coisas através da recuperação de seu sentido na produção e objetivação de relações sociais dos indivíduos, expressadas mas congeladas nelas. Por isso também a análise da forma *relativa* de valor e a forma de *equivalente* consiste em compreender esta relação como uma distância aberta entre o valor de uso – relativa ao caráter qualitativo do objeto enquanto satisfaz uma necessidade individual – e o valor de troca, o caráter quantitativo no qual se expressa o que estas têm em comum, o tempo de trabalho social consumido na produção, ou melhor, o tempo de vida de cada homem em cada momento histórico; portanto, o que têm em comum como homens finitos. O peculiar desta expressão de valor consiste em que quando aparece a forma relativa este trabalho humano fica “solidificado” no objeto ao adquirir forma objetiva no outro, que atua como equivalente. Aqui a significação para expressar o que tem em comum utiliza o corpo real e material do objeto em que motivou-se uma subjetividade, para manifestar-se. Mas a compreensão oscila (como nesses objetos que servem para mostrar a figura e o fundo na percepção, onde conforme privilegiemos uma figura aparece a outra como fundo e vice-versa; assim também com a mercadoria): se a tomamos como valor de uso, é a sua presença qualitativa a que se impõe, mas se atendemos à sua forma de equivalente em sua própria materialidade já não faz senão expressar outra coisa em sua mesma qualidade: o que enquanto objeto social tem de comum com a outra, a que agora só lhe serve como expressão de seu valor, ou melhor, um aspecto que, enquanto geral, se lê como quantidade; quantidade de trabalho presente nela como comum à outra. Mas o trabalho *está realmente nela*: se não, não teria podido chegar a ser o que é, produto do trabalho humano. Mas como não se pode abstrair porque forma parte de sua própria qualidade, só na relação com outra se revela: quando a outra cumpre a função de expressão. Esta expressão é como se fosse um *gesto social*: é o gesto que a mercadoria nos faz com referência a seu próprio ser lido em relação a outra. Ve-

ja-se que se trata, então, de um processo de *projeção social*: a leitura desta relação objetiva requer necessariamente uma referência à atividade subjetiva que se explicita e se descobre nesta relação. São os sujeitos que a intercambiam que lêem nas mercadorias; mas não entendem, o que eles mesmos, enquanto processo social-individual, incluíram nelas como objetivação de suas qualidades subjetivas-sociais.

Assim, o intercâmbio supõe sujeitos que formam parte de um determinado campo produtivo onde cada um deles quer, para satisfazer sua necessidade, algo que o outro produziu. O sujeito *A* quer a mercadoria do sujeito *B*. O intercâmbio entre mercadorias supõe a leitura objetiva de sujeitos que objetivaram sua subjetividade no processo de produzi-las. Ou, para dizê-lo de outro modo: cada um deles requer as qualidades do outro objetivadas em seu produto. Este sujeito *A* é diferente do sujeito *B*. Mas para que as mercadorias possam ser intercambiadas têm que ter, como vimos, algo comum no seio de sua diferença qualitativa: semelhantes no diferente. Sobre o que se desenvolve esta semelhança objetivada? Sobre o trabalho socialmente necessário para produzi-las, ou melhor, sobre uma semelhança que reconhece em seu ponto de partida algo assim como o destino humano comum, o tempo de vida que nada poderia, ao que parece, expropriar-lhe ao outro; uma semelhança fundamental referida ao ser dos homens: o reconhecimento da semelhança não só entre os objetos mas também entre os sujeitos, portanto, o desgaste do tempo humano de vida, o que cada um teve que pôr de seu próprio e irrenunciável tempo, desse tempo finito que lhe foi dado por viver.

A presença irrenunciável do tempo da própria vida e seu valor frente ao término que é a morte, estaria soberanamente presente na determinação do valor. O operário morre 24 horas a cada dia, disse em algum lugar Marx. Esta determinação está oculta no aspecto quantitativo da mercadoria. O quantitativo expressa, numericamente, a essência, o geral do trabalho incluído no valor, e portanto ao mesmo tempo, nesta elevação e distanciamento o oculta, ao aparecer como valor autônomo, independente da relação.

À medida que se amplia o processo produtivo e o intercâmbio, aparece a necessidade de estabelecer múltiplas equivalências, pois *A* não só intercambia com *B*, como o faz agora com um espectro mais amplo de produtores: *D*, *E*, *F* etc. À medida que a troca se amplia, e os requerimentos de intercâmbio são maiores, *A* deverá estabelecer tantas relações de equivalência quantas mercadorias alheias tente intercambiar. É quando aparece a *segunda forma* para Marx, a chamada *forma total ou despregada de valor*. Aqui a própria mercadoria, para o caso tecido, deverá ler sua equivalência em cada uma das outras mercadorias, e demonstrará que seu próprio valor permanece invariável além da regulação aparentemente fortuita de seus possuidores individuais. Há algo que permanece como fundamento do intercâmbio, e o que determina é a magnitude do valor que encerra cada mercadoria. Mas como se parte sempre da própria mercadoria, que expressa só um tipo de trabalho concreto determinado, todavia não expressa o caráter global do trabalho humano.

20 varas de tecido = 1 jaqueta  
 20 varas de tecido = 10 libras de chá  
 20 varas de tecido = 2 onças de ouro  
 20 varas de tecido = 1/2 tonelada de ferro

Vejam que o processo de abstração e generalização vai se realizando no transcurso histórico e aparecendo como resultado do próprio intercâmbio. (Agora o valor aparece em uma só mercadoria, e de maneira unitária porque o representa só nela). Mas esta série é incompleta, não tem término, e é a soma de todas estas relações a que expressa o valor na materialidade heterogênea de cada uma delas. Esta forma "despregada" do valor permanece ainda atada à relação empírica de cada mercadoria alheia com a própria, portanto de cada sujeito com a dos demais. A soma amplia o campo, como cada um o faz a partir da sua. As relações entre os sujeitos ampliaram-se, também despregaram-se, e este desenvolvimento de suas relações é o que se lê na forma "despregada" do valor, que o objetiva. O indivíduo se integra, mas esta integração em um campo de intercâmbio se reflete na mercadoria: "o tecido é

cidadão do mundo”, diz Marx, e portanto conta como um a mais dentro da série de seus semelhantes, as outras mercadorias, como um com os demais, no seio da comunidade.

Ainda resta ver a trajetória mais importante, que é o que corresponde, por fim, ao descobrimento da *forma geral do valor*; bastará, nos diz Marx, inverter a equação para que então uma única mercadoria sirva de equivalente a todas as outras, para todos os que intercambiam.

1 jaqueta	= 20 varas de tecido
10 libras de chá	
2 onças de ouro	
1/2 tonelada de ferro	

No caso da forma despregada de valor (anterior) vimos que cada mercadoria lia seu valor em qualquer outra, e portanto que cada trabalho era equivalente a qualquer outro. A semelhança entre as coisas punha em relevo a semelhança entre os homens que as produziam. Por isso pode dizer Marx que “o tecido é cidadão desse mundo” de mercadorias: objetivava a cidadania dos homens *nas coisas*. Em troca, agora assistimos a uma transformação crucial desde o ponto de vista simbólico: a inversão de equação anterior, uma transformação lógica, mas geradora de uma nova categoria na relação das mercadorias entre si. A teoria retém, nesta equação, o produto de uma experiência criadora, econômica e social. O que antes, diz Marx, era “assunto privado” de cada mercadoria singular, agora aparece como “obra comum”, coletiva, do mundo das mercadorias, adquire uma forma social ao passar da bilateralidade anterior à unilateralidade com os demais. A mercadoria de referência – tecido – converte-se em equivalente geral, e em sua presença natural, qualitativa, aparece como encarnação visível, para todas, do valor comum a esse mundo que ela encarna, “crisálida social geral”. E o importante é que há *uma* mercadoria que ocupa para todas as outras o lugar de equivalente geral. Esta mercadoria separa-se das demais, ocupa frente a elas um lugar privilegiado, porque o valor de cada uma é lido previamente em sua relação com ela,

e porque primeiramente aparece lendo seu valor nela é que logo pode intercambiar-se com qualquer das outras, que terão feito previamente o mesmo. Assim aparecem entre si mesmas como valores de troca, e enquanto esta reciprocidade “surge como obra comum do mundo das mercadorias”, este caráter comum e social, que também refere-se à sua “existência social” resulta de um processo comum, a preeminência aparece presente só no equivalente geral. Pareceria então que a forma equivalente impõe às demais seu caráter relativo, o próprio valor individual de cada mercadoria, mas não é assim. O equivalente não é mais que a expressão e o resultado do desenvolvimento alcançado pela forma relativa, de cada uma com as demais. E contudo é o equivalente geral, o que dá forma diretamente ou imediatamente social, enquanto que todas as outras mercadorias revelam sua valor só mediamente, em relação com ele, que foi “posto fora” e “por cima” de todas as demais. Aqui, nos diz Marx, o equivalente geral não compartilha a forma relativa: se expressa na série infinita de todos os demais corpos de mercadorias. Há uma mercadoria que expressa o valor *de* todas as outras, *para* todas as outras, e é *nela* onde aparece de forma suprema este poder presente *diretamente*. Então, o equivalente geral é uma conseqüência necessária na gestão de categorias simbólicas e formais que socialmente se produzem e aparece para facilitar a relação entre o todo e as partes e expressar ali a semelhança fundamental que se entrelaça nas relações sociais e adquire ali objetividade. Este processo, que se estrutura na forma dinheiro (4ª forma), culmina no fetichismo da mercadoria, ou melhor, quando uma mercadoria chega a exercer esta função como específica e alcança seu “monopólio social”. Assim aparece o valor, escrito através das mercadorias, expressado nelas. Mas isto que fica significado nelas – e todavia são os homens que intercambiam os que a significam – eles mesmos não podem decifrar. A mercadoria que no dinheiro alcançará o monopólio social, que se separará das outras como o faz o despota na forma asiática, para expressar o todo em si mesma, e ser assim a unidade onicompreensiva fonte de todo valor, exercerá aqui seu despotismo simbólico, extraviará os ho-

mens, à mercê de sua significação absoluta transposta nela e da qual derivará aparentemente o valor das demais, ocultará a fonte produtora de seu sentido, e frente a elas as demais serão insignificantes, existirão enquanto valor por mediação sua. É só porque primeiro cada uma delas é relativa ao equivalente geral, poderá logo intercambiar-se com as demais como sendo comuns entre si, mas diferentes ao outro primordial.

Marx diz que para que este processo possa dar-se é preciso que os homens se enfrentem como “pessoas independentes entre si”. O que quer dizer: quando as relações de comunidade desaparecem, os homens continuam necessariamente inscrevendo sua semelhança nas coisas, constroem uma comunidade de coisas semelhantes que os enfrentam objetivando nelas só o filigrana de certas relações abstraídas do pleno do *socius* agora inexistente: o intercâmbio de qualidades equivalentes, postas fora de si, em função do mínimo nível de reconhecimento que lhes é dado exigir: que todo trabalho equivale ao de outro como uma vida humana equivale a outra vida humana cujo tempo se esgota no trabalhar e na produção. Se cada homem é, como nos diz, “implicitamente” um “proprietário privado de coisas inalienáveis”, o que tem que dar de si, fora dessa coisa que o representa, como seu único bem possível para os demais? A coisa é seu único prolongamento, sua única medida, sua única presença para o outro e o interesse se esgota ali. Assim, o nível no qual se coloca a lógica das mercadorias reflete, objetivamente, de todo o complexo e denso intrincamento humano, de toda a multiplicidade das relações de intercâmbio vivido entre si na vida cotidiana, só um aspecto mesquinho, um dar sempre o justo, uma medida implacável que regula o movimento de cada qualidade separada e presente na coisa, onde a própria corporeidade desaparece como outro semelhante no intercâmbio: onde as pessoas não intercambiam seu *ser* senão só para ganhar alguns aspectos objetivados de seu *ter*. É inevitável então que este processo tenha conservado ao menos dois extremos desta complexidade afetiva: por um lado a semelhança mais abstrata, a que se mede pelo tempo abstrato de trabalho considerado em sua generalidade – o que em sua máxima abstração os homens en-

quanto resíduo têm em comum como semelhantes reduzidos a sua mínima expressão – e, por outro lado, o qualitativo, mas expressado só no desengajamento parcial, nas qualidades separadas, abstratas também porque abstraídas, excluídas do corpo subjetivo que as objetivou. Generalidade da vida em um extremo, reduzida a mera temporalidade abstrata; parcialidade do corpo qualitativo e orgânico, fracionado na coisa, pelo outro. Deste modo as mercadorias organizam um sistema onde impera o despotismo encobridor do dinheiro como se fosse a fonte de todo valor – posto que a origem do valor no trabalho é um mistério oculto – e a própria presença objetiva da riqueza. Mas este sistema objetivo é complementar com outro sistema, o sistema social produtor de bens: o capital. Mas não só isso, porque para que Marx possa dar conta deste processo tem que referir-se a um complemento social que constitui o mundo imaginário-real dos homens: para que estes produtos apareçam como um mundo místico, cheio de magia e de fantasmagoria é preciso que as próprias relações sociais entre os sujeitos estejam determinadas por sua vez pelo misticismo e as fantasmagorias, mundo onde também os homens aparecem, como criaturas de Deus, como autômatos dotados de vida própria, sem dever nada aos demais. Por isso o cristianismo com seu culto ao homem abstrato, nos diz Marx, é a forma de religião mais adequada para uma sociedade produtora de mercadorias.

Este processo de esfumamento no qual o fundamento do valor expressado no dinheiro fica oculto como mistério, porque oculta o trabalho social que o fundamenta e do qual participa, como temos visto, toda mercadoria sem exceção, vai-se desenvolvendo na forma cada vez mais sutil, mais abstrata, mais distante de sua fonte: a objetivação da vida humana social. Isso se mostra no trânsito do ouro, como moeda, ao símbolo e ao signo. Na realidade, o que Marx desenvolve neste capítulo é uma teoria da “representação” encobridora da realidade que se tende a expressar, ao mesmo tempo que a deforma e a encobre.

O traço que nos interessa reter neste processo está presente no modo como uma parte de um todo adquire preemi-

nência no processo de representar esse todo (ao todo de mercadorias do qual como parte, por exemplo o ouro, se separou). A similitude, a analogia ou o isomorfismo existe, pois, entre este processo e o que desenvolveu-se na forma despótica: ali também o déspota se punha fora do sistema e era, enquanto parte, a representação do todo que aparecia nele. E todos estes processos que conglomeram um poder coletivo, distinto em cada caso e de diferente nível, contudo obtêm a mesma vantagem: o poder desaparece da fonte social, múltipla e produtora para ser usufruído por uma parte não como se o representasse mas como se ele mesmo fosse tudo. É esta lógica fundamental, a comunidade humana como fundamento de todo sentido, a que aqui desaparece do visível e da compreensão e do significado legível, apesar de que todavia siga necessariamente permanecendo como fundamento real do poder, ainda que ela mesma – e é esse o efeito buscado e obtido na dominação – o ignore.

Marx nos traça assim a metamorfose da representação, e seus distanciamentos da materialidade que suporta a significação. É evidente que as mercadorias não falam: a matéria é inexpressiva, somos nós quem lemos nelas os sentidos que despertam na relação conosco. Pareceria que o sentido nos vem desde as coisas, mas na realidade é nossa própria resposta o que lemos como se viesse a partir delas; lemos a significação social, seu valor, na relação que ao menos duas dentre elas mantêm entre si. Mas recordemos que para que esta relação seja legível, previamente vimos na materialidade de uma delas o tempo de vida humana incluído em sua produção, na produção de seu ser qualitativo, o que o homem lhe acrescentou para que chegue a ser o que é. Temos que ver nela o que outro, semelhante a mim, fez para que esta chegasse a ser. Este reconhecimento do tempo humano do outro como semelhante ao meu é o que lhe confere significação a algo que em si mesmo não expressa nada, mas que só é o que em sua qualidade aparece. O que aparece como se me dissesse algo imediatamente não é então seu valor de troca: é seu valor de uso. Para que este apareça não necessito ler nada que seja objetivo: este revela-se na relação comigo mesmo, é a

correspondência entre a qualidade do objeto e o vazio a partir do qual minha necessidade lhe reclama o que, ao aplacá-la ou satisfazê-la, o preenche mudamente. Aqui a relação desaparece porque eu não me leio como um de seus extremos: as significações partem de mim e regressam a mim fechando o círculo de solipsismo consumidor. Não é que não exista a relação, nem que a sociedade tenha desaparecido, junto com os outros, do sentido de minha própria necessidade subjetiva e pessoal. Só que se tornou invisível, não se a vê nem aparece porque é uma relação privada, quase solitária, individual, sem mediação.

Poderíamos, por outra parte, seguir o desenvolvimento do equivalente geral em seus distanciamentos paulatinos, sua trajetória desde a moeda (símbolo) até o papel moeda (signo) onde o valor de um quase desaparece como suporte do valor de troca, a desmaterialização paulatina do valor no objeto que o representa. E a partir deste processo de suplantação paulatina, ver como a “representação” fica independente da coisa representada para jogar sua função de pura significação, sem relação com aquilo que em princípio representava. A libra de ouro era, com efeito, uma mercadoria utilizada para representar em sua própria materialidade o valor da outra na medida em que ela realmente o sustentava. Mas quando a moeda “libra” ocupa seu lugar já não é mais uma libra (peso) efetiva: só a simboliza. Mas ao passar para o papel moeda (signo) a representação ocupa por completo o lugar da coisa, e se perdeu ali radicalmente sua origem: só o nome (libra) ocupa seu lugar. A racionalidade do processo aparece, enquanto signo – universo de representação que repousaria em si mesmo – separada do processo material-social que a originou. É importante observar, então, que isto determina uma metamorfose na subjetividade do indivíduo que forma parte deste campo. Por isso Marx passa ao problema do fetichismo da mercadoria e seu segredo.

O que sucede no fetichismo da mercadoria? O sujeito que forma parte do campo social onde predomina o capital (sujeito produtor, proprietário ou comprador de mercadorias), este sujeito econômico se relaciona com as mercadorias por

jetando uma deformação imaginária, complemento de sua carência de racionalidade. A mercadoria enquanto valor é um fetiche: parece que o contém em si mesma, não por sua relação com as outras e com o processo que as produziu. Por isso, diz que a mercadoria é um objeto *fisicamente metafísico*: tem de físico o valor de uso, e de metafísico o valor de troca, mas este vale por si, sem compreender sua origem. Da mesma maneira o homem: este também é um ser fisicamente metafísico, onde sua "espiritualidade" repousa no suporte de sua corporeidade "natural" sem conceber-se como produto de um processo histórico que o originou. As mercadorias, enquanto fetiche, supõem necessariamente um modo de ser-homem fetichista, aqueles que no seu olhar imediato vêem fetiches sem sabê-lo, porque estes formam parte de sua realidade, onde o imaginário social predomina conformando-os.

#### A COOPERAÇÃO E A EXPROPRIAÇÃO DOS PODERES DO CORPO

Analisemos outro desenvolvimento, em Marx, que traça em diferente nível o processo de subtração astuta do poder coletivo na atomização individual e o ocultamento desse poder na representação dominante e despótica do capital. Trata-se do processo de desenvolvimento histórico da cooperação, tal como o analisa no livro IV de *O capital*.

Este capítulo, cuja leitura "economicista" mostra habitualmente o desenvolvimento e a complexidade que alcançam as forças produtivas, tem contudo ressonâncias muito mais amplas que tocam sobretudo o problema político: o problema do poder coletivo expropriado e o obstáculo para a recuperação. Quando Marx, desde a *Ideologia alemã*, situa a cooperação como pressuposto de todo processo histórico, e quando desenvolve posteriormente em *O capital* a metamorfose que a cooperação sofre no capitalismo como fundamento da expropriação da riqueza, não faz senão pôr em relevo o solo humano elementar, o fundamento material do qual deriva toda cria-

ção de poder humano na história. O processo da cooperação caracteriza-se por ampliar e incrementar a capacidade individual em e por meio da atividade coletiva: os dois extremos indissociáveis e sempre presentes.

Os caracteres qualitativamente diferentes que adquire a capacidade produtiva pelo fato da cooperação simultânea de muitos indivíduos implicam sempre acréscimo, ampliação, estimulação, economia e socialização do poder individual pelo fato de sua atividade coletiva. Resumamos suas características:

- acrescenta a potência mecânica do trabalho;
- amplia o campo espacial de sua ação;
- reduz o tempo em proporção à escala de produção;
- aplica muito trabalho em pouco tempo no momento crítico;
- estimula a competitividade dos indivíduos e os põem em tensão;
- imprime às operações análogas dos muitos indivíduos a marca do contínuo e do polifacetado;
- efetua simultaneamente diversas operações;
- economiza os meios de produção em virtude do uso coletivo;
- despoja o indivíduo de suas travas individuais e desenvolve suas capacidades enquanto parte de um gênero.

Deste modo a cooperação é a atividade coletiva que elabora um poder inédito na natureza, cuja criação determina tanto o incremento da riqueza coletiva como individual. Entenda-se que falamos aqui da riqueza no sentido que assinalamos antes em Marx: como poderes do indivíduo que se criam no intercâmbio universal. Cada produto, tanto como as capacidades de cada indivíduo, resulta do poder coletivo que o engendrou. Isto quer dizer que cada um dos membros do grupo que coopera percebe seu resultado ao mesmo tempo como coletivo e comum, e cada um destes participa necessariamente nele. Não há privilégio com respeito ao produto nem à direção ou à chefatura da atividade comum.

Isto é o que nos interessa sublinhar na cooperação sim-

ples que aparece nas comunidades chamadas "primitivas", onde se dão as seguintes características:

- não há relação de dominação nem chefatura despótica;
- amplia o campo individual em função do campo coletivo;
- não há separação entre a atividade prática e o pensamento que a representa;
- o poder e a capacidade individual de cada membro resulta de sua pertinência à coletividade;
- decidem em comum sobre a aplicação e o resultado desse poder;
- se reconhecem como semelhantes, formando parte de um mesmo gênero;
- o subjetivo se objetiva prolongando-se nos demais homens, que constituem coletivamente o corpo comum no qual se estende o corpo individual;
- não há separação entre a "natureza" e a própria natureza;
- não há um indivíduo que possa aparecer como "sendo" ou "tendo" o poder;
- não há representação usurpada do poder coletivo, nem instituições que sejam suas depositárias.

Na realidade, o que toda política revolucionária trata de alcançar em sua atividade consiste, precisamente, em devolver aos homens a consciência deste poder coletivo que lhes é próprio, e convertê-lo no fundamento ativo de toda transformação social. Essa força coletiva, que a cooperação simples desenvolve desde o começo da história e que chega até a atualidade, é a única força capaz de resistir àquela que desde o poder estabelecido nos enfrenta, já que só ela pode fazer-lhe frente eficazmente. Porque é a mesma força da cooperação coletiva presente no econômico a que deve converter-se em "política", mas para isto deve recuperar-se e organizar-se como força própria. E por isso trata-se melhor de um descobrimento e não de uma criação, porque a cooperação coletiva é o fundamento sempre presente de toda produção e de todo poder, da qual vive o poder que nos enfrenta como se fosse próprio, e não derivado e apoiando-se naquele, que expro-

priou e utiliza a seu favor. As vicissitudes históricas que levaram a este despojo culminam, contraditoriamente, no sistema capitalista: cooperação subjacente na produção, atomização na dispersão individual. O que a cooperação pareceria anunciar em *O capital* só como uma condição da produção chamada econômica, não é senão a descrição deste poder político fundamental que se deve recuperar. Recuperar dissemos: porque já está presente no fundamento do poder que se dirige contra seus próprios produtores. Sucede que a nós, que formamos parte deste sistema capitalista, nos resultam quase impensáveis as condições deste poder coletivo que também é individual porque depende que lhe emprestemos nosso corpo para seu poder.

Qual foi a transformação que o capital produziu na cooperação para poder usufruí-la em seu proveito? Historicamente o capital em formação já parte de uma atividade, o artesanato medieval, disperso em numerosos processos individuais de trabalho, e os transforma em um processo *combinado* de trabalho: a manufatura. Os reúne em um mesmo lugar mas os separa ao mesmo tempo. Os reúne para aproveitar e integrar o trabalho coletivo; os separa, sobretudo de sua anterior integração, para despojá-lo de seus frutos, e é usurpando a direção do trabalho coletivo a partir da qual desenvolve-se o papel do capitalista. A direção de uma atividade coletiva na cooperação não confere necessariamente a quem a exerce um poder individual sobre a coletividade social: converte-se no capital.

Essa função diretiva, vigilante e mediadora, converte-se em função do capital logo que o trabalho que lhe está submetido converte-se em cooperativo...

A direção exercida pelo capitalista não é uma função derivada da natureza do processo social do trabalho; é por sua vez função da exploração de um processo social de trabalho (*O capital*, t. I, vol. 2, p. 402).

O que o capitalista - diretor, vigilante e mediador - introduz no seio de uma atividade coletiva não é só a dispersão vivida dos trabalhos que ele reúne objetivamente em seu proveito, senão a negação deste campo coletivo próprio que

atualizam os homens que trabalham. O capitalista converte-se na personificação do poder usurpado; o mediador converte-se no fundamento absoluto do que ele reúne e conecta. O que sucede na cabeça do trabalhador cujo poder é usurpado? Marx assinala a aparição de um campo subjetivo *imaginário* que devolve aos trabalhadores, sob a forma de uma representação, a existência real dessa nova forma de dominação: a representação do poder como organização exterior, alheia e desconhecida – plano ideal – ao mesmo tempo que submetimento prático e autoritário da própria vontade à vontade do outro:

A conexão entre suas funções, sua unidade como corpo produtivo, confirma-se *fora* deles, no capital, que os reúne e os mantém coesos. As conexões entre seus trabalhos coloca-se idealmente como *plano*, praticamente como *autoridade* do capitalista, como poder de uma vontade alheia, que submete a seu objetivo a vontade deles (*O capital*, t. I, vol. 2, p. 403).

Esta conexão usurpada pelo capitalista, a de reuni-los e incluí-los em uma unidade produtiva, é a que, ao deslocar-se fora deles, assume (para eles, idealmente) a *representação* tergiversada do coletivo no plano. É a propriedade dos meios que o capitalista comprou o que lhe permite impor seu próprio objetivo e comprar o trabalho alheio, disperso, individual, e integrá-los como um novo coletivo no lugar social que ele lhes abre. Plano que reside fora deles, este poder de organização, racionalidade e orientação do trabalho coletivo, aparece praticamente como autoridade. Plano ideal e autoridade real: ambos impondo uma nova forma de cooperação onde se mantém ao mesmo tempo a dispersão, agora sob um novo mando.

“O mando supremo na indústria transforma-se em atributo do capital, como na época feudal o mando supremo do bélico e o judicial era atributo da propriedade territorial.” (p. 404)

O objetivo deste processo é evidente: obter *gratuitamente* o fruto do poder coletivo de produção, da força humana de cooperação: “A força produtiva social se desenvolve gratui-

tamente, logo que se põe a funcionar em determinadas condições, que é precisamente o que faz o capital.” (*ibid.*)

Mas o que interessa compreender é o seguinte: ao mesmo tempo que se produz esta expropriação do poder coletivo, e a atribuição ao poder do capitalista de um *plano ideal* que acompanha sua representação consciente como um complemento também de seu poder racional, se produz uma transformação dos poderes do próprio corpo individual do operário. Veja-se a ênfase que põe Marx na transformação subjetiva, tanto consciente como sensível, do trabalhador. O capitalismo começa transformando totalmente a individualidade do trabalhador, em seu corpo e em sua cabeça. Vai-se instaurando uma distância entre os poderes do corpo individual e o sistema de produção, a qual implica, por sua vez, numa metamorfose da estrutura individual, psíquica e sensível do trabalhador. Não existe um poder dominante exterior que ao mesmo tempo não produza, para poder exercer-se como tal, a desintegração do poder individual do qual resultará a submissão coletiva. Cada homem deve converter-se no lugar de uma dependência com seu componente imaginário, racional e corporal. O que quer dizer: o poder do capital se produz extraindo e convertendo em próprios os poderes do corpo socializado dos homens. Para obter isto, este poder tem que desintegrar realmente, qualidade a qualidade, esse poder do corpo individual, e concentrá-lo como algo alheio e exterior, mas dotado dessa consciência ideal e de vontade real que ele possui mas os trabalhadores não: “O que perdem os operários parciais concentra-se, defrontado a eles, como capital.” (*ibid.*)

Insistimos: o capital aparece, nesta etapa manufatureira, *personificado*. Todo este processo de concentração e sucção, durante o qual expropria-se a corporeidade (qualidades, força, vida, objetivos próprios e razão), concentra-se como poder do outro. Se parece, ante o olhar atual, que já não acontece nada, que se nasce assim, é porque o corpo e a individualidade empírica do homem, em sua mera “materialidade biológica” e corporal, persiste como tal, inteiro e redondo frente a um único: a desintegração da qual falamos não se vê. Mas é só um corpo abstrato – abstraído de suas relações cotidianas

que o determinam – o que vemos nele, sem concretizá-lo com o saber. Esta fragmentação do corpo é invisível e ao mesmo tempo real: fragmentação de fluxos de energia do corpo, força dissociada, reorganizada em função de códigos externos que a desintegram previamente para incluí-la em novos círculos de valores, de objetos, de máquinas e de acordos fragmentários com o mundo exterior, dos quais a própria individualidade orgânica, possível só em seu ser desejante, desaparece.

Esta desintegração e empobrecimento do corpo é correlativa com uma organização despótica interiorizada em seu pensar – atribuição do plano ideal – que pensa a partir de uma representação da realidade que valida e ratifica este poder por uma razão impenetrável na qual se conecta. Marx acentua este lugar subjetivo da representação, o modo como se organiza a compreensão deste processo na cabeça de cada operário e sem o qual não haveria dominação acabada e eficaz: “Este processo de cisão começa pela cooperação simples na qual o capitalista, frente aos operários individuais, *representa* a unidade e a vontade do corpo social de trabalho.” (p. 440)

Esta representação é essencial. Constitui uma forma mental “simbólica e imaginária” de devolver à consciência a realidade vivida, e da qual o poder coletivo da cooperação desapareceu. O coletivo aparece, a partir do próprio seio da reunião dos operários conglomerados, como poder individual do capital. Aparência, sim, uma vez que o poder de cooperação reside no coletivo dos trabalhadores. Mas por outro lado realidade, na medida em que a representação corresponde efetivamente agora a quem exerce esse poder de sua vontade sobre os demais. É real que o poder coletivo passou ao capitalista; é real que a inteligência passou junto com a ciência e a técnica para o lado do dono das condições de produção; também é real que o plano reside fora do poder coletivo, servindo interesses que lhe são contrários. O imaginário do operário complementa a realidade da dependência, tende a dar-se a imagem do mundo adequada à experiência vivida. Mas também é, por outro lado, algo real que o operário não sabe, porque para que seja real para ele e seja conquistado como tal depende de que seja sabido. O operário ignora o fundamental

que reside nele: o poder da cooperação, a força comum. O que o sistema muda em sua cabeça, o que esta interioriza, não é o processo de transformação e perda operado em cada um, senão a realidade da dependência vivida atual. A cooperação perdida na história é, pois, real e ao mesmo tempo não o é: para que chegue a sê-lo requer que o operário a recupere como cooperação coletiva e própria no processo político, fora do processo de trabalho capitalista. Mas para isto deve pensar e imaginar sua recuperação como extensão do próprio poder que se abre a partir do corpo individual até reencontrar o dos demais. No poder atribuído como representação ao capitalista, enquanto razão, saber e autoridade, esconde-se um processo histórico que chegou a produzir esta representação. Mas seu conteúdo não está presente no saber de cada operário proporcionando-lhe a chave de sua própria submissão: esta história lhe é exterior. Por isso, o que o capital ganha historicamente como expropriação do poder coletivo, a coletividade trabalhadora perde como poder próprio.

Este processo que estamos descrevendo corresponde à manufatura, repousa, ainda enquanto sistema, na reunião coletiva dos trabalhadores, que nesse conglomerado o fazem ser, lhe dão objetividade. O sistema não criou, ainda para si, uma figura independente com objetividade própria, que converta o operário em mero meio de seu funcionamento. Aqui o sistema descansa ainda na unidade produtiva que de fato se atualiza só quando os operários, dia a dia, reúnem-se coletivamente para realizar essa atividade que, com sua presença, recriam e sustentam. Os operários fazem ser a manufatura ao atualizar, enquanto conjunto real, as forças e qualidades de seus corpos reunidos, vindo a partir da dispersão a concentrar-se nos lugares de trabalho. O processo produtivo não tem objetividade real independente, não repousa todavia em seus próprios pressupostos, porque se dissolve uma vez que os trabalhadores voltam a dispersar-se: as qualidades do sistema têm ainda como suporte o corpo dos trabalhadores. Por isso:

... a destreza artesanal continua sendo ainda a base da manufatura e o mecanismo coletivo que funciona nela não possui o esqueleto objetivo independente dos próprios operários, o capital deve lutar sem pausa contra a insubordinação destes. (p. 448)

Os operários reconhecem ainda que o processo de produção repousa sobre as qualidades de suas próprias forças e de seus próprios corpos. A dominação acabada do capital sobre os corpos dos trabalhadores só se alcançará quando estas qualidades da destreza artesanal se tenham desengajado de seus corpos, se tenham convertido em atributo das máquinas, e a manufatura tenha deixado seu lugar à grande indústria. Ou seja, ali onde as máquinas tenham adquirido as qualidades produtivas que antes pertenciam aos corpos, e onde as forças que as movem provenham de um poder independente e autônomo do corpo humano: o primeiro motor que move os inumeráveis órgãos desse grande autômato, as máquinas, e com relação a elas os operários só ocupam agora o lugar de apêndice. Grande autômato: sistema mecanizado que contém em si, objetivadas, produto de um grande processo de abstração e exteriorização, qualidades, forças e relações que antes desenvolviam-se na existência coletiva humana, mas que agora aparecem constituídas em um corpo automático, corpo de metal, que só retém, dessa densidade complexa que entrelaçam os corpos na vida social, as articulações e os enlances úteis, específicos a seus próprios objetivos, para cuja existência todo o resto — a vida densa e espessa da existência social — sobra e aparece como um excedente a eliminar desse nível privilegiado, separado, o único importante: a vida do capital.

Na fábrica... reaparece a cooperação simples e ante tudo, por certo (aqui prescindimos do operário) como conglomeração espacial de máquinas de trabalho que operam simultaneamente...

Reaparece aqui a cooperação — característica da manufatura — pela divisão do trabalho, mas agora como combinação de máquinas de trabalhos parciais. (p. 461)

A conglomeração espacial e simultânea dos trabalhadores na manufatura corresponde agora à conglomeração espacial e simultânea das máquinas. A cooperação entre indivíduos sucede a cooperação prévia entre máquinas. Assim a cooperação que aparece reunida no grande autômato não é o produto da própria atividade coletiva senão que vem à partir de fora, pré-existe à dos operários como indivíduos que realizam uma experiência comum:

No sistema das máquinas, a grande indústria possui um organismo de produção totalmente *objetivo* ao qual o trabalhador encontra como condição de produção material, pré-existente a ele e acabada... A maquinaria... só funciona em mãos do trabalhador diretamente socializado ou coletivo. O caráter cooperativo do processo de trabalho, pois, converte-se agora em uma *necessidade técnica* ditada pela própria natureza do meio de trabalho. (p. 470)

O trabalho é agora, nos diz, diretamente socializado ou coletivo: não são os homens os que se reúnem para produzi-lo: não está mediado pela coletividade real. O próprio sistema estabelece no individual seu caráter diretamente social. A cooperação não é uma necessidade que os homens descubram, acreditam e produzam em comum: é só uma necessidade técnica, parcializada por seu objetivo, que vem do sistema, e está ditada não pelas necessidades dos trabalhadores, mas sim pela própria natureza do meio de trabalho.

“As forças produtivas que surgem da cooperação e da divisão do trabalho não custam nada ao capital. São forças naturais do trabalho social.” (*ibid*)

Mas não só aproveita-se gratuitamente do trabalho atual. Sucede o mesmo com o trabalho pretérito, o produto de todo o esforço coletivo anterior.

Com a criação capitalista do “grande autômato” culmina o processo de dominação objetiva do capital sobre as forças produtivas. Não se trata só de que o operário imagine ou se formule a representação de um plano exterior, que o atribua, como durante a manufatura, ao capitalista. Agora o imaginário e ideal da subjetividade do trabalhador encontra sua concordância real e efetiva com a organização objetiva do mundo exterior. O que antes era meramente mental e deixava aberta a possibilidade de verificar sua identidade pensada, meramente representada na recuperação coletiva que era seu fundamento, e estava presente ainda como contradição, na corporeidade conglomerada dos operários da manufatura, agora em troca se fecha em uma figura livre, própria, objetiva e externa que a confirma.

Quanto ao nível do capital e do trabalho assalariado a criação de um corpo objetivo da atividade acontece em oposição à capacida-

de de trabalho imediata... esta distorção e inversão é *real*, isto é, não meramente mental, não existe só na imaginação dos operários capitalistas.

Tanto as condições objetivas como as subjetivas, que não são mais que duas formas diferentes das mesmas condições. (*Grundrisse*: 395).

## CLAUSEWITZ E FREUD: A GUERRA E O PODER. O DUELO COMO ESSÊNCIA DE TODO CONFLITO

No primeiro capítulo nos referimos a um problema fundamental: como em Freud o subjetivo, o mais individual, se prolongava até encontrar o problema das massas, do coletivo e do histórico. Nessa primeira abordagem tudo girava em torno do Édipo individual, constituído por uma primeira saída infantil em falso, imaginária e individual. Posteriormente assinalamos como em Freud mesmo a estrutura edípica, primeira matriz social-despótica, se prolongava necessariamente até encontrar seu sentido adulto na concepção coletiva, as massas artificiais, cuja origem histórica Freud formulava a partir de uma hipótese "mítica": a passagem desde a horda primitiva até a aliança fraterna. A origem do enfrentamento infantil se encontrava na origem histórica de um enfrentamento coletivo e adulto. Por meio desta explicação, colocada de maneira hipotética, Freud tratou de fundamentar a origem histórica e coletiva de uma psicologia individual.

Se partirmos desta origem histórica, da horda primitiva, até encontrar o sentido das massas artificiais atuais, o Édipo já não é explicável somente em termos individuais, infantis e imaginários, *apesar de que a criança efetivamente o viva como tal*. O enfrentamento infantil descobre o seu sentido histórico e social incluindo-se no enfrentamento adulto, real e coletivo. O adulto, o real e o coletivo é aquilo a partir do qual o infantil, imaginário e individual encontra sua verdade.