

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE ECONOMIA
BACHARELADO EM CIÊNCIAS ECONÔMICAS

JOÃO VITOR TANUS COSTA

KARL MARX E SUA TEORIA METAFÍSICA DO VALOR

JUIZ DE FORA

2025

JOÃO VITOR TANUS COSTA

KARL MARX E SUA TEORIA METAFÍSICA DO VALOR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Economia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Ciências Econômicas.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gonçalves

JUIZ DE FORA

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Costa, João Vitor Tanus.

Karl Marx e sua teoria metafísica do valor / João Vitor Tanus Costa. -- 2025.
95 p.

Orientador: Eduardo Gonçalves
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Economia, 2025.

1. Teoria do Valor. 2. Filosofia Marxista. 3. História do Pensamento Econômico. I. Gonçalves, Eduardo, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
REITORIA - FACECON - Depto. de Economia

FACULDADE DE ECONOMIA / UFJF

ATA DE APROVAÇÃO DE MONOGRAFIA II (MONO B)

Na data de 31/10/2025, a Banca Examinadora, composta pelos professores

1 - **Eduardo Gonçalves** - orientador; e

2 - **Lourival Batista de Oliveira Junior**,

reuniu-se para avaliar a monografia do acadêmico **João Vitor Tanus Costa**, intitulada: **Karl Marx e sua teoria metafísica do valor**.

Após primeira avaliação, resolveu a Banca sugerir alterações ao texto apresentado, conforme relatório sintetizado pelo orientador. A Banca, delegando ao orientador a observância das alterações propostas, resolveu **APROVAR** a referida monografia



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Goncalves, Professor(a)**, em 02/11/2025, às 19:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lourival Batista de Oliveira Junior, Professor(a)**, em 03/11/2025, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2715845** e o código CRC **35418093**.

JOÃO VITOR TANUS COSTA

KARL MARX E SUA TEORIA METAFÍSICA DO VALOR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Economia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Ciências Econômicas.

Aprovada em 31 de outubro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Gonçalves
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Lourival Batista de Oliveira Junior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dedicado aos meus pais.

À memória de Serena.

AGRADECIMENTOS

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Agradeço aos meus pais, José e Sofia.

Agradeço aos meus avós, José e Heloísa.

Agradeço aos meus amigos, Daniel e Deyvid.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Eduardo Gonçalves.

Agradeço ao prof. Dr. Lourival, membro da banca.

Agradeço aos servidores e funcionários da Faculdade de Economia e da UFJF.

The railway train waits for no man, and night is at hand. Over the thought of babblement and rack of the age and the ages, over the talk of the day and the scenes of the evening, arose in my mind one question touching upon the final law of being, for which I would seek answer from this sage. Going down to the depth of language, and rising to the height of emphasis, during an interspace of silence, I interrogated the revolutionist and philosopher in these fateful words: "*what is?*". And it seemed as though his mind were inverted for a moment while he looked upon the roaring sea in front and the restless multitude upon the beach. "*What is?*" I had inquired, to which, in deep and solemn tone, he replied: "*struggle!*". At first it seemed as though I had heard the echo of despair; but, peradventure, it was the law of life (Swinton, 1880, p. 1)

O trem não espera por pessoa alguma, e a noite estava caindo. Sob o pensamento da tagarelice e angústia da era e das eras, sob a conversa do dia e as cenas da noite, surgiu em minha mente uma questão concernente à lei final do ser, para a qual eu procuraria uma resposta daquele sábio. Descendo até as profundezas da linguagem, e subindo até o alto da ênfase, interroguei o revolucionário e filósofo, durante um inter espaço de silêncio, com estas palavras fatídicas: "*o que é o ser?*". E foi como se sua mente tivesse se invertido por um momento, enquanto encarava o mar agitado à frente e a multidão inquieta na praia. "*O que é o ser?*" eu havia perguntado, ao que, em tom profundo e solene, ele retrucou: "*luta!*". Inicialmente, foi como se eu tivesse ouvido o eco do desespero; mas talvez tenha sido, porventura, a lei da vida (Swinton, 1880, p. 1, tradução nossa).

RESUMO

Karl Marx (1818-1883) foi um dos mais importantes estudiosos das ciências humanas e sociais. O autor alemão produziu uma vasta obra enfocando temas dos mais complexos. Na filosofia, desenvolveu uma visão de mundo que veio a ser conhecida como “materialismo histórico dialético”. Já no campo da Economia Política, propôs uma teoria do valor que era, ao mesmo tempo, a realização máxima e a superação da teoria do valor de Adam Smith e David Ricardo. Essa teoria marxista do valor foi alvo, entretanto, de grandes discussões ao longo da história do pensamento econômico. Uma crítica comum, vinda de economistas tão renomados quanto Bohm-Bawerk e Joan Robinson, é de que o conceito de valor em Marx é essencialmente especulativo, filosófico e metafísico. Respondendo a esse questionamento, entusiastas e discípulos de Marx, como Enrique Dussel, Jacques Derrida, Christopher Arthur e Jadir Antunes, propuseram a hipótese de que a teoria marxista do valor é de fato uma teoria metafísica, mas que tal atributo é um reflexo da metafísica real do mundo da mercadoria. À vista disso, a presente monografia propôs um estudo que explore a seguinte questão: seria a teoria marxista do valor uma teoria metafísica do valor? Utilizando o método da revisão de literatura, tanto de obras primárias de Marx quanto de autores comentadores diversos, a monografia chegou à conclusão de que, de fato, o modo de produção capitalista é dotado de uma metafísica objetiva, caracterizada pelo domínio de abstrações sobre a produção concreta. Assim sendo, Marx seria um crítico da metafísica, considerada prática e teoricamente. O socialismo seria, então, desse ponto de vista, a negação da igualdade abstrata própria da metafísica, e a afirmação da imensa diversidade da vida humana.

Palavras-chave: história do pensamento econômico; Karl Marx; teoria do valor; metafísica.

ABSTRACT

Karl Marx (1818-1883) was one of the most important scholars of the humanities and social sciences. The German author produced a vast body of work focusing on the most complex themes. In philosophy, he developed a worldview that came to be known as "dialectical historical materialism". In the field of political economy, he proposed a theory of value that was both the ultimate realization and a superseding of the value theories of Adam Smith and David Ricardo. This Marxist theory of value, however, has been the subject of considerable debate throughout the history of economic thought. A common criticism, from renowned economists such as Bohm-Bawerk and Joan Robinson, is that Marx's concept of value is essentially speculative, philosophical, and metaphysical. In response to this question, Marx's enthusiasts and disciples such as Enrique Dussel Jacques Derrida, Christopher Arthur, and Jadir Antunes proposed the hypothesis that Marxist value theory is indeed a metaphysical theory, but that this attribute is a reflection of the real metaphysics of the commodity world. In light of this, this monographic essay proposes a study that explores the following question: is Marxist value theory a metaphysical theory of value? Using a literature review method, covering both Marx's primary works and various commentators, the monograph concluded that the capitalist mode of production is indeed endowed with an objective metaphysics, characterized by the dominance of abstractions over concrete production. Thus, Marx was a critic of metaphysics, considered both practically and theoretically. Socialism, then, from this perspective, would be the negation of the abstract equality inherent in metaphysics and the affirmation of the immense diversity of human life.

Keywords: history of economic thought; Karl Marx; value theory; metaphysics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O PENSAMENTO DE KARL MARX E A METAFÍSICA.....	15
1.1 DIALÉTICA.....	17
1.2 CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA E SOCIALISMO CIENTÍFICO.....	21
1.3 CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA.....	24
2 A TEORIA MARXISTA DO VALOR.....	32
2.1 OS DOIS FATORES DA MERCADORIA.....	35
2.2 O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO REPRESENTADO NA MERCADORIA.....	38
2.3 A FORMA DE VALOR OU O VALOR DE TROCA.....	43
2.4 O CARÁTER FETICHISTA DA MERCADORIA E SEU SEGREDO.....	50
2.5 OS RENDIMENTOS E SUAS FONTES.....	56
3 UMA TEORIA METAFÍSICA DO VALOR?.....	60
3.1 A METAFÍSICA DO VALOR.....	61
3.2 DUSSEL: O DINHEIRO COMO ANTICRISTO.....	68
3.3 DERRIDA E ARTHUR: A OBJETIVIDADE FANTASMAGÓRICA DO VALOR.....	73
3.4 ANTUNES: ABSTRAÇÕES REAIS E INVERSÃO METAFÍSICA.....	79
3.5 MARX COMO CRÍTICO DA METAFÍSICA.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS.....	90

INTRODUÇÃO

Karl Marx (1818-1883) tem sido, certamente, um dos mais influentes pensadores da história humana. Suas reflexões tiveram repercussões profundas no desenvolvimento de diversas áreas do conhecimento, bem como nos movimentos sociais e na formação política de numerosos países; suas teorias alcançaram algum reconhecimento na História, na Economia, na Filosofia e nas ciências sociais e humanas como um todo, ao passo que suas propostas de ação prática foram reivindicadas por algumas das mais significativas revoluções do século XX. Entretanto, não é trivial discernir os elementos constituintes da obra marxiana; a tentativa mais aceita talvez tenha sido a de Lenin (1977), para quem o marxismo não é mais que o amálgama e a superação de três correntes: a Filosofia alemã, a Economia Política inglesa e o socialismo francês.

No campo filosófico, Marx foi, ao mesmo tempo, um discípulo e um crítico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), mas também de alguns dos autores chamados “jovens hegelianos” ou “hegelianos de esquerda”, sobretudo Ludwig Feuerbach (1804-1872); inspirado neles, mas com profundo senso criativo, desenvolveu o que mais tarde ficou conhecido como “materialismo histórico dialético”. Já no que diz respeito à economia política, foi sucessor de Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), inspirando-se especialmente no conceito de “valor”; ainda assim, dedicou-se, nas últimas décadas de sua vida, a fazer uma crítica compreensiva de todo o pensamento econômico e da sociedade que tal pensamento reflete: o modo de produção capitalista. Enfim, herdou, do socialismo existente em sua época, a tradição de pensadores que o próprio Marx veio a chamar de “utópicos”; seu objetivo era dar um verniz científico para a luta pela superação da sociedade burguesa, o que foi alcançado, particularmente, com a crítica da Economia Política mencionada linhas atrás.

Nota-se que o pensamento de Marx é um todo orgânico e articulado, cuja real intenção não é o conhecimento em si mesmo, mas a superação revolucionária de um modo de produção. Ou seja, “the point of Marxist theory is not the academic one of observation and prediction, but lies in the contribution it makes to bringing the proletariat to the consciousness of its task” (Arthur, 2004, p. 240). Nesse sentido, Marx fez, na verdade, a suprassunção¹ de todas as escolas das quais tirou inspiração (Paulo Netto, 2020). O fato é que a verdadeira

¹ “Suprassunção” é a tradução convencionada para o português do termo alemão, de uso hegeliano, *Aufhebung*, que significa, simultaneamente, “negação”, “conservação” e “elevação” (Backes, 2003). O verbo *Aufheben* traduz-se por “suprassumir”.

atividade intelectual de Karl Marx, ao longo de sua vida, foi a crítica certa contra a sociedade atual, do que sucedeu, igualmente, uma crítica certa das formas de pensamento gestadas nessa sociedade. Importante notar que, para ele, o termo “crítica” não possui a mesma conotação que aquela do senso comum. Trata-se, em sua obra, menos de procurar defeitos nos objetos de análise, e mais em compreender a articulação interna, necessária, a eles inerente (Marx, 2010a).

Além disso, são diversas as disputas teóricas que, durante e depois da vida do próprio autor, envolveram seu nome; sua obra inspirou - e ainda inspira - tanto críticos quanto discípulos a debaterem o significado e a correta interpretação das suas palavras. Na Filosofia, na Economia e na Política, poucas são as produções teóricas que alcançaram o nível de controvérsia adquirido pela obra marxiana. Mas nem toda obra de Marx é analisada com o mesmo cuidado; grande ênfase tem sido dada, pelos comentadores, às obras tardias do autor, em especial *O Capital*, cujo primeiro livro foi publicado em 1867. O ponto de partida dessa obra é a investigação da “célula” do modo de produção capitalista: a mercadoria, investigação esta que levou Marx a construir uma teoria do valor que fundamenta todo seu pensamento econômico. Trata-se, assim, de um texto com duplo objetivo: primeiro, analisar com rigor científico a sociedade burguesa, descobrindo suas contradições imanes; segundo, demonstrar que os economistas políticos apenas refletem, de modo unilateral, os elementos objetivos dessa sociedade, pois não passam de seus intérpretes legítimos. Por essa razão, o subtítulo da obra prima de Marx é *Crítica da Economia Política*.

Se os elementos constituintes da obra marxiana são indissociáveis, é verdade que foi apenas com sua crítica da Economia Política que Marx articulou todas as suas contribuições fundamentais: o materialismo, a dialética², a teoria do valor e o socialismo. Como o autor nunca chegou a escrever um tratado metodológico, ou um manual de como se constrói o socialismo, quase tudo o que se sabe sobre sua concepção nessas áreas encontra-se em *O Capital*. Além disso, é na própria teoria do valor que suas influências filosóficas falam mais alto; embora, sem dúvida, a teoria clássica do valor-trabalho tenha sido o ponto de partida de Marx, ele veio a ser um dos mais duros críticos dessa teoria, construindo a sua própria com base em uma visão totalmente original segundo a qual o valor é um fenômeno específico de um tipo de sociedade - da sociedade capitalista -, e não um fato natural e/ou universal, comum a toda humanidade em todos os períodos históricos. Ademais, o tratamento que Marx dá ao

² A dialética é um método filosófico surgido entre os gregos e apropriado por Hegel e, posteriormente, por Marx. A dialética vê o mundo não como verdades eternas absolutas, mas como processos fluídos constantes movidos por contradições imanes (Konder, 1998).

valor é o mesmo que dá a todas as categorias da Economia Política: para ele, todas elas não são mais que expressões de relações sociais específicas e são, por isso, sem exceção, categorias historicamente transitórias.

Para Smith (1996) e Ricardo (1996), o valor de uma mercadoria é medido pelo tempo de trabalho despendido em sua produção; nesses clássicos, não se fala muito mais além disso sobre o valor, de modo que a teoria clássica do valor seja, antes de tudo, uma teoria da medida quantitativa do valor pelo tempo de trabalho - isto é, uma teoria do valor-trabalho. Marx parte daqui e possui, também, sua própria teoria da medida do valor; mas, ao contrário dos clássicos, Marx faz dessa conclusão apenas uma parte de uma teoria mais ampla, uma análise do valor enquanto relação social fundante de todo o modo de produção capitalista. Com isso, novas categorias, inexistentes em outros autores, surgem na teoria marxista do valor: o duplo caráter do trabalho, a forma de valor e, sobretudo, o caráter fetichista da mercadoria. A descoberta principal da investigação de Marx sobre a mercadoria se resume no seguinte: que, por um lado, todas as categorias da economia capitalista são derivações necessárias da mercadoria e, por outro, que todas essas categorias, embora sejam abstrações de relações sociais, precisam expressar-se por meio de coisas (Rubin, 1980).

Tal reificação das relações sociais entre pessoas, com a correspondente personificação das coisas, faz com que as pessoas não passem de funcionárias das coisas que criam. Por isso, a exposição de Marx não começa com as pessoas, por exemplo com os possuidores de mercadorias, mas com as coisas, as mercadorias em si mesmas. Seu modo de exposição faz parecer que as coisas se movem autonomamente e impelem as pessoas, à revelia da vontade destas, a determinadas relações e atividades. Por isso, Marx (2023) se refere à mercadoria e às categorias econômicas no geral como “misteriosas”, “mistificações”, “fantasmagorias”, “espectros”, “segredos” etc. Essa particularidade da exposição marxiana levou alguns críticos, notadamente Bohm-Bawerk (1949) e Robinson (1966), a taxarem a teoria do valor de Marx de Metafísica, mais próxima da Filosofia do que da Ciência. A Metafísica, enquanto campo da filosofia, foi formalizada pela primeira vez pelos gregos e tem como objetivo reconhecer os princípios gerais, mas invisíveis, que regeriam a realidade - princípios que se encontram, literalmente, para além da natureza (meta: além; physis: natureza)³.

Respondendo a tais críticos, Arthur (2004) buscou reivindicar que a teoria marxista do valor é, *de fato*, uma teoria metafísica do valor, não apenas metaforicamente. O autor se

³ Doravante, na presente monografia, o termo “Metafísica”, *stricto sensu*, com “M” maiúsculo, se referirá estritamente ao campo da Filosofia. A mesma palavra, iniciada por letra minúscula, isto é, “metafísica”, *lato sensu*, por sua vez, se referirá a uma tendência mais geral de identificar abstrações que explicam e/ou dominam o mundo concreto.

inspirou, em grande medida, na proposta preliminar de Derrida (1994), aprofundando-a. Para Arthur e Derrida a metafísica da mercadoria não é simplesmente um atributo da teoria do valor de Marx, mas da própria realidade, de modo que as terminologias metafísicas sejam adequadas para a reprodução teórica da sociedade burguesa. Outro autor com visão semelhante, mas de uma escola distinta, foi Dussel (1993). Para ele, Marx vê mercadoria, valor e dinheiro como entidades religiosas, e o modo de produção capitalista como uma religião mundana. Nesse sentido, Marx teria uma teoria *teológica* do valor. Mas a metafísica e a teologia trabalham ambas com categorias místicas e intangíveis, o que indica que o modo de produção capitalista aliena-se dos produtores, aparece diante deles como uma força suprassensível, e deve, por isso mesmo, ser criticado intelectualmente e superado praticamente.

Mais recentemente, Antunes (2018) defendeu o mesmo ponto de vista, sustentando que a seção 1 d’*O Capital*, em que constam os capítulos sobre a mercadoria, a troca e o dinheiro, toma emprestado vários conceitos da Metafísica ocidental⁴. Para o autor, a metafísica é não apenas um campo da filosofia, mas um modo de pensar em que conceitos abstratos subsumem os objetos concretos de que deveriam ser expressão: “toda Metafísica divide o mundo em dois universos distintos hierarquicamente: o universo superior e abstrato do pensamento e das essências puras e o universo inferior do sensível e do vivido” (Antunes, 2018, p. 159). Antunes defende, entretanto, que Marx pretendeu menos justificar a Metafísica que criticá-la, buscando na realidade os elementos objetivos que deram origem ao método metafísico de pensamento e demonstrando, com isso, a inversão completa provocada pelo modo de produção capitalista. O fato de que categorias metafísicas sejam suficientes para descrever o processo real de produção capitalista significa que as relações sociais se elevam, nesse modo de produção, acima dos produtores, dominando-os, assim, na forma de abstrações reais, como poderes alheios e automáticos.

O objetivo geral desta monografia é avaliar se a teoria do valor de Marx, tal como apresentada pelo próprio autor, pode ser lida como uma teoria metafísica do valor. Para tanto, serão estudados os principais textos marxianos primários que tratem do assunto, bem como

⁴ Ainda mais recentemente, em 2023, Gustavo Machado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, defendeu sua tese de doutorado ampliando essa concepção para todos os livros de *O Capital*. A tese é intitulada *Marx e a Filosofia: O Capital como Crítica à Metafísica* (Machado, 2023). Infelizmente, até a data de redação da presente monografia, a tese completa não constava ainda no repositório da referida instituição. Por isso, o trabalho, que potencialmente seria importante para as discussões desta pesquisa, não foi incluído na bibliografia estudada. Cumpre observar, contudo, que o Brasil se posiciona hoje, talvez, na vanguarda do debate marxista sobre o caráter metafísico do modo de produção capitalista.

outros que, mesmo sem tocar diretamente no tema, ajudem a esclarecer o pensamento de Marx. Eventualmente, lançar-se-á mão de comentadores especialistas, com foco especial - mas não necessário - em autores de dentro da tradição marxista. Os objetivos específicos do trabalho são, por sua vez: destacar as referências de Marx à metafísica no seu pensamento como um todo; analisar a teoria do valor contida nos primeiros capítulos d'*O Capital*; avaliar interpretações sobre a teoria marxista do valor, propostas por autores variados; enfim, busca-se contribuir para o desenvolvimento do debate sobre a relação do pensamento de Marx com a Filosofia. Com isso, pretende-se ajudar na compreensão da crítica da Economia Política iniciada por Marx - e jamais deixada de lado por seus sucessores.

O trabalho aqui proposto justifica-se, antes de tudo, pela necessidade de compreender de forma rigorosa uma das mais influentes teorias da história do pensamento econômico: a teoria marxista do valor. O debate sobre essa teoria tem sido uma constante desde que ela veio à luz pela primeira vez em sua forma definitiva, em 1867. Muitas são as escolas formadas, essencialmente, de discordâncias sobre como ela deve ser compreendida. Assim, faz-se sempre necessário, por um lado, revisar os debates existentes e, por outro, revisitar o texto marxiano original que deu-lhes origem, propondo alguma interpretação que solucione alguns dos problemas suscitados por Marx.

Além disso, ao sugerir a hipótese de que a teoria do valor de Marx é uma teoria metafísica, que reflete a metafísica real do mundo da mercadoria, pretende-se rebater críticas comuns ao caráter etéreo da exposição marxiana. No lugar de negar que a teoria do valor de Marx apela para termos religiosos e metafísicos, busca-se demonstrar que o misticismo característico das formas de expressão empregadas por Marx, e o aparente determinismo mecanicista de suas conclusões, não são mais que reflexos do funcionamento objetivo do modo de produção capitalista. O trabalho se justifica, desse ponto de vista, por ajudar no esclarecimento das críticas mencionadas.

Por fim, se aceita a hipótese da teoria metafísica do valor em Marx, é preciso compatibilizar esse resultado com o materialismo estrito adotado pelo autor. Com isso, a pesquisa se justifica por pretender manter unido o todo orgânico formado pelo método e os resultados de Marx. Em outras palavras, a necessidade de reunir no mesmo sistema o materialismo e a metafísica torna justificável um trabalho monográfico que investigue as obras de Marx em seus próprios termos.

Cabe destacar que o assunto em questão é, por natureza, espinhoso. Como ressalta Marx (2023, p. 116),

no domínio da economia política, a livre investigação científica não só se defronta com o mesmo inimigo presente em todos os outros domínios, mas também a natureza peculiar do material com que ela lida convoca ao campo de batalha as paixões mais violentas, mesquinhas e execráveis do coração humano, as fúrias do interesse privado. A Alta Igreja da Inglaterra, por exemplo, perdoaria antes o ataque a 38 de seus 39 artigos de fé do que a 1/39 de suas rendas em dinheiro.

Assim, é preciso ter em mente que os debates em economia dificilmente se esgotam e, mais ainda, poucas vezes são politicamente inócuos. Por isso, críticos e discípulos de Marx têm constantemente se enfrentado em discussões intelectuais que, por vezes, parecem irrelevantes, mas que, na realidade, expressam um esforço comum: a compreensão da misteriosa sociedade capitalista. Isso ajuda a esclarecer, igualmente, a necessidade de uma ciência para a explicação da forma de sociedade atual; sua investigação teórica é necessária apenas porque essa sociedade aparece diante de seus membros como um poder alheio, autônomo e natural, ou, em outras palavras, “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 2017, p. 880). Desse modo, manter vivos antigos debates pode ajudar a revelar novas facetas antes inexploradas. Destaca-se, ademais, que a Economia é sempre Economia Política, isto é, que é construída por economistas de carne e osso, jamais isentos da luta de classes existente na sociedade.

A monografia é composta por três capítulos, além desta introdução e de considerações finais. O primeiro capítulo explora o ponto de vista de Marx sobre a relação entre metafísica e realidade, a partir dos seguintes referentes da obra do autor: no aspecto metodológico, a dialética; no aspecto filosófico, a concepção materialista da história; no aspecto político, o socialismo científico; por fim, no aspecto econômico, a crítica da Economia Política. O segundo capítulo expõe, em detalhes, a teoria marxista do valor conforme apresentada por Marx no capítulo 1 de *O Capital*, também com suporte de outros textos do alemão e de comentadores que ajudem na interpretação do escrito; além disso, propõe-se uma conexão entre a primeira seção do Livro 1 de *O Capital* e a última seção do Livro 3. O terceiro capítulo investiga, por sua vez, através de comentadores de diferentes escolas, uma possível leitura metafísica da exposição marxiana sobre o valor; tendo por base as conclusões a que os dois capítulos anteriores e as interpretações apresentadas permitem chegar, pretende-se corroborar ou rejeitar os pontos de vista mobilizados ao longo do trabalho.

1 O PENSAMENTO DE KARL MARX E A METAFÍSICA

Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818 em Trier, atual Alemanha. Era filho de um bem sucedido advogado judeu convertido ao luteranismo. Foi educado desde jovem nos clássicos do pensamento ocidental, e, por influência do pai, iniciou seus estudos universitários na área do Direito. Ainda cedo, notou forte vocação para a filosofia; nos seus primeiros passos nessa direção, estabeleceu ligações com o contexto dos chamados jovens hegelianos (ou hegelianos de esquerda), que eram estudantes formados na tradição de Hegel - e, em, alguma medida, discípulos desse pensador - que no entanto negavam seu caráter reacionário. Promoviam, sobretudo, o aspecto revolucionário da dialética hegeliana. O mais destacado membro desse grupo foi, sem dúvida, Ludwig Feuerbach. Quando enveredou para a filosofia, Marx pretendia seguir carreira dentro da academia alemã e tornar-se professor. Na época, contudo, estabeleceu-se rigorosa perseguição política contra aqueles considerados “subversivos”, e as portas da docência logo se fecharam para o jovem pensador. Precisou, por isso, empregar-se no jornalismo, atividade na qual atuou por diversas vezes ao longo da vida, tendo sido inclusive editor de revistas significativas (Paulo Netto, 2020).

Suas produções mais expressivas publicadas até 1847, além de alguns artigos, foram obras polêmicas contra autores do seu próprio campo filosófico. Publicou uma introdução para uma futura crítica à filosofia do direito de Hegel; em *Sobre a Questão Judaica* e *A Sagrada Família*, foram seus alvos os jovens hegelianos, sobretudo Bruno Bauer (1809-1882); foi criticado por ele em *Miséria da Filosofia*, a primeira obra publicada por Marx no campo da Economia Política, o filósofo, socialista e economista francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Várias são, ainda, as obras não publicadas escritas no período: um esboço mais ou menos completo de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; manuscritos fichando e discutindo grandes economistas, conhecidos como os *Cadernos de Paris* e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; e, talvez a mais significativa de todas, escrita com seu amigo para toda a vida Friedrich Engels (1820-1895), *A Ideologia Alemã*. Esta última possui a mais ampla exposição marx-engelsiana do que veio a ser conhecido como *concepção materialista da história*, ou *materialismo histórico*. Em 1848, veio à luz o famoso *Manifesto do Partido Comunista*. Depois de 1848, dedicou-se, em grande medida, ao projeto de sua vida: a crítica da Economia Política, um estudo abrangente sobre o modo de produção da sociedade atual.

O resumo acima é importante na medida em que ajuda a perceber a evolução do pensamento de Marx na direção de suas contribuições realmente originais. Marx foi

influenciado por Hegel, Feuerbach, Proudhon e por diversos economistas políticos, mas só foi capaz de desenvolver suas próprias ideias na medida em que criticava as desses e de tantos outros autores. A *crítica* foi, nesse sentido, a grande atividade da vida de Marx; não a crítica no sentido do senso comum, mas a crítica que, ao invés de simplesmente procurar erros e contradições, procura a *gênese* das ideias, os atributos objetivos da própria realidade que levam em direção a elas. Marx (2010a, p. 108, grifo nosso) se opõe a uma crítica vulgar que

encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática, que luta contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. *A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano.* Descreve seu ato de nascimento.

Por isso, sempre que Marx se via diante de uma teoria, se via coagido a estudar, antes, a realidade efetiva. Só assim seria capaz não só de contrapor novas teorias às velhas, como, ainda, explicar a origem objetiva das teorias que combatia. Os já mencionados jovens hegelianos focavam suas reflexões sobretudo no combate à religião. Com Feuerbach, “a *crítica da religião* está, no essencial, terminada” (Marx, 2010a, p. 145). Feuerbach (2007) descobriu que a religião é produzida pelo próprio homem, mas que, ainda assim, ela domina esse homem como se este fosse sua criatura. O processo que Feuerbach nota é o seguinte: a essência do homem é o seu ser genérico, isto é, seu ser enquanto parte do gênero humano; se tal essência genérica não existe diretamente para os homens, segue que ela se defronta com eles como objeto externo. A religião é, desse modo, a externalização da essência escondida da raça humana. Em suma: “quando o gênero não é objeto para o homem como gênero, então o gênero torna-se objeto para ele como Deus” (Feuerbach, 2007, p. 168).

O fenômeno consiste, basicamente, na inversão da relação entre sujeito e objeto, ou seja, o que é originalmente sujeito, o homem, aparece como objeto do seu objeto, a religião. A isso se dá o nome de alienação ou, mais precisamente, autoalienação humana, pois é um processo causado pelo próprio homem em interação com sua essência. Marx se apropria dessa concepção, mas vai além. Se a religião inverte enganosamente a relação real entre criador e criatura, isso se deve ao fato de que *a própria realidade* inverte essa relação, uma vez que

o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. [...] Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião (Marx, 2010a, p. 145).

Assim, a alienação existente na esfera religiosa *não é produzida por essa esfera*. Ela é, ao contrário, o reflexo da alienação que a sociedade produz efetivamente. Com isso, a tarefa da filosofia é,

depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (Marx, 2010a, p. 146).

Percebe-se, por um lado, que Marx reconhecia a existência de formas alienadas de pensamento - dentre as quais se destacam a religião e, paralelamente, a metafísica -, e, por outro lado, que acreditava existir, *na realidade concreta*, uma alienação subjacente *refletida idealmente* em certas formas de pensamento. Com isso, Marx faz da materialidade alienada o fundamento objetivo da alienação religiosa, e não da alienação religiosa o fundamento da materialidade alienada. A superação da alienação é, por isso, antes de tudo, uma luta *material*, cuja expressão teórica deveria ser a “crítica da terra, do direito e da política”.

Não muito depois de escrever essas palavras, Marx descobriu a crítica mundana a que realmente deveria se dedicar para descobrir a origem da autoalienação humana, nas formas que assume na sociedade burguesa: a crítica da produção capitalista e, com ela, da Economia Política. Para tanto, teve de desenvolver sua própria concepção sobre temas diversos de teor político-filosófico. No presente capítulo, buscar-se-á apresentar, de forma resumida, os principais traços dessas ideias originais de Marx, contrapondo-os aos autores com os quais Marx engajava criticamente e expondo um pouco da evolução do pensamento de Marx até as formas acabadas das suas teorias. Assim, serão repassadas sua dialética, seu materialismo, seu socialismo e, principalmente, sua crítica da Economia Política. Além disso, objetiva-se encontrar pegadas da possível articulação existente entre essas ideias e a metafísica, a religião e a filosofia no geral.

1.1 DIALÉTICA

O autor que mais influenciou o pensamento de Marx foi, sem dúvida, Hegel. Hegel foi responsável por ressuscitar o interesse filosófico por um antigo método desenvolvido pelos gregos: a dialética. Nesse método, a realidade é concebida, antes de tudo, como um movimento perpétuo, em que não há identidade clara das coisas consigo mesmas. Assim, Hegel retomou a dialética, mas agora inserindo-a em um debate específico do idealismo alemão: a relação entre ideia e realidade. O autor se contrapunha à Immanuel Kant (1724-1824), na medida em que sustentava que a história humana é a história da consciência

rumo à autoconsciência (Kenny, 1999). Para demonstrar seu ponto, se municiou de categorias dialeticamente desenvolvidas, aparentemente semoventes, que se modificam a partir das suas próprias contradições internas (Konder, 1998).

Marx não chegou a produzir um manual tratando de seu particular método dialético. Assim, a questão do método jamais alcançou uma interpretação consensual entre os analistas da obra marxiana. É possível até mesmo dizer que os debates sobre o método de Marx em sua crítica da Economia Política começaram assim que o autor publicou a sua obra prima, *O Capital*, em 1867 - e que, desde então, tais debates nunca se esvaeceram completamente. O assunto apareceu explicitamente, por exemplo, no posfácio à segunda edição, em que Marx busca esclarecer, de alguma forma, a sua concepção sobre a dialética. Reconhecendo-se como discípulo de Hegel, afirma que

a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (Marx, 2023, p. 91).

Para Arthur (2004), essa intervenção de Marx suscitou mais dúvidas do que esclareceu e, por isso, mesmo em certos aspectos metodológicos básicos, tanto marxistas quanto não-marxistas parecem ainda distantes de compreender exatamente a dialética marxiana. As principais dúvidas giram em torno da influência exata sobre ela exercida pela dialética hegeliana, e sobre a real importância do uso desse método para os resultados originais de Marx. As posições variam desde o anti-hegelianismo radical de Althusser (2023), que defende que a evolução das teorias de Marx é a superação radical das suas heranças filosóficas, até o conhecido aforismo de Lenin (2018, p. 191), segundo o qual “é impossível compreender completamente *O Capital*, de Marx, sobretudo o capítulo I, sem ter estudado a fundo e sem ter compreendido *toda a Lógica* de Hegel”.

Entretanto, as dúvidas acerca de se Hegel exerceu de fato algum impacto no método marxista foram em parte sanadas a partir da publicação, na década de 1930, dos *Grundrisse*, manuscritos escritos por Marx por volta de 1857; com esse texto, tornou-se praticamente inquestionável que a influência hegeliana é fundamental para a compreensão do método de Marx. Na introdução do referido texto, por exemplo, Marx nota que, nos primórdios da Economia Política, o método de análise consistia na abstração de categorias simples a partir da realidade concreta imediatamente observada; na Economia Política mais desenvolvida,

contudo, o método passou a ser o inverso: a reconstrução do concreto a partir das determinações abstratas. Assim,

o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se a si mesmo, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo de pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto (Marx, 2011b, p. 54-55).

Roman Rosdolsky publicou um pioneiro e influente estudo sobre os *Grundrisse*, resumindo e destacando as principais descobertas teórico-metodológicas a que o texto permite chegar. O marxista russo admite, contudo, que

quanto mais penetrava no tema, mais claramente o autor compreendia que só conseguiria resvalar no problema mais importante e teoricamente mais interessante que os *Grundrisse* oferecem - o da relação entre as obras de Marx e de Hegel, especialmente no que diz respeito à Lógica deste último -, sem poder enfrentá-lo em profundidade (Rosdolsky, 2001, p. 14-15).

Assim sendo, tem sido papel de marxistas interessados no aspecto metodológico da obra marxiana buscar lançar luz sobre as diversas facetas da questão. Arthur (2004), vinculado à escola conhecida como “nova dialética”, sugere uma homologia estrutural entre *O Capital* de Marx e a *Ciência da Lógica* de Hegel, e defende que a linguagem muitas vezes metafísica da exposição marxiana é algo mais que apenas metafórica; na verdade, a metafísica é um atributo do próprio modo de produção capitalista e, por isso mesmo, a dialética é o método adequado para a análise dessa sociedade. Já Heinrich (2012), vinculado à *Neue Marx-Lektüre* (Nova Leitura de Marx), pensa que, por um lado, não existe um método dialético *a priori* em Marx, isto é, que não existe um método marxiano independente do objeto e da exposição propriamente dita; por outro lado, é partidário de uma “teoria monetária do valor”, dando grande peso à teoria da forma de valor (*Wertform*). Por fim, Moseley (2016) propôs uma interpretação “macro-monetária” da lógica d’*O Capital* de Marx, num esforço de resolver o antigo problema da transformação dos valores em preços de produção; em sua concepção, a análise de Marx parte, desde o princípio, do dinheiro e do preço considerado em

agregado, e, por isso, o edifício teórico construído por Marx é um todo orgânico, um sistema único e integrado, que começa e termina com o dinheiro.

Para os propósitos da presente monografia, porém, adotar-se-á a posição do marxista argentino Peña (2007). O autor argumenta que o principal objetivo da dialética é *reproduzir na teoria o movimento real do objeto de análise*. Assim, como a realidade não é dotada de categorias fixas e imutáveis, a dialética deve ser capaz de exprimir a mutabilidade absoluta dos objetos, as contradições imanentes que todos eles carregam, o desenvolvimento necessário que lhes é inerente. O próprio Marx (2010a, p. 108) esclareceu que a crítica dialética da realidade constituída

não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.

Hegel adotava a dialética na condição de filósofo contemplativo, se debruçando sobre as mais abstratas ideias já concebidas pelo pensamento humano. Marx, ao contrário, se debruça sobre a realidade, o modo de produção capitalista. Assim sendo, “poner la dialéctica sobre sus pies es lo que hace Marx en El capital, es decir, desarrollar dialécticamente una ciencia, en este caso el análisis económico de la sociedad capitalista” (Peña, 2007, p. 68). Ademais, Marx não via as palavras usadas nas teorias econômicas simplesmente como conceitos, mas como *categorias*, isto é, como expressões teóricas do funcionamento objetivo da realidade. Nesse sentido, “le cynisme est dans les choses et non dans les mots qui expriment les choses” (Marx, 1896, p. 65). Isso demonstra o papel particular do método expositivo no pensamento marxiano: para Marx, terminologias, metáforas, analogias e fórmulas têm o dever de reproduzir corretamente a realidade que procuram explicitar. Por isso, afirmações marxianas tais como “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (Marx, 2023, p. 307) precisam ser levadas à sério e compreendidas como algo mais que apenas figuras de linguagem com poder retórico.

Por fim, cabe um breve comentário sobre o caráter metafísico da dialética. A dialética surgiu, como visto, entre os gregos, mas ganhou tração apenas milênios depois, com Hegel. Hegel era, por sua vez, um Metafísico, alguém que acreditava em princípios abstratos invisíveis que pairam sobre e dominam a realidade concreta. Se Marx, portanto, adotava a dialética como seu método, ainda que sob uma forma invertida, isso não entra em conflito

com qualquer propósito científico empírico? Antunes (2018, p. 45), em uma longa passagem que vale a pena reproduzir por sua riqueza de conteúdo, resolve essa questão de forma rigorosa, ao afirmar que

a dialética, em nosso entendimento, não visa apenas criticar o empirismo e o sensualismo que emanam do imediatamente vivido e sentido pelos agentes da troca empregando, para isso, as categorias e métodos da Metafísica [...]. A dialética também não visa criticar a Metafísica, suas categorias, suas duplicações, suas cisões, suas metamorfoses, sua inversão e sua autonomização diante do vivido e do sentido, tomando emprestadas as dores do sensível e do empírico imediatamente vivido. A dialética visa, sobretudo, criticar e mostrar, de maneira imanente, sem se apoiar em muletas externas, sem se apoiar em nenhuma teoria abstrata do conhecimento e da existência humana, tanto os limites objetivos e socialmente determinados de se apreender a verdade do Mundo Moderno através dos sentidos e do empírico, quanto mostrar e criticar, o absurdo metafísico da realidade moderna, o absurdo metafísico da mercadoria (Antunes, 2018, p. 45).

Nesta explicação, está igualmente contido o materialismo de Marx: a materialidade do mundo deve ser explicada imanentemente, sem qualquer mediação em teorias gerais. Ademais, a dialética é um método que tem um importante papel a cumprir com relação ao objeto de análise de Marx: o modo de produção capitalista. Se esse modo de produção é objetivamente metafísico, a dialética serve para demonstrar a insuficiência da apreensão apenas empírica do seu funcionamento. A dialética cumpre, assim, uma função crítica: revelar a metafísica que subjaz no sistema econômico atual.

1.2 CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA E SOCIALISMO CIENTÍFICO

O uso que Marx fez da dialética hegeliana se deveu, em grande medida, ao desenvolvimento de sua visão própria sobre a relação entre vida, consciência e história: a chamada concepção materialista da história. Trata-se de um ponto de vista que lida com a difícil questão de como as sociedades se transformam. Para Marx e Engels (2007), o primeiro ato histórico dos indivíduos é a produção e reprodução da vida; os indivíduos manuseiam os objetos que encontram na natureza de modo a atender suas próprias necessidades. Com isso, porém, precisam estabelecer relações uns com os outros. Há, assim, em cada tipo de sociedade, em cada modo de produção, um determinado conjunto de forças produtivas, bem como relações sociais de produção que o acompanham.

O problema fundamental que a filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX procurava resolver era o da relação entre ideia e realidade (Engels, 2024). O idealismo alemão, formado por autores como Kant e Hegel, dava grande ênfase no papel da consciência em apreender a

realidade. Marx e Engels tinham um objetivo distinto: demonstrar que as ideias não existem independentemente da realidade que apreendem. Com isso, os autores se opunham, ao mesmo tempo, tanto à concepção do idealismo alemão quanto às concepções materialistas existentes até então, concluindo que “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora [...] é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente” (Marx, 2007, p. 533).

Portanto, a concepção do materialismo marxiano sobre a relação entre vida e consciência pode ser resumida na seguinte passagem:

parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formulações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx e Engels, 2007, p. 94).

Conforme Mariutti (2020), o mérito do materialismo histórico consiste na superação da cisão entre ideal e material, em contraposição a toda filosofia anterior que imaginava um mundo de abstrações, a consciência, pairando sobre a materialidade. Nesse sentido, não há, em Marx, “inversão” propriamente dita da relação entre vida e consciência, pois isso pressuporia que se estaria aceitando aquela cisão em primeiro lugar. Ou seja, “o marxismo ensina que, desde que o homem aparece na terra, a matéria deixa de existir independentemente da consciência do homem, porque desde o primeiro momento o homem atua em e sobre a matéria, e a transforma” (Penã, 2007, p. 70).

A produção material da vida implica que homem e natureza praticam um metabolismo constante, intransponível. Com isso, vida e consciência não podem existir jamais independentemente. A verdadeira inversão produzida por Marx é, então, a ausência da imposição de teorias gerais, abstratas e externas usadas para explicar a realidade humana; as teorias devem ser objeto da teoria tanto quanto a realidade, pois teoria e realidade não possuem independência autônoma, uma com relação à outra. Qualquer teoria crítica da vida social deve ser capaz de explicar a si mesma como resultado dessa própria vida. No geral, contudo, as teorias existentes sobre a sociedade imputam à sociedade suas teses, mas não explicam a si mesmas como produto dessa sociedade. Ou seja, Marx sustenta que “tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a

superstição em história” (Marx, 2010b, p. 38). O objeto do materialismo é a produção humana, tanto a produção das mãos, quanto a da mente.

Metafísica, religião, moral, ciência, direito e outras formas de consciência seriam, então, do ponto de vista de Marx, reflexos necessários dos modos de produção. Se tais formas de consciência aparecem diante dos homens como uma realidade invertida, como poderes autônomos, isso se deve ao fato de que, na organização produtiva efetivamente estabelecida na sociedade, os homens realmente transferem seus poderes aos objetos que produzem. Em outras palavras,

a consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser do homem é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo [...], este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida (Marx e Engels, 2007, p. 94).

Como afirmado anteriormente, a alienação é vista, nesse sentido, como resultado das relações sociais de produção historicamente determinadas assumidas pelos produtores, em conformidade com suas forças produtivas. No entanto, é preciso ter em mente que a sociedade é sempre apenas *uma forma específica, histórica*, de sociedade, pois “quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social - da produção de indivíduos sociais” (Marx, 2011b, p. 41). Isso exclui, desde já, a possibilidade de se falar de indivíduos em isolamento da sociedade: o indivíduo é, a todo momento, indivíduo socializado. Assim, cada modo de produção deve ser analisado em seus próprios termos, em sua própria dinâmica interna, na medida em que expressam determinadas formas de relações sociais entre indivíduos produtores. Tomar toda a produção humana como indiferenciável, eterna, como fazem os economistas burgueses, equivale a naturalizar o que é sempre algo apenas social, mutável e transitório.

A concepção materialista da história pode, assim, ser resumida na seguinte visão sobre o modo como as sociedades se transformam:

os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos (Marx, 2011a, p. 25).

Qualquer prática política que se proponha mudar a realidade social deverá fazê-lo, se pretender lograr êxito, de maneira informada no funcionamento objetivo da situação realmente vigente. Isso levou Marx e Engels a desenvolverem o chamado socialismo científico, uma proposta de superação do modo de produção capitalista baseada nas

potencialidades oferecidas pelo próprio capitalismo. Os autores se opuseram, nesse sentido, ao que chamaram de socialismo utópico, que era um socialismo que buscava propor fórmulas cada vez mais elaboradas sobre o funcionamento desejável para a sociedade futura (Marx e Engels, 2017). Por isso, o socialismo científico só tem condições de expor, por um lado, aquilo que deve ser negado na sociedade atual e, por outro, as possibilidades reais que essa sociedade oferece para tal superação. Em suma,

o comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes (Marx e Engels, 2007, p. 38).

De maneira dialética e materialista, o marxismo procura explorar em detalhes como se organiza a sociedade atual, quais relações de produção lhe são iminentes, como se desenvolvem suas forças produtivas e que ideias surgem nessa sociedade. Para sintetizar, basta dizer que o socialismo científico tem por pretensão não propor o melhor socialismo idealmente concebível, mas a análise rigorosa da sociedade atual, que permita apreender as contradições internas que possibilitam sua supressão. Tal supressão não é, contudo, tarefa teórica, mas prática, revolucionária: “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, 2007, p. 535).

Isso não significa que a teoria não deve cumprir papel algum na prática revolucionária. Muito pelo contrário. É papel da teoria ou, mais claramente, da *crítica*, revelar as possibilidades concretas para uma práxis transformadora. A superação das formas de consciência invertidas, como a Metafísica, é uma superação, em primeiro lugar, da inversão produzida todos os dias na reprodução da vida material. Ainda assim, é dever da teoria revelar que o homem só pode se identificar consigo mesmo e retomar o controle dos seus produtos a partir da transformação radical da realidade. Nesse sentido, “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (Marx, 2010a, p. 151) e “assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais” (Marx, 2010a, p. 156).

1.3 CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Desde o surgimento da ciência econômica, ainda sob o nome de “Economia Política”, um dos problemas que monopolizavam os estudos da disciplina era a origem e natureza da riqueza. Os mercantilistas do século XVII, por exemplo, “concebiam a Economia como a

arte de gerir o lar e, por extensão natural, a Economia Política como a arte de gerir um Estado” (Deane, 1980, p. 22). Como consequência, mesmo num estágio pouco sistemático do pensamento econômico, a questão do valor e do preço já aparecia com uma proeminência semelhante à que viria a ter mais tarde. De fato, as teorias do capital, do salário, da renda etc. apareciam, em grande medida, como subsidiárias da teoria do valor, frequentemente a que abria os numerosos tratados de Economia Política publicados desde a aurora da disciplina.

Entretanto, foi apenas com Adam Smith (1996) que a teoria do valor foi elevada ao nível de uma explicação amplamente aceita do fenômeno da riqueza humana, pois recebeu a atenção e a aquiescência de uma comunidade consolidada de estudiosos da economia. O autor conectou o conceito de valor com o conceito de trabalho, determinando o primeiro pelo último. No entanto, Smith “não conseguiu um modo de mostrar como o trabalho incorporado à produção determinava o valor de troca [...]. Ficou a cargo de David Ricardo mostrar a natureza geral da relação entre o trabalho incorporado às mercadorias e seus valores de troca” (Hunt e Lautzenheiser, 2013, p. 92). Assim, foi David Ricardo (1996) quem consolidou a Economia Política Clássica, escola que se caracterizava pela centralidade da “teoria do valor-trabalho”.

É um equívoco, no entanto, considerar Smith e Ricardo como um e mesmo pensador. Smith defrontava-se com teorias diferentes daquelas com as quais Ricardo mais tarde defrontou-se. Ao passo que o primeiro precisava, representando a ascendente classe industrial europeia, defender o papel do trabalho na produção da riqueza, o último combatia sobretudo a ideia de que uma variação nos salários fazia variar necessariamente os preços. Smith representava os objetivos revolucionários da burguesia de seu tempo, sustentando que era a industrialidade o fator essencial para o desenvolvimento das nações; Ricardo, por outro lado, representava uma burguesia já em vias de se consolidar como classe politicamente dominante, mas que enfrentava ainda os vestígios da ordem feudal que se esvaia. Enquanto Smith precisava dar importância à divisão do trabalho na produtividade, Ricardo precisava explicar os lucros e as taxas de lucro, sustentando a derrubada final de toda limitação à livre fluidez do capital. O combate de Smith era sobretudo teórico, contra os mercantilistas; o de Ricardo era prático, contra as *corn laws*.

Ademais, é difícil considerar que Smith, em sua *Riqueza das Nações*, possuía uma teoria do valor coerente. Na verdade, o autor desenvolveu três abordagens inteiramente distintas. Segundo uma, o valor de uma mercadoria é medido pela quantidade de trabalho gasto na sua produção: “o trabalho é a medida real do valor de troca de todas as mercadorias” (Smith, 1996, p. 87). Segundo outra, é medido pela quantidade de trabalho que pode comprar:

“o valor de qualquer mercadoria, para a pessoa que a possui, mas não tenciona usá-la ou consumi-la ela própria, senão trocá-la por outros bens, é igual à quantidade de trabalho que essa mercadoria lhe dá condições de comprar ou comandar” (Smith, 1996, p. 87). Segundo ainda outra, é a soma de salário, lucro e renda e terra: “salários, lucro e renda da terra, eis as três fontes originais de toda receita ou renda, e de todo valor de troca” (Smith, 1996, p. 105). Por mais confusa e, por vezes, inconsistente que seja, a teoria smithiana do valor não é mais que expressão da nova classe dominante, ainda incipiente, buscando seu lugar e sua ordem própria. O grande mérito de Smith foi ter dado voz a esses interesses e ter mesmo adiantado descobertas científicas futuras muito antes de terem aparecido.

A argumentação de David Ricardo, em seus *Princípios de Economia Política e Tributação*, é muito diferente da de Smith, embora haja pontos em que se assemelham. A preocupação de Ricardo é essencialmente outra: demonstrar que as variações dos salários não afetam os preços das mercadorias, ou o fazem apenas de forma secundária e pouco significativa. Isso é importante na medida em que interessava a Ricardo a definição das taxas de lucro, e as causas de sua alta ou baixa. Se um aumento do salário não faz subirem os preços, isso só pode significar uma perda para o lucro; alternativamente, se uma queda dos salários não faz cair os preços, isso implica um aumento dos lucros. Ao debater as *corn laws*, a posição de Ricardo era, portanto, a de que melhor seria livrar-se delas e permitir a livre importação de grãos do continente europeu; isso provocaria uma queda dos salários em dinheiro e o respectivo aumento dos lucros, com ganhos para a acumulação de capital e, assim, para o desenvolvimento material das ilhas britânicas.

Por mais prático e cotidiano que pareça esse debate, Ricardo gozou de grande capacidade de abstração, e sua teoria do valor, apresentada no capítulo 1 de seus *Princípios*, é prova cabal disso. O autor começa se deparando com a mesma circunstância com a qual Smith deparou-se antes: que algumas coisas - como a água e o ar - são extremamente úteis, mas apresentam baixo ou nenhum valor de troca, enquanto outras coisas pouco úteis - como o ouro - apresentam grande valor de troca. Assim sendo, a utilidade não se confunde com o valor de troca, embora algo inútil não seja comprado e não possua, por isso mesmo, valor algum. Cumprido esse requisito, entretanto, “as mercadorias derivam seu valor de troca de duas fontes: de sua escassez e da quantidade de trabalho necessária para obtê-las” (Ricardo, 1996, p. 24). A escassez é causa do valor de troca apenas daquelas mercadorias que não podem ser multiplicadas pelo trabalho - por exemplo, um quadro de um pintor célebre -; o valor destas é determinado, então, por outras circunstâncias, como a riqueza e preferência dos demandantes. Contudo, essas mercadorias constituem uma minoria dos artigos trocados em

um país. A análise de Ricardo se volta, portanto, para o segundo caso: mercadorias que podem ser multiplicadas pela ação do trabalho, nas quais a concorrência pode atuar sem problemas e, enfim, cujo valor é determinado pela quantidade de trabalho necessário para produzi-las.

Marx entrou em contato com a Economia Política pela primeira vez por sugestão de Engels (Paulo Netto, 2020). Engels (2020, p. 271) havia publicado, em 1844, um *Esboço para uma Crítica da Economia Política*, em que conclui que “tudo na economia está de cabeça para baixo”. Marx (2008, p. 48-49) achou o ensaio extremamente estimulante, classificando-o, muitos anos mais tarde, como “genial”; de fato, o tema da “inversão” econômica da realidade volta a aparecer constantemente na sua obra futura. Ademais, também Moses Hess (1812-1875), que à época era um colaborador de Marx e Engels, voltou seus estudos para questões econômicas. Em 1845, o autor desenvolveu um texto feuerbachiano sobre a essência do dinheiro, em que afirma o seguinte:

The individual, who does not wish to live through himself for the species, but through the species for himself alone, has also to create in practice an inverted world. Practically, therefore, in our commercial world, as it is in theory in the Christian heaven, the individual is the end, the species only the means to life. Here likewise the life of the species is not at work in the individual and by means of him; here, just as in heaven, it is placed outside of individuals and reduced to a means for them; here, in fact, it is money. What God is for its theoretical life, money is for the practical life of this inverted world: the alienated potentiality, the bartered life-activity of men (Hess, 1998, p. 189-190).

Essas influências levaram Marx a escrever, em 1844, diversos manuscritos se debruçando sobre o problema da Economia Política e da riqueza. Nesses textos, elaborados ainda sob forte teor da obra de Feuerbach - mas já com profundo senso de originalidade -, Marx (2004) ataca Smith, Ricardo e outros economistas pelo caráter apologético e ingênuo de suas teorias. O alemão propõe um ponto de vista humanista em que se explora o caráter alienado do sistema econômico moderno, e a alienação é vista como, antes de qualquer coisa, alienação do trabalho. O produtor se defronta com seu produto como com uma força estranha, alheia, autônoma; por isso, o trabalho

aparece para o trabalhador como se não fosse seu próprio, mas de um outro, como se não lhe pertencesse [...]. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, [...] assim também a atividade do trabalhador não é sua própria auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (Marx, 2004, p. 83).

Do mesmo modo, é no dinheiro que essa alienação da auto-atividade humana atinge uma forma coisal universal, que confronta toda a individualidade humana enquanto poder alheio. Mas, ao fim e ao cabo, o dinheiro é apenas um produto humano, que no entanto assume uma forma estranhada, exteriorizada. Assim, “a inversão e a confusão de todas as qualidades humanas e naturais [...] - a força *divina* - do dinheiro repousa em sua *essência* enquanto *ser genérico* - estranhado [...] - do homem. Ele é a *capacidade* exteriorizada da *humanidade*” (Marx, 2004, p. 159).

Apesar de ter se debruçado sobre o assunto já em 1844, apenas após descobrir a concepção materialista da história é que Marx realmente resolveu dedicar sua vida ao estudo sistemático do modo de produção capitalista. Em suas palavras, ele descobriu que “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (Marx, 2008, p. 47). Entretanto, na sua primeira análise econômica, dos *Manuscritos*, falta ainda a Marx um tratamento historicizado do problema, isto é, falta uma fundamentação não abstrata para a alienação. Posteriormente, Marx passou a não pretender compreender a produção *em geral*, ou as sociedades *em geral*, mas uma forma específica, historicamente determinada de produção e de sociedade: a sociedade capitalista. Com isso, em 1847 escreveu um texto crítico ao economista socialista francês Proudhon, intitulado *Miséria da Filosofia*. Nessa obra, Marx, que pela primeira vez publicou em vida um livro sobre Economia, defendeu a teoria do valor-trabalho de Smith e Ricardo. Dentre as diversas críticas à Proudhon, destaca-se o que Marx chamou de “Metafísica da Economia Política”, operada pelo francês. Marx (1896, p. 151) nota, assim, que

les catégories économiques ne sont que les expressions théoriques, les abstractions des rapports sociaux de la production. M. Proudhon, en vrai philosophe, prenant les choses à l'envers, ne voit dans les rapports réels que les incarnations de ces principes, de ces catégories.

Dez anos mais tarde, escreveu manuscritos preparatórios para o que viria a ser sua obra-prima: *O Capital*. Esses manuscritos ficaram conhecidos como os *Grundrisse*. Pela primeira vez, Marx expôs em detalhes suas concepções originais sobre a Economia Política. Em particular, rompeu definitivamente com a teoria ricardiana do valor, desenvolvendo seu próprio ponto de vista sobre o assunto. Na obra, em que finalmente identificou com clareza a origem do caráter misterioso da produção capitalista, afirma que

a objetivação do caráter universal, social do trabalho (e, por conseguinte, do tempo de trabalho contido no valor de troca) faz justamente de seu produto um valor de troca; confere à mercadoria a propriedade do dinheiro, que,

entretanto, implica por sua vez um sujeito-dinheiro autônomo existente fora dela (Marx, 2011b, p. 115).

A antiga categoria de “essência humana”, herdada de Feuerbach, dá lugar nessa obra ao conceito cientificamente mais rigoroso de “caráter universal do trabalho”. A partir desse momento, Marx não identifica mais qualquer essência genérica a-histórica no homem. Sua reflexão se baseia na *forma social* dessa essência, e nos seus respectivos modos de manifestação. A essência genérica objetivada em Deus sai de cena, sendo substituída pelo trabalho social objetivado no dinheiro.

Dois anos mais tarde, publicou a *Contribuição à Crítica da Economia Política*, o que seria, à princípio, o primeiro fascículo de um projeto mais amplo de crítica da Economia Política. Essa obra trata de dois temas em especial: a mercadoria - onde Marx desenvolve sua teoria do valor - e o dinheiro. Sua ruptura pública com a Economia Política Clássica consumou-se com esse projeto. Além disso, expôs ao público o caráter misterioso assumido pelo produto do trabalho, tão logo este tome a forma de mercadoria, afirmando que

referindo-se reciprocamente a seus trabalhos como ao trabalho social geral, os que trocam parecem referir-se às suas mercadorias como a valores de troca; a relação das mercadorias umas com as outras como valores de troca assume, nesse processo de troca, a forma de uma relação geral com uma mercadoria particular como a expressão adequada de seu valor; o que inversamente parece ser a relação específica dessa mercadoria particular com todas as demais mercadorias, e, portanto, o caráter determinado, e, por assim dizer, naturalmente social de uma coisa (Marx, 2008, p. 77).

O conceito de alienação, enquanto - e apenas enquanto - conceito filosófico-abstrato, desapareceu completamente das formulações de Marx. O caráter místico, isto é, alienado da mercadoria, é explicado não mais através de uma concepção antropológica fundada numa essência humana em geral, mas na observação objetiva do comportamento específico da forma social do trabalho, sob o modo de produção capitalista.

Depois dessa publicação, resolveu que sua crítica da Economia Política deveria ser composta por quatro volumes, o primeiro dos quais publicou em 1867, com o título *O Capital*. Dois outros volumes foram publicados por Engels, respectivamente em 1885 e 1894; por fim, em 1905, Karl Kautsky (1854-1938) publicou alguns manuscritos marxianos que talvez viriam a ser o quarto livro da obra, sob o título *Teorias da Mais-valia*. Seja como for, toda essa produção, que pode ser identificada como estando nos marcos da ciência econômica, possui como objeto unicamente o *modo de produção capitalista*: “a finalidade última desta obra é desvelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna” (Marx, 2023, p. 79). As conclusões de Marx em seus estudos econômicos são, assim, válidas apenas no que se

refere a esse modo de produção. Marx não sustenta qualquer pretensão de universalidade, pois o material com que lida, a sociedade e sua produção, é um material essencialmente mutável, dinâmico, *histórico*. Como nota Engels (1947, p. 181-182),

The conditions under which men produce and exchange vary from country to country, and within each country again from generation to generation. Political economy, therefore, cannot be the same for all countries and for all historical epochs [...]. Political economy is therefore essentially a historical science. It deals with material which is historical, that is, constantly changing; it must first investigate the special laws of each individual stage in the evolution of production and exchange, and only when it has completed this investigation will it be able to establish the few quite general laws which hold good for production and exchange in general.

Na primeira seção de sua obra-prima, Marx reelabora suas formulações da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, melhorando a exposição e clarificando diversos pontos. Além disso, foi mais preciso quanto ao caráter misterioso do modo de produção capitalista, denominando-o, como um tópico separado do capítulo sobre a mercadoria, o caráter fetichista da mercadoria. Afirma-o claramente:

o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem (Marx, 2023, p. 150).

A alienação não desapareceu totalmente das obras de Marx, mas apenas na medida em que expressasse uma concepção universalista sobre as sociedades humanas. Buscando historicizar essa categoria, Marx deu a ela, finalmente, o nome de fetichismo. Pode-se dizer que o caráter fetichista da mercadoria é a forma sócio-histórica assumida pela alienação em geral, sob o modo de produção capitalista. Trata-se do fato de que, nesse modo de produção, o caráter social das relações de produção assume a forma de coisas, isto é, reifica-se.

Há um antigo debate dentro da tradição marxista sobre se há, entre o jovem Marx dos *Manuscritos* de 1844 e o Marx maduro de *O Capital* de 1867, uma ruptura de sentido e objetivo. Como visto, o tema da alienação, proeminente nos *Manuscritos*, não aparece sob esse nome na obra tardia. Isso não significa que o tema desapareceu, mas que mudou de forma: assumiu uma forma cientificamente mais rigorosa e menos carregada em terminologia filosófico-humanista. Assim,

a evolução do conceito do trabalho alienado de Marx é, pois, clara: de uma concepção antropológica (feuerbacho-hegeliana), antes dos *Manuscritos* de

1844, ele avança em direção a uma concepção histórica da alienação (partindo de *A Ideologia Alemã* [até *O Capital*])” (Mandel, 1967, p. 166).

Rubin (1980, p. 71) adota um ponto de vista semelhante, ao dizer que a alienação consiste em

relações humanas e suas “formas alienadas” — são esses os dois mundos, o mundo do que deveria ser e o mundo do que é; é uma condenação da realidade capitalista em nome de um ideal socialista. Esta oposição entre os elementos humanos e materiais lembra-nos a teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, mas em sua essência move-se num universo de idéias diferente. Para transformar esta teoria da “alienação” das relações humanas numa teoria da “reificação” das relações sociais (isto é, na teoria do fetichismo da mercadoria), Marx teve de construir o caminho do socialismo utópico ao socialismo científico.

Por mais corretas que sejam essas afirmações, elas não exploram completamente o papel fundamental que o enfrentamento da alienação cumpre no pensamento marxiano. Marx não fez apenas desenvolver a alienação desde um conceito filosófico até uma forma histórica (como afirma Mandel) ou científica (como afirma Rubin). O objetivo teórico de Marx, coerente com seus objetivos políticos, era demonstrar em que condições a alienação se realiza *sob o modo de produção capitalista* e, dessa forma, revelar como é possível superá-la. Assim sendo, “el concepto de alienación y de la lucha por la desalienación, son la esencia, el corazón del pensamiento marxista” (Peña, 2007, p. 31). O caráter fetichista da mercadoria é a expressão teórica necessária para um programa político defensor da desalienação.

É nesse sentido que, em *O Capital*, Marx (2023) declara que a mercadoria, muito embora seja uma coisa produzida pelos homens para atender suas necessidades, é dotada objetivamente de uma metafísica e mesmo uma teologia. Como se buscará demonstrar nos próximos capítulos, essa é uma das conclusões mais importantes da teoria marxista do valor, conclusão que Marx carrega até a última seção do último livro de sua obra-prima. A metafísica da mercadoria não é apenas metafórica, analógica ou hipotética, mas a reprodução teórica do funcionamento objetivo do produto do trabalho no modo de produção capitalista (Arthur, 2004). Com isso, Marx encontrou um fundamento material para a autoalienação humana que criticava desde sua juventude.

Faz-se necessário, portanto, expor em detalhes os passos dialéticos de que Marx lançou mão até chegar a esse resultado. Isso pode ser feito, em particular, explorando o primeiro capítulo de *O Capital*, intitulado *A Mercadoria*. Nele se escondem todos os conceitos fundamentais da teoria marxista do valor.

2 A TEORIA MARXISTA DO VALOR

Se há algo que se destaca na crítica da Economia Política empreendida por Marx, é certamente a sua teoria do valor. Nela, se articulam várias das ideias originais do autor, bem como sua ácida visão acerca dos padrões de pensamento vigentes no Ocidente, como a religião e a metafísica - que refletem, de uma forma ou de outra, a própria realidade do modo de produção capitalista. Nas suas reflexões sobre a mercadoria, isso é já evidente. No presente capítulo, portanto, serão resumidas e discutidas, sobretudo, as quatro seções do capítulo 1 d’*O Capital* (Marx, 2023), capítulo que trata da mercadoria; além disso, propor-se-á uma conexão entre o primeiro e o último capítulo da obra. Para além de resumir o conteúdo do texto propriamente dito, buscar-se-á, eventualmente, intervir com interpretações relevantes de comentadores especialistas da tradição marxista, além de outros textos do próprio Marx na medida em que ajudem a esclarecer o que o autor buscava demonstrar com sua teoria do valor. Considerações aprofundadas sobre as características metafísicas da teoria marxista do valor, reflexos da metafísica realmente existente na sociedade, estão reservadas para o próximo capítulo deste trabalho; no presente capítulo, a questão será apenas delineada. No entanto, antes de prosseguir, ainda são necessárias algumas notas preliminares.

Em primeiro lugar, deve-se fazer a advertência de que a teoria do valor de Marx decididamente *não é* a de Ricardo, embora seja lida nesse sentido com muita frequência. Por exemplo, Heilbroner (1996, p. 149), um estudioso da História do Pensamento Econômico, afirma que “o valor de uma mercadoria, diz Marx (essencialmente, seguindo Ricardo), é a quantidade de trabalho que encerra em si”; Deane (1980, p. 179), na mesma linha, defende que “Marx adotou, de fato, uma explicação clássica baseada no custo de produção para o valor de troca a longo prazo das mercadorias, e tornou o custo de produção uma função dos insumos de trabalho”; assim também Hunt e Lautzenheiser (2013, p. 303): “Marx [...] achou conveniente aceitar a ideia de Ricardo, de que o trabalho incorporado à produção era o principal determinante dos valores de troca”; enfim, Schumpeter (1997, p. 27): “Marx fell in with the ordinary run of the theorists of his own and also of a later epoch by making a theory of value the corner stone of his theoretical structure. His theory of value is the Ricardian one”.

Vista dessa forma, a teoria do valor de Marx não é apreendida nas suas contribuições específicas e é, por isso, reduzida a uma teoria da determinação quantitativa do valor. Esse era, sem dúvida, o conteúdo da teoria clássica, da qual Marx tirou sua inspiração. Mas Marx foi muito além disso, e transformou os aspectos qualitativos do valor, jamais analisados antes, na verdadeira pedra angular de sua teoria. Assim sendo, um dos objetivos fundamentais deste

capítulo será exatamente questionar a ideia de que a teoria marxista do valor é a ricardiana, sustentando que Marx possui uma originalidade particular que o torna até mesmo incomparável com seus antecessores - e, diga-se de passagem, também com seus sucessores. Essa originalidade está no reconhecimento da contradição entre valor de uso e valor, que o conduziu até o caráter fetichista da mercadoria. Cumprir notar, contudo, que com isso não se pretende reduzir a importância dos manuais de História do Pensamento Econômico, ainda menos em um contexto de abandono do ensino da disciplina nos principais centros mundiais na área de ciência econômicas (Roncaglia, 2014). Ao contrário, reconhecendo o papel didático fundamental dessa literatura, pretende-se contribuir para sua qualificação crescente.

Ao ler a teoria do valor de Marx como a de Ricardo, os manuais fazem crer que a originalidade de Marx está na sua teoria da exploração no modo de produção capitalista, a teoria do mais-valor⁵. Engels (2014, p. 96) atacou essa concepção de forma particularmente incisiva, sustentando que

a existência da parte do valor produto que agora chamamos mais-valor fora detectada muito tempo antes de Marx; do mesmo modo, revelara-se com maior ou menor clareza em que ela consiste, a saber, no produto do trabalho pelo qual o apropriador não paga equivalente algum. Mas não se sabia mais do que isso. Uns – os economistas clássicos burgueses – investigavam, no máximo, a proporção de grandeza na qual o produto do trabalho se distribui entre o trabalhador e o possuidor dos meios de produção. Outros – os socialistas – achavam essa distribuição injusta e buscavam meios utópicos para eliminar tal injustiça. Ambos permaneciam presos a categorias econômicas tal como as haviam encontrado, já prontas. E então Marx entrou em cena. E em direta oposição a todos os seus predecessores. Onde estes haviam visto uma solução, Marx viu somente um problema. Viu [...] que não se tratava nem da simples comprovação de um fato econômico corrente, nem do conflito desse fato com a justiça eterna e a moral verdadeira, mas de um fato chamado a revolucionar a economia inteira e que oferecia – a quem soubesse interpretá-lo – a chave para a compreensão de toda a produção capitalista.

A teoria do valor, não a do mais-valor, é a verdadeira contribuição original de Marx. As seções do capítulo 1 d’*O Capital* são particularmente úteis para o propósito de reconhecer em que medida Marx foi capaz de revolucionar toda a Economia Política antes mesmo de tratar do mais-valor.

É necessário, igualmente, afastar a visão de que Marx trata, no primeiro capítulo de sua *magnum opus*, de uma sociedade pré-capitalista, por vezes chamada de “produção

⁵ *Mais-valor* é uma tradução recente do termo *Mehrwert*, termo este que aparece no original alemão dos textos de Marx. Tradicionalmente, as edições em língua portuguesa das obras marxianas traduziam-no por *mais-valia*. A nova tradução, adotada pela editora Boitempo, é mais literal e teoricamente mais precisa que a antiga (Duayer, 2011).

mercantil simples”, uma sociedade em que os meios de produção seguem nas mãos dos produtores diretos. Adam Smith (1996), por exemplo, procedeu dessa maneira e, por isso mesmo, fez da teoria do valor-trabalho uma explicação cuja validade desaparece tão logo surjam capitalistas e proprietários da terra. Marx (2011b, p. 104), ao contrário, buscou demonstrar que é *apenas e precisamente* na sociedade capitalista que o valor-trabalho possui efetividade, pois

os preços são antigos; a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros pelos custos de produção, assim como a predominância da última sobre todas as relações de produção, só se desenvolvem completamente, e continuam a desenvolver-se cada vez mais completamente, na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência. Aquilo que Adam Smith, em autêntico estilo do século XVIII, situa no período pré-histórico, no período que antecede a história, é, ao contrário, um produto da história.

Nesse sentido, “right from its first sentence the object of Marx’s *Capital* is indeed capitalism” (Arthur, 2004, p. 18).

A teoria marxista do valor é, sob certo ângulo, uma crítica a uma tese de alguns socialistas do século XIX, que defendiam que bastava livrar-se do dinheiro para resolver todos os problemas da sociedade capitalista, sem se livrar, ao mesmo tempo, da troca de mercadorias. Marx quis demonstrar que o dinheiro era não apenas necessário para a produção de mercadorias, como era até mesmo a expressão mais completa dessa produção. Em *O Capital*, essa crítica é mais tácita que declarada. Nos *Grundrisse*, porém, é justamente a crítica aos socialistas proudhonianos que abre a reflexão de Marx sobre o valor. Nessa ocasião, Marx começou se questionando se

as relações de produção existentes e suas correspondentes relações de distribuição podem ser revolucionadas pela mudança no instrumento de circulação – na organização da circulação? Pergunta-se ainda: uma tal transformação da circulação pode ser implementada sem tocar nas relações de produção existentes e nas relações sociais nelas baseadas? (Marx, 2011b, p. 74).

Uma das formas de compreender a teoria do valor de Marx é concebê-la como, antes de tudo, uma demonstração dialética de que, para se superar o modo de produção capitalista, não basta suprimir os bancos, o capital ou mesmo o dinheiro. A transformação da realidade implica a superação da *mercadoria*, pois todas as categorias da economia burguesa não são mais que desenvolvimentos posteriores desta, expressões concretas das condições de existência da produção mercantil: a interdependência substancial entre todos os produtores,

sobre a base de uma separação formal que os aliena de seus produtos. Nos termos de Lenin (2018, p. 333):

Marx analisa em *O Capital* primeiro a relação mais simples, habitual, fundamental, mais maciça, mais cotidiana, que se encontra bilhões de vezes na sociedade burguesa (mercantil): a troca de mercadorias. A análise revela nesse fenômeno simplicíssimo (nessa ‘célula’ da sociedade burguesa) todas as contradições (*respective* os germes de todas as contradições) da sociedade contemporânea.

Nesse caso, a análise altamente abstrata contida no início d’*O Capital* ganha um significado muito mais profundo do que geralmente se lhe atribui. A teoria do valor é, nesse sentido, a grande contribuição de Marx ao socialismo revolucionário, pois nela se baseiam todas as suas críticas ao modo de produção capitalista.

2.1 OS DOIS FATORES DA MERCADORIA

O capítulo 1 d’*O Capital* é, em alguma medida, uma reedição do primeiro capítulo de uma obra anterior publicada por Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Marx (2008, p. 51) abre esta última com as seguintes palavras: “à primeira vista, a riqueza da sociedade burguesa aparece como uma imensa acumulação de mercadorias, sendo a mercadoria isolada a forma elementar dessa riqueza”. Essa frase é citada no primeiro parágrafo d’*O Capital*, onde se afirma que

a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria (Marx, 2023, p. 113).

Não há como exagerar a significância teórica dessa passagem, embora ela pareça, à primeira vista, apenas uma delimitação preliminar dos objetivos do capítulo. Já aqui Marx se afasta *toto coelo* de todos os economistas burgueses que vieram antes e depois dele.

Em primeiro lugar, esclarece que está falando não de indivíduos considerados em isolamento, mas de uma *sociedade*. Depois, delimita sua preocupação não na sociedade como um todo, mas no modo de *produção* dessa sociedade e, por isso mesmo, nos *produtos* sociais - leia-se, produtos do trabalho. Por fim, demarca que seu objeto não está na produção em geral, mas na produção *capitalista*. Tudo isso se resume ao fato de que a teoria marxista é, do começo ao fim, uma teoria histórico-social sobre as relações de produção da sociedade moderna. Se esse é o caso, exclui-se, de saída, qualquer concepção teórica *geral* sobre o assunto em debate. Marx é o primeiro autor em Economia Política a anunciar sua teoria como

aplicável exclusivamente ao atual estágio produtivo da humanidade, sem nenhuma pretensão de universalidade. Marx trata das categorias econômicas porque e na medida em que elas expressam o caráter social historicamente específico do modo de produção capitalista. Marx não parte, portanto, de um conceito, por exemplo, do conceito de “valor”, mas de uma coisa concreta, a mercadoria, que é a “forma social mais simples na qual o produto do trabalho se apresenta dentro da sociedade atual” (Marx, 2020, p. 57-58).

A mercadoria é, por um lado, “um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (Marx, 2023, p. 113). É também, nesse sentido, “o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (Marx, 2023, p. 114). Se, contudo, o objetivo do estudo marxiano é identificar as diferenças específicas do modo de produção capitalista, não é desejável se deter longamente na análise da mercadoria enquanto valor de uso. Ao tomá-la sob esse ponto de vista, não se vê novidade alguma na mercadoria em comparação com qualquer outra forma social do produto do trabalho⁶. Uma mesa atende às mesmas necessidades, independentemente de se tenha sido produzida por um escravo em Roma, por um servo feudal ou por um proletário industrial moderno. O valor de uso expressa o que há de *universal* na riqueza humana, de modo que partir dele não permite revelar as determinações histórico-sociais específicas de cada modo de produção. Para se analisar a sociedade moderna como sociedade *sui generis* é preciso, portanto, ter em mente que as mercadorias, para além de serem valores de uso, são, também, “os suportes materiais do valor de troca” (Marx, 2023, p. 114).

De início, o valor de troca aparece apenas como o resultado de uma relação quantitativa entre diferentes mercadorias, estabelecida por meio da troca. Por exemplo, 20 braças de linho se trocam por 1 casaco ou por 1 quarter de trigo ou por 1 libra de ouro e assim por diante. Mas, desde já, nota-se que, se as relações de troca não podem ser apenas acidentais, os valores de troca representados em 20 braças de linho, 1 casaco, 1 quarter de trigo e 1 libra de ouro devem ser valores de troca de igual grandeza. Nesse sentido, o valor de troca deve se basear em algo que há de *igual* entre as diferentes mercadorias e deve ser,

⁶ Isso não exclui o fato de que também o valor de uso, nas suas manifestações tangíveis, depende enormemente das determinações históricas e do tipo de sociedade. A carne, por exemplo, “não está diante do hindu como meio de nutrição” (Marx, 2020, p.65). É o valor de uso *enquanto tal* que independe da forma de sociedade. Ou, em outras palavras, é um fato universal a todo modo de produção que os produtos sociais precisam, em última instância, atender certas necessidades humanas; apenas este fato abstrato constitui uma generalidade da produção humana, ao passo que suas manifestações concretas, os valores de uso concretamente considerados, são histórica e socialmente específicos.

portanto, “o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo que dele pode ser distinguido” (Marx, 2023, p. 115).

Esse conteúdo não poderia ser o valor de uso, pois a diferença entre as mercadorias está precisamente em seus valores de uso. Além disso, as mercadorias, enquanto valores de uso, contam apenas sob seu aspecto qualitativo, ao passo que se reduzem apenas ao aspecto quantitativo enquanto valores de troca. Em outras palavras, o valor de uso trata da desigualdade e da qualidade das mercadorias, enquanto o valor de troca trata de sua igualdade e quantidade. Isso só pode significar que a relação de troca entre mercadorias é justamente uma *abstração* de seus valores de uso e que, portanto, valor de uso e valor de troca não apenas não se confundem, como o segundo é uma negação do primeiro - muito embora ambos os elementos estejam pressupostos conjuntamente para a existência da mercadoria.

A conclusão de Marx (2023, p. 116) é que, “abstraindo do valor de uso dos corpos-mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho”. Está contido, nesse ponto, ainda, um resultado novo tão importante quanto. Se o valor de uso de um produto do trabalho é abstraído, se perde, igualmente, o caráter útil do trabalho que o produziu. Como valores de troca as mercadorias não são, portanto, produtos dos trabalhos concretos, reais, materialmente observáveis e tangíveis, pois o trabalho assim concebido é o que permite que as mercadorias sejam valores de uso específicos e que atendam certas necessidades dadas. Quando o valor de uso é desconsiderado, deve ser desconsiderado igualmente o trabalho útil que ajudou a criá-lo. Ao abstrair a utilidade do trabalho, resta um trabalho que não é “mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio” (Marx, 2023, p. 116); ou, em outras palavras, resta apenas trabalho abstrato.

Marx começou definindo o valor de troca como uma relação em que certa quantidade de uma mercadoria se troca por certa quantidade de outra. Depois, descobriu que essa relação não pode significar senão a existência de uma igualdade imanente às próprias mercadorias. Mas, como coisas iguais em algum sentido, as mercadorias não podem ser consideradas em seus valores de uso, pois, como tais, são apenas objetos qualitativamente distintos produzidos por trabalhos determinados. Assim, o valor de troca é, de um lado, uma abstração do valor de uso e, de outro, uma abstração do trabalho concreto que produz valor de uso. Conclui-se que a relação de troca entre mercadorias, isto é, o valor de troca, não é nada mais que a forma de expressão de um elemento comum existente nelas, o valor; e que, como valor, uma mercadoria não é nada mais que o cristal de uma substância social, o trabalho abstrato.

Assim, os principais resultados de Marx na seção 1 do primeiro capítulo d'*O Capital* consistem no seguinte: que o valor de troca é a forma de expressão do valor existente nas próprias mercadorias; que esse valor é o produto de uma espécie de trabalho historicamente específica, particular ao modo de produção capitalista, trabalho abstrato; enfim, que o valor se resume numa negação de tudo que há de específico, desigual e qualitativo na riqueza, ou seja, numa negação do valor de uso e do trabalho concreto. Marx não se refere ao valor de uso e ao valor apenas como atributos externos da mercadoria, mas como seu próprio ser. A mercadoria é valor de uso e é valor, o que significa que o corpo da mercadoria não se diferencia destes conteúdos. Mas se o valor é a *negação* do valor de uso, isso implica que a mercadoria encerra em si mesma uma contradição: seu corpo deve representar, ao mesmo tempo e de forma indissociável, o valor de uso e, também, o oposto do valor de uso, o valor. O reconhecimento da contradição entre valor de uso e valor e entre trabalho útil e trabalho abstrato é a contribuição mais importante da teoria marxista do valor, pois essa contradição ocorre unicamente num modo de produção específico, no modo de produção mercantil-capitalista.

Se a substância formadora do valor é o trabalho abstrato, a grandeza do valor só pode ser dada, evidentemente, pela quantidade desse trabalho, ou seja, pelo tempo de trabalho. Mas não apenas o tempo de trabalho requerido para produzir um exemplar de dada mercadoria. Se o trabalho é aqui considerado abstraindo-se de seu caráter específico, abstrai-se igualmente de seu caráter individual; o trabalho conta apenas como trabalho social médio. Assim, o tempo de trabalho que determina a grandeza do valor “é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho” (Marx, 2023, p. 117). Em outras palavras, a grandeza do valor de uma mercadoria é determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la. Nota-se que, ao contrário do que fazem parecer os manuais, o aspecto quantitativo do valor aparece de forma inteiramente subordinada e secundária na exposição de Marx. Apenas depois de revelar o conteúdo social específico do valor de troca, o autor se volta para o problema da sua determinação quantitativa. Uma vez resolvido o problema quantitativo, contudo, retorna imediatamente às reflexões qualitativas.

2.2 O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO REPRESENTADO NA MERCADORIA

O duplo caráter do trabalho é, sem dúvida, o ponto ao qual Marx deu mais importância em sua teoria do valor. Em uma carta a Engels, destaca esse ponto como um de dois grandes méritos da sua obra - o outro sendo a consideração do mais-valor na sua forma pura, sem

dividi-lo logo em lucro, juros e renda da terra (Marx, 1867 *apud* Rubin, 1980). Em *Contribuição à Crítica da Economia Política*, afirma que a análise dúplice do trabalho “é o resultado crítico definitivo das investigações, realizadas durante mais de um século e meio, pela Economia Política clássica” (Marx, 2008, p. 81). Já em *O Capital*, trata a categoria do trabalho abstrato como “o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política” (Marx, 2023, p. 119). Nem sempre, contudo, a literatura especializada esclarece a importância dada pelo autor a esse ponto; assim, na presente seção, pretende-se destacar o lugar fundamental ocupado pela teoria do trabalho abstrato no interior da teoria marxista do valor.

Cada mercadoria é um valor de uso destinado a atender uma necessidade específica. Cada valor de uso exige, por isso, para que venha à luz, um processo de trabalho específico. Considerado assim, como uma atividade adequada a um fim, o trabalho é trabalho útil ou trabalho concreto. Não há absolutamente nada de novo, sob o modo de produção capitalista, no fato de que o trabalho é condição necessária para obter os valores de uso não dados diretamente pela natureza; o trabalho útil é, então, “uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2023, p. 120). Mas é necessário afastar a tentação de definir o trabalho concreto como *causa*, ou mesmo *fonte*, dos valores de uso⁷. O valor de uso, na medida em que é apenas o corpo físico da mercadoria, é resultado tanto do trabalho concreto quanto da matéria natural; Marx (2012, p. 22) sustenta expressamente essa tese: “o trabalho *não é a fonte* de toda a riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e em tais valores de uso consiste propriamente a riqueza material!) tanto quanto o é o trabalho”.

Em toda sociedade, o trabalho útil é, de alguma maneira, dividido, sem que necessariamente a troca seja uma mediação necessária entre os produtos do trabalho. Mesmo dentro de uma fábrica capitalista, as tarefas são repartidas entre os operários, sem que precise haver qualquer troca entre eles a fim de que o produto de um chegue ao outro e o processo produtivo possa prosseguir. Para que o produto do trabalho útil assuma a forma-mercadoria não basta uma divisão social do trabalho dada, pois “apenas produtos de trabalhos privados,

⁷ Assim fazem, por exemplo, Hunt e Lautzenheiser (2013, p. 307), ao dizerem que “a verdade pura e simples era que o trabalho útil era sempre a fonte de toda utilidade proporcionada pelas mercadorias, e a troca era meramente o pré-requisito necessário para o próprio funcionamento de uma sociedade que produzisse mercadorias”. Essa afirmação é, à rigor, falsa. A fonte de toda a utilidade é sim, por um lado, o trabalho útil; mas, por outro, é, também, a matéria natural que subsiste no corpo das mercadorias. Assim, “o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte da riqueza material. Como diz William Petty: o trabalho é o pai e a terra é a mãe” (Marx, 2023, p. 121).

separados e mutuamente independentes uns dos outros confrontam-se como mercadorias” (Marx, 2023, p. 120). A atomização dos produtores é, assim, a condição de existência do modo de produção mercantil-capitalista.

Cabe, contudo, notar que essa atomização não pode, de modo algum, ser substancial ou real. Ou seja, muito embora a independência dos produtores seja condição da produção de mercadorias, essa independência não pode ser referida como independência de fato, mas apenas como independência formal, na aparência. Toda produção humana, não importando sob que manifestação histórica específica se realize, é sempre produção social. Assim, os produtores mercantis são átomos apenas num sentido muito superficial, apenas na medida em que se desconsidere sua existência essencial. Como afirmaram Marx e Engels (2003, p. 152),

os membros da sociedade burguesa não são átomos. A qualidade característica do átomo consiste em não ter nenhuma qualidade e, portanto, nenhuma classe de relações, condicionadas por sua própria necessidade natural, com outros entes fora dele. [...] O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em átomo, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de plenitude absoluta. Mas a desditada realidade sensível faz pouco caso de sua representação [...]. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em necessidade, em imperativo, que incita o seu egoísmo a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. [...] Por conseguinte, a necessidade natural, as qualidades essencialmente humanas, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o interesse mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa.

A característica fundante da sociedade mercantil-capitalista é, assim sendo, uma independência formal de todos os produtores, em que subsiste, contudo, necessariamente, uma interdependência substancial.

Como visto anteriormente, não há vestígio de matéria natural nas mercadorias enquanto valores, pois o valor é uma objetividade social específica do modo de produção capitalista. Assim sendo, o trabalho concreto que medeia o metabolismo entre sociedade e natureza não pode guardar qualquer ligação com uma relação social historicamente determinada, já que se trata de um elemento universal e necessário a todas as formas de sociedade. Se, portanto, o valor é uma mera abstração do valor de uso, assim também deve ser o trabalho que produz valor. Dois trabalhos diferentes, por exemplo alfaiataria e tecelagem, se transformam na substância do valor das mercadorias que produzem “somente na medida em que, abstraídas de suas qualidades específicas, ambas revelam possuir a mesma qualidade: o trabalho humano” (Marx, 2023, p. 122). No modo de produção capitalista o mesmo trabalho se divide, por assim dizer, em dois, isto é,

em relação ao valor de uso o trabalho contido na mercadoria vale tão somente qualitativamente, em relação à grandeza de valor ele vale apenas quantitativamente, depois de ter sido reduzido a trabalho humano sem qualquer outra qualidade. Lá, trata-se do “como” e do “quê” do trabalho; aqui, trata-se de seu “quanto”, de sua duração (Marx, 2023, p. 123).

Como nota Antunes (2018), o trabalho que pode ser medido pelo tempo cronológico, pelo *chronos*, só pode ser o trabalho destituído de suas características concretas; o trabalho concreto é medido não pelo *chronos*, mas pelo *kairós*, tempo que é ligado essencialmente a uma atividade específica e que é determinado por suas qualidades. A medida do valor só pode ser derivada, portanto, de sua substância social.

O trabalho abstrato é, assim, uma especificidade do modo de produção capitalista. Nesta sociedade, os trabalhos privados dos indivíduos não são diretamente trabalho *social*, isto é, não estão imediatamente ligados uns aos outros. O trabalho social é um resultado que deve vir a ser, e não um fato dado, ou, nas palavras de Marx (2008, p. 73), “o trabalho social geral não é, pois, uma pressuposição preparada, mas um resultado que se obtém”. Por isso, deve haver uma intermediação entre os diferentes trabalhos privados, para que formem, juntos, uma divisão social do trabalho que permita a continuação (ou reprodução) da própria sociedade. Essa intermediação, como se viu, é a troca, o que implica que o trabalho concreto é negado e transformado em seu oposto, trabalho humano indiferenciado: “o trabalho que se realiza no valor de troca é o trabalho do indivíduo isolado. Para que se converta em trabalho social, lhe é preciso adotar a forma de seu oposto imediato, a forma da generalidade abstrata” (Marx, 2008, p. 60). Ou, nas palavras de Heinrich (2012), somente mediante a troca o produto privado pode se confirmar como produto social, o que implica que o trabalho concreto deve, nesse processo, confirmar-se como trabalho humano abstrato. Nem sempre Marx deixou claro que o trabalho abstrato existe unicamente porque a troca é a mediação necessária dos produtos do trabalho na sociedade mercantil. Na edição francesa de *O Capital*, contudo, Marx (1989, p. 55) elucidou que a abstração dos trabalhos úteis é uma redução de todos eles ao seu caráter comum de trabalho humano geral e que “c'est l'échange seul qui opère cette réduction en mettant en présence les uns des autres sur un pied d'égalité les produits des travaux les plus divers”.

O trabalho abstrato não é apenas dispêndio genérico de trabalho humano, mas trabalho humano que pode ser realizado por qualquer indivíduo, ou seja, trabalho simples. Trabalhos de diferentes complexidades são, no fim das contas, reduzidos a uma mesma unidade por meio de “um processo social que ocorre pelas costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição” (Marx, 2023, p. 122). Vale dizer o mesmo sobre a

transubstanciação do trabalho concreto em abstrato: é um processo que se dá *à revelia* dos produtores, sem sua colaboração consciente, justamente porque sua conexão social não é imediata, mas mediata. Os produtores são subsumidos, *à revelia* de suas próprias vontades, à produção social; para tanto, seus trabalhos privados são subsumidos ao trabalho social. Trata-se, portanto, de um processo *social*, que não é determinado pelo conteúdo *fisiológico* do trabalho - embora o pressuponha.

A exposição de Marx nem sempre separa claramente o caráter fisiologicamente igual do trabalho de seu aspecto socialmente igual no modo de produção capitalista, embora ele esteja sempre se referindo a este último. Rubin (1980) foi o primeiro a distinguir claramente entre o trabalho fisiologicamente igual, considerado como dispêndio de músculos, nervos, cérebros etc - e, por isso, característica universal do trabalho, independente do tipo de sociedade -, do trabalho socialmente igualado de forma especificamente mercantil-capitalista, trabalho abstrato. Apenas trabalho abstrato produz valor, ainda que ele pressuponha que todo trabalho é, também, sob certo aspecto, trabalho humano fisiológico. Caso contrário, toda sociedade teria produção de valor, pois o trabalho pode sempre ser considerado de um ponto de vista fisiológico; o valor, contudo, é um fenômeno específico da produção mercantil. Assim, da mesma maneira que o valor pressupõe o valor de uso, mas não se confunde com ele, o trabalho abstrato pressupõe a igualdade fisiológica dos trabalhos, malgrado o fato de que as duas coisas são essencialmente diferentes.

Em suma,

todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso (Marx, 2023, p. 124).

Essa reflexão parece, à primeira vista, uma divagação gratuita ou mesmo um formalismo exagerado. Mas a diferença entre trabalho concreto e abstrato possui importantes consequências para a posterior análise da forma de valor, e até mesmo do processo de produção capitalista: “no interior do processo de produção, essa diferença nos confronta *ativamente*. Já não somos nós que a fazemos, mas ela se faz no próprio processo de produção” (Marx, 2022, p. 63).

Resta, agora, compreender como é possível que a mercadoria seja, ao mesmo tempo, valor de uso e negação do valor de uso, produto do trabalho concreto e produto da negação do trabalho concreto. Antes de Marx, a Economia Política jamais chegou a estudar essa

contradição que reside no interior das mercadorias, ou chegou, no máximo, a notá-la⁸, sem desenvolvê-la em todas as suas facetas. Se reconhecê-la claramente foi já um grande mérito de Marx, descobrir a solução dada pela própria realidade foi um mérito ainda maior. Essa solução está na forma de valor ou no valor de troca.

2.3 A FORMA DE VALOR OU O VALOR DE TROCA

A primeira reflexão que afasta Marx da Economia Política burguesa é, certamente, a de que o valor é apenas a expressão de relações sociais de produção historicamente específicas e que, por isso, o valor das mercadorias não consiste em algo tangível, em uma matéria natural qualquer. Ou, como diz Marx (2023, p. 125), “pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor”. Da mesma forma, pode-se observar o processo de trabalho por qualquer ângulo, sem jamais se ver o valor nele produzido. A objetividade de valor das mercadorias é uma objetividade específica do modo de produção capitalista e, nesse sentido, só é real como expressão de uma substância puramente social, trabalho abstratamente humano. Se, portanto, a mercadoria é, em si mesma, valor, uma relação social, esse valor “só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias” (Marx, 2023, p. 125). O valor existe imediatamente na mercadoria, mas não aparece diretamente nela. A mercadoria aparece apenas em sua forma natural, em seu corpo físico, justamente o que deve ser abstraído no valor. Apenas nas relações de troca esse valor imanente pode se manifestar. “Partimos do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para seguir as pegadas do valor que nelas se esconde. Temos, agora, de retornar a essa forma de manifestação do valor” (Marx, 2023, p. 125).

Marx (2023, p. 125) introduz seu objetivo na terceira seção do capítulo 1 d’*O Capital* notando que

qualquer um sabe, mesmo que não saiba mais nada além disso, que as mercadorias possuem uma forma de valor em comum que contrasta do modo mais evidente com as diversas formas naturais que apresentam seus valores de uso. Tal forma de valor em comum é a forma-dinheiro. Cabe, aqui, realizar o que jamais foi tentado pela economia burguesa, a saber, provar a gênese dessa forma-dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro. Com isso, desaparece, ao mesmo tempo, o enigma do dinheiro.

⁸ A distinção entre valor e riqueza, feita por Ricardo, se aproxima sobremaneira da reflexão marxiana. O autor chega a dizer que “a maior parte dos erros da Economia Política ocorre devido a erros nessa questão” (Ricardo, 1996, p. 200). Mas nem mesmo Ricardo desenvolveu todas as consequências dessa duplicidade.

O dinheiro aparece na exposição dos clássicos mais ou menos como um fenômeno externo, que guarda pouca relação com a forma-mercadoria e o processo de troca; em Smith e Ricardo, o dinheiro é mais *aceito* do que *explicado*. Em Marx, ao contrário, a gênese do dinheiro não é simplesmente uma convencionalidade, mas uma *necessidade* dada pela contradição interna da mercadoria, pela contradição entre valor de uso e valor. Marx está sempre menos interessado em hipóteses do que nas leis de movimento do modo de produção capitalista. É mais importante, para ele, expor o desenvolvimento lógico das categorias econômicas, ao invés de simplesmente admiti-las como dadas⁹.

Mas como se explica que as contradições internas das próprias mercadorias as movam em direção ao dinheiro? As mercadorias

devem pôr-se em equação como matéria de tempo de trabalho geral ao mesmo tempo em sua relação como objetos qualitativamente distintos, como valores de uso especiais para necessidades também especiais; em síntese: uma relação que os distinga como valores reais de uso. Porém, esse modo de pô-las em equação e essa diferenciação se excluem reciprocamente e chega-se, assim, não somente a um círculo vicioso de problemas, no qual a solução de um pressupõe a de outro, mas também a todo um conjunto de postulados contraditórios, já que a realização de uma condição está diretamente ligada à realização de sua oposta (Marx, 2008, p. 71).

Em outras palavras, a mercadoria deve ser valor de uso e, por isso, particularidade e, ainda, valor e, por isso, generalidade. A troca resolve essa contradição, exteriorizando-a.

A relação de troca mais simples que se pode conceber é aquela entre uma mercadoria e outra diferente dela. Assim, no exemplo constantemente usado por Marx, 20 braças de linho se trocam por 1 casaco. Como visto, essa relação expressa uma igualdade de substância e grandeza entre os dois pólos, de modo que possa ser expressa na equação 20 braças de linho = 1 casaco. Cada lado da equação cumpre um papel diferente; enquanto o casaco serve para medir o valor do linho, o linho pega emprestado o corpo do casaco para medir seu valor. O linho é, nas palavras de Marx, a forma relativa, enquanto o casaco é a forma equivalente. A forma relativa é a que tem o valor expresso, enquanto a forma equivalente é a que serve de expressão do valor. Assim sendo, a mesma mercadoria não pode constar, simultaneamente, como forma relativa e equivalente, pois uma mercadoria não é capaz de expressar seu valor por meio de seu próprio corpo.

⁹ Apesar disso tudo, mesmo autores renomados especializados na História do Pensamento Econômico não vêem grande importância no tópico da forma de valor. Mark Blaug (1985, p. 268) é um dos poucos autores da área que dedicam em seu manual algumas palavras sobre a questão. Infelizmente, restringiu-se, em um guia de leitura a *O Capital* de Marx, à peremptória declaração de que “the reader will miss little by skipping the pedantic third section of chapter 1 on which the hands of Hegel lie all too heavily”. Seu desprezo com relação a esta seção implica numa incompreensão profunda do fetichismo (cf. nota 12 da presente monografia).

A tecelagem que produz o linho e a alfaiataria que produz o casaco são, evidentemente, trabalhos de natureza distinta. Contudo, enquanto produtores de valor, esses trabalhos são apenas uma mesma substância, trabalho humano abstrato. Apenas quando linho e casaco são equiparados lado a lado é que o caráter comum da tecelagem e da alfaiataria vem à tona, pois é apenas a troca que reduz, efetivamente, todo trabalho concreto a um mesmo trabalho indiferenciado, ou seja,

como valores, as mercadorias não são mais do que massas amorfas de trabalho humano; por isso, nossa análise as reduz à abstração de valor, mas não lhes confere qualquer forma de valor distinta de suas formas naturais. Diferente é o que ocorre na relação de valor de uma mercadoria com outra. Seu caráter de valor manifesta-se aqui por meio de sua própria relação com outras mercadorias (Marx, 2023, p. 127).

Para se expressar que, como produtor de valor, o trabalho que criou o linho é equivalente ao trabalho que criou o casaco, é necessário que o valor do linho se apresente encarnado no corpo do casaco. É exatamente isso que acontece na equação 20 braças de linho = 1 casaco. Aqui, o casaco, enquanto forma equivalente, é a encarnação direta do valor da forma relativa, do linho. A forma equivalente é vista, assim, “como valor corporificado, como corpo de valor. Apesar de seu aspecto abotoado, o linho reconhece nele a bela alma de valor que lhes é originariamente comum” (Marx, 2023, p. 128). Conclui-se que

tudo o que a análise do valor das mercadorias nos disse anteriormente é dito pelo próprio linho assim que entra em contato com outra mercadoria, o casaco. A única diferença é que ele revela seus pensamentos na língua que lhe é própria, a língua das mercadorias. Para dizer que seu próprio valor foi criado pelo trabalho, na qualidade abstrata de trabalho humano, ele diz que o casaco, na medida em que lhe equivale – ou seja, na medida em que é valor –, consiste do mesmo trabalho que o linho. Para dizer que sua sublime objetividade de valor é diferente de seu corpo entretelado, ele diz que o valor tem a aparência de um casaco (Marx, 2023, p. 129).

Como a forma relativa expressa seu valor por meio de outra coisa, fica evidente que trata-se aqui de uma relação social. O linho precisa se relacionar com o casaco para expressar-se como valor. No caso da forma de equivalente, ao contrário, a relação social parece ser apenas casual e externa. Não parece que o casaco se torna forma de equivalente porque o linho se relaciona com ele como forma relativa, mas que, porque o casaco é, em si, forma de equivalente, o linho deve se relacionar com ele como forma relativa. Como visto antes, essa relação se dá sempre exclusivamente no ato efetivo da troca,

mas como as propriedades de uma coisa não surgem de sua relação com outras coisas, e sim apenas atuam em tal relação, também o casaco aparenta

possuir sua forma de equivalente, sua propriedade de permutabilidade direta como algo tão natural quanto sua propriedade de ser pesado ou de reter calor (Marx, 2023, p. 134).

Esse caráter enigmático da forma de equivalente, em que um atributo social e relativo aparece como natural e absoluto, será particularmente importante adiante na exposição de Marx, na teoria do fetichismo da mercadoria.

Na relação de valor entre linho e casaco, apenas o linho, a forma relativa, tem seu valor expresso, enquanto o casaco, a forma equivalente, serve apenas de expressão do valor do linho; 20 braças de linho *valem* 1 casaco, mas não reciprocamente, a não ser que a equação seja invertida e o linho apareça, assim, como forma equivalente e o casaco como forma relativa. Nesse sentido, a grandeza de valor da mercadoria que consta como forma de equivalente na expressão do valor “não obtém nenhuma expressão como grandeza de valor” (Marx, 2023, p. 132) e, portanto, a forma de equivalente “não contém qualquer determinação quantitativa de valor” (Marx, 2023, p. 133). Essas considerações são importantes porque significam que o trabalho, na produção de mercadorias, não é *jámais* a medida fenomênica do valor, e nem poderia sê-lo, mas que o valor torna-se, efetivamente, uma coisa específica, a forma de equivalente. Dito de outra forma, o valor *não é*, na teoria de Marx, medido visivelmente pelo trabalho, mas, necessariamente, por meio de uma coisa que não meça, ao mesmo tempo, seu próprio valor. O valor se funde, desse modo, com a coisa que o expressa.

Até aqui, Marx conteve sua análise do valor de troca ao que chamou de forma de valor simples, ou seja, ao confronto de apenas duas mercadorias diferentes. Já nesse ponto, notou que o valor de uma mercadoria é apresentado como “valor de troca”, por meio do corpo de uma segunda mercadoria. Marx (2023, p. 136) reelabora, então, o que afirmou no começo do capítulo:

quando, no começo deste capítulo, dizíamos, como quem expressa um lugar-comum, que a mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso estava, para ser exato, errado. A mercadoria é valor de uso – ou objeto de uso – e “valor”. Ela se apresenta em seu ser duplo na medida em que seu valor possui uma forma de manifestação própria, distinta de sua forma natural, a saber, a forma do valor de troca, e ela jamais possui essa forma quando considerada de modo isolado, mas sempre apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria de outro tipo. Uma vez que se sabe isso, no entanto, aquele modo de expressão não causa dano, mas serve como abreviação.

Assim é resolvida necessariamente a contradição interna contida em cada mercadoria, entre valor de uso e valor: pela sua expressão numa contradição externa, a forma de valor. O valor passa a aparecer, a partir desse momento, individualizado em um corpo, a forma de

equivalente, cujo valor de uso consiste, dentro da relação de troca, no seu papel de medir o valor da forma relativa. Dentro da forma de equivalente, inexistente a antítese entre valor de uso e valor, pois os dois atributos se confundem. Isso não significa que a antítese deixou de existir; muito pelo contrário, ela persiste, mas abandonou a imanência das mercadorias e exteriorizou-se¹⁰. Desse modo, a forma de valor, enquanto necessidade do próprio valor, deve nascer junto à mercadoria, do que segue que “o desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma de valor” (Marx, 2023, p. 138). Entretanto, a forma de valor simples ainda está longe de sua determinação mais concreta, a forma-preço, embora aquela já apresente em si os germes de sua própria superação.

Cada mercadoria pode ser confrontada com todas as demais. O linho pode, por exemplo, ser confrontado com o casaco, o chá, o ouro e assim por diante. O único limite para a quantidade de mercadorias com as quais o linho pode se relacionar é a quantidade de mercadorias existente na realidade. Chega-se, assim, ao que Marx chamou de forma de valor total, em que 20 braças de linho = 1 casaco ou 20 braças de linho = 10 libras de chá ou 20 braças de linho = 2 onças de ouro etc. O valor do linho agora é expresso não apenas por uma forma de equivalente, mas por diversas formas de equivalente particulares, de modo que os trabalhos que produziram todas as mercadorias se apresentem, pela primeira vez, como o mesmo e universal trabalho humano abstrato. No entanto, esse trabalho não aparece, ainda, sob uma forma de expressão unitária, comum a todas as mercadorias, pois cada mercadoria possui sua própria expressão de valor nos corpos de todas as outras mercadorias. É essa a insuficiência da forma de valor total.

Se, contudo, uma mercadoria é trocada por todas as outras, isso significa que todas as mercadorias são trocadas por uma mesma mercadoria. Pode-se, portanto, inverter as equações da forma de valor total, de modo que 1 casaco, 10 libras de chá, 2 onças de ouro etc = 20 braças de linho. Chega-se, então, à forma de valor universal: o valor de todas as mercadorias se expressa na mesma mercadoria, o linho. As mercadorias relacionam-se, agora, realmente como valores, pois o valor de todas elas apresenta-se simultaneamente no mesmo corpo; apenas com a ação conjunta de todas as mercadorias, uma mercadoria específica pode exercer

¹⁰ Na visão de Marx (2023, p. 178), as contradições nunca se resolvem, mas apenas se impõem sob formas que garantem sua existência móvel: “vimos que o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. Por exemplo, há uma contradição no fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza quanto se resolve”. Desse ponto de vista, chega-se a uma interessante definição do modo de produção capitalista: contradições em movimento.

o papel geral de equivalente. O linho é, nesse caso, o equivalente universal, pois é excluído da série de valores de uso e serve de equivalente para todos eles. A forma natural do linho é agora “considerada a encarnação visível, a cristalização social e universal de todo trabalho humano” (Marx, 2023, p. 142). Assim, a forma de valor universal revela que a objetividade do valor é apenas uma objetividade social das mercadorias, cuja distinção se resume no fato de que “o caráter humano e universal do trabalho constitui seu caráter especificamente social” (Marx, 2023, p. 143).

Por meio da fixação do hábito social, a forma de equivalente universal passa a ser confundida com uma mercadoria específica, cristalizada, no cérebro dos produtores, como a mercadoria que, por excelência, cumpre esse papel. Essa mercadoria, a mercadoria-dinheiro, é, na visão de Marx, o ouro. Ao substituir, na equação da forma de valor universal vista acima, o linho pelo ouro, obtém-se, finalmente, a forma-dinheiro, que é “a forma da permutabilidade direta e geral ou a forma de equivalente universal” (Marx, 2023, p. 145). A expressão de valor de uma mercadoria qualquer por meio da mercadoria-dinheiro é a forma-preço. O dinheiro é a encarnação direta do valor de todas as mercadorias, é “produzido por elas no próprio processo de troca” (Marx, 2008, p. 77), e é, por isso, a expressão imediatamente dada do trabalho humano. Ou, para se ser ainda mais claro sobre a relação entre trabalho abstrato e o dinheiro, pode-se dizer o trabalho abstrato é “completamente indiferente a qualquer conteúdo particular, uma vez que em sua expressão autônoma, no *dinheiro*, [...] obtém uma expressão comum a todas as mercadorias e somente diferenciável pela quantidade” (Marx, 2022, p. 63).

Marx avança da forma de valor simples à forma-dinheiro tendo como referência a universalidade do trabalho humano indiferenciado. Por que, por exemplo, não se pode encerrar a análise no confronto de uma mercadoria com uma outra (forma de valor simples)? Porque o trabalho abstrato é universal, deve se aplicar a todo o mundo das mercadorias. Por que não se encerra a análise, por sua vez, no confronto de uma mercadoria com todas as outras (forma de valor total)? Porque o trabalho abstrato é uma substância única, que precisa, nesse sentido, de uma forma única de manifestação. Mas por que, então, não basta o confronto de todas as mercadorias com uma mercadoria excluída (forma de valor universal)? Porque a forma adequada de expressão do trabalho abstrato deve se fixar num corpo definitivamente, e confundir-se com ele. A forma-dinheiro cumpre todos os requisitos exigidos pela substância social do valor; o dinheiro é a existência material do trabalho abstrato. Hegel (1893, p. 28, tradução nossa), em um manuscrito de juventude citado por Arthur (2004), anteviu esse que é um grande resultado da obra marxiana, expressando-o de forma cristalina: “a universalidade

do trabalho ou a indiferença de todos os trabalhos, como um centro pelo qual se comparam e no qual podem se transformar imediatamente, posta como algo real, é o dinheiro”¹¹.

É notável que a forma-dinheiro não é nada mais que uma consequência necessária da forma de valor universal; que esta última é apenas a inversão da forma de valor total; e que esta última é apenas a extensão da forma de valor simples. Como, contudo, “a forma de valor simples da mercadoria é simultaneamente a forma-mercadoria simples do produto do trabalho” (Marx, 2023, p. 137-138), segue que “a forma-mercadoria simples é, desse modo, o germe da forma-dinheiro” (Marx, 2023, p. 146). O dinheiro em Marx não é, portanto, uma hipótese de pesquisa, uma conveniência social ou uma ideia brilhante que algum produtor algum dia concebeu, mas uma *necessidade* que parte da própria mercadoria. Como Marx buscou demonstrar com um árduo desenvolvimento dialético das categorias econômicas, o valor só pode se expressar no dinheiro, e um não existe sem o outro.

O desenvolvimento do produto do trabalho até o dinheiro pode ser resumido da seguinte forma:

o produto devém mercadoria; a mercadoria devém valor de troca; o valor de troca da mercadoria é sua qualidade imanente de dinheiro; essa sua qualidade de dinheiro se desprende dela como dinheiro, adquire uma existência social universal separada de todas as mercadorias particulares e de seu modo de existência natural; a relação do produto consigo mesmo como valor de troca devém sua relação com um dinheiro existente junto dele, ou de todos os produtos com um dinheiro existente fora de todos eles. Assim como a troca efetiva dos produtos gera seu valor de troca, seu valor de troca gera o dinheiro (Marx, 2011b, p. 96).

Isso sucede porque, numa sociedade produtora de mercadorias, pressupõe-se indivíduos separados uns dos outros para os quais subsiste, contudo, uma dependência multilateral fora de seu controle consciente. O valor é precisamente a expressão de relações sociais invisíveis para os produtores, relações que eliminam a organização deliberada dos produtores sobre a produção. O dinheiro, ao encarnar o valor, encarna na verdade a conexão social das pessoas: “o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de valores de troca, de dinheiro. Seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (Marx, 2011b, p. 105). Assim, o que é, antes de tudo, fruto das relações mútuas entre as pessoas, aparece diante delas como atributos autônomos de uma coisa. Essa é uma legítima *metafísica*, que se instaura objetivamente na sociedade a partir da produção de mercadorias.

¹¹ “Die Allgemeinheit der Arbeit oder die Indifferenz aller als ihre Mitte, an der sie sich vergleichen, und in die jedes Einzelne sich unmittelbar umwandeln könne, als ein Reelles gesetzt, ist das Geld”.

2.4 O CARÁTER FETICHISTA DA MERCADORIA E SEU SEGREDO

“Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, *plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos*” (Marx, 2023, p. 146, grifo nosso). A análise de Marx começa na constatação de que a mercadoria é, por um lado, valor de uso e, por outro, valor. Como valor de uso, a mercadoria é sobretudo algo imediato, visível, evidente; é apenas uma coisa criada pelos homens, a partir de matéria natural, para atender algumas de suas necessidades. Além disso, no que diz respeito ao conteúdo do valor, também não há nada de particular difícil compreensão. O trabalho abstrato é, no sentido fisiológico, evidente por si mesmo: todo trabalho tem em comum o fato de que é uma forma particular de “dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc” (Marx, 2023, p. 147). A duração desse dispêndio também foi um dado importante em todas as formas de sociedade. Enfim, é um fato inquestionável que os indivíduos sempre trabalharam, em alguma medida, em conjunto e que, portanto, o trabalho privado deve ser também trabalho social.

O mistério da forma-mercadoria do produto do trabalho não provém, assim sendo, daquilo que há de universal nessa forma social, mas no que lhe é historicamente específico, ou seja, no fato de que

a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho (Marx, 2023, p. 147).

Em outras palavras, as relações sociais de produção assumem, no modo de produção mercantil-capitalista, uma forma reificada e, por isso, alienam-se dos próprios produtores e parecem mover-se por si mesmas independentemente deles. Assim, Marx (2023, p. 147-148) define o caráter fetichista da mercadoria no fato de que a mercadoria

reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. [...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as

relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.

Nem todo produto do trabalho é, necessariamente, mercadoria. Para sê-lo, os diferentes trabalhos realizados pelos membros da sociedade devem ser trabalhos privados independentes uns dos outros, mas que preservam ainda uma conexão social. Os produtores não produzem diretamente para si mesmos, mas para que, por meio da troca, consigam os valores de uso de que necessitam; para lograr êxito, contudo, eles precisam atender, com seus produtos, necessidades sociais determinadas. Entretanto, não existe, na produção de mercadorias, uma organização consciente da produção, de modo que os diferentes trabalhos não sejam previamente distribuídos e seus produtos não sejam, portanto, imediatamente socializados. O trabalho social aparece apenas como um *resultado*, não como um *pressuposto*. O trabalho privado se torna social apenas mediante a troca dos produtos do trabalho e, com ela, mediante a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato. Ou seja,

os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem (Marx, 2023, p. 149).

As relações de produção aparecem necessariamente, portanto, como relações materiais, e os movimentos dos valores parecem completamente independentes das relações sociais. O valor aparece como lei natural dos produtos do trabalho. A produção domina os produtores.

Como se viu na seção sobre a forma de valor, no equivalente universal, ou na forma-dinheiro, uma coisa parece exercer tal papel como que por si mesma, independentemente da ação recíproca dos diversos produtores. Não apenas parece assim fazê-lo, como é de fato assim que procede. Como os produtores não controlam conscientemente a produção social geral, essa produção se regula de maneira autônoma ao encarnar-se no dinheiro. A sociedade se separa de si mesma e assume a forma de coisa,

apresentando-se, então, aos produtores, como poder alheio. Isso tudo significa simplesmente que

o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado (Marx, 2011b, p. 105).

Por isso, “o fenômeno do fetichismo da mercadoria relaciona-se estreitamente com a criação do dinheiro” (Rosdolsky, 2001, p. 115), uma relação com frequência ignorada pelos comentadores da obra marxiana.

É preciso afastar, desde logo, uma interpretação comum do fetichismo da mercadoria, a de que se trata de uma “falsa consciência” da realidade por parte dos produtores, ou um modo equivocado de ver a sociedade por parte de alguns economistas¹². Marx trata esse fenômeno como *objetivo* e independente da consciência que se tenha dele. Por exemplo, a descoberta de que a grandeza de valor de uma mercadoria é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la “elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada” (Marx, 2023, p. 150). Isso se dá porque, para os produtores, suas relações mútuas aparecem “*como aquilo que elas são*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (Marx, 2023, p. 148, grifo nosso). Enfim,

a descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho (Marx, 2023, p. 149).

¹² Assim procede, por exemplo, Mark Blaug (1985, p. 268), ao definir o fetichismo da mercadoria como “the tendency to reify commodities, to treat what are in fact social relations between men as if they were relations between things”. Sua interpretação é duplamente equivocada: primeiro, porque o que se reifica são as relações sociais entre pessoas, não as mercadorias (como se coisifica o que já é coisa?); segundo, porque o fetichismo não é uma tendência subjetiva de ver relações entre pessoas como relações entre coisas, mas o processo *objetivo* pelo qual as relações entre pessoas *de fato* se dão através de relações entre coisas.

O fetichismo da mercadoria é, portanto, um fato dado da realidade, não uma interpretação errônea sobre ela. Por isso, Marx (2008, p. 60) afirma que

o que caracteriza o trabalho que cria valor de troca é que as relações sociais das pessoas aparecem, por assim dizer, invertidas, como a relação social das coisas. Já que um valor de uso se relaciona com o outro como um valor de troca, o trabalho de uma pessoa relaciona-se com o de outra como com o trabalho igual e geral. Se é correto dizer, pois, que valor de troca é uma relação entre as pessoas, convém ajuntar uma relação oculta sob uma envoltura material.

Em conclusão, Rubin (1980, p. 19-20) nota que

Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas.

Outro aspecto frequentemente ignorado da teoria do fetiche da mercadoria é a profunda conexão existente entre ela e os objetivos socialistas de Marx. Algumas das poucas menções feitas ao socialismo em *O Capital* aparecem justamente na quarta seção do capítulo 1. Por exemplo: “a configuração do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado” (Marx, 2023, p. 154). Visto desse modo, o conceito de fetichismo da mercadoria torna-se particularmente esclarecedor. Marx buscava demonstrar que a produção de mercadorias exige, por um lado, o dinheiro e que, por isso, as relações sociais entre pessoas se reificam numa coisa; por outro, que essa coisa passa, então, a dominar a produção e atuar à revelia dos produtores. A produção de mercadorias não apenas torna impossível a organização consciente da produção, como chega até mesmo a pressupor a inexistência dessa organização. Em suma,

a própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de *valor de troca*, no *dinheiro*, e o fato de que só nessa forma *coisal* adquirem e comprovam seu *poder* social, demonstra duas coisas: 1) que os indivíduos produzem tão somente para a sociedade e na sociedade; 2) que sua produção não é *imediatamente* social, não é o resultado da associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção não está subsumida aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum. Logo, não pode haver nada mais falso e insípido do que pressupor, sobre a base do *valor de troca*, do *dinheiro*, o controle dos indivíduos reunidos sobre sua produção total [...]. A *troca privada* de todos os produtos do trabalho, das atividades e das capacidades está em contradição tanto com uma distribuição fundada na dominação e na subordinação [...] dos indivíduos entre si [...], como com a troca livre entre

indivíduos que são associados sobre a base da apropriação e do controle coletivos dos meios de produção (Marx, 2011b, p. 106-107).

É disso que se trata o fetichismo da mercadoria: não que os produtores e os economistas, em sua ignorância, não percebam que o valor é uma relação social, mas que *o valor de fato não se apresenta como relação social*. O valor, uma relação social, aparece necessariamente numa coisa, o dinheiro, pois sua substância, o trabalho abstrato, não pode ser apresentada diretamente na mercadoria. O trabalho privado deve ser transformado em social por meio da transformação do trabalho concreto em abstrato, o que se apresenta exteriormente como a contraposição entre mercadoria e dinheiro. A teoria marxiana do caráter fetichista da mercadoria é o ponto culminante de sua argumentação sobre o valor. É nela que se articulam todos os conceitos centrais debatidos ao longo do capítulo 1, em que as pretensões socialistas de Marx se fazem valer e, enfim, em que ficam evidentes as grandes diferenças de sua abordagem em comparação com as da Economia burguesa.

Quanto à teoria do valor-trabalho de Smith e Ricardo, a teoria do valor de Marx não poderia ser mais diferente. O primeiro ponto que torna isso particularmente claro é a teoria marxiana do duplo caráter do trabalho. Marx (2023, p. 154) afirma que

no que diz respeito ao valor em geral, em nenhum lugar a economia política clássica diferencia expressa e claramente o trabalho tal como ele se apresenta no valor e o mesmo trabalho tal como se apresenta no valor de uso de seu produto. De fato, ela estabelece a diferença ao considerar o trabalho ora quantitativa, ora qualitativamente. Mas não lhe ocorre que a diferença meramente quantitativa dos trabalhos pressupõe sua unidade ou igualdade qualitativa, portanto, sua redução a trabalho humano abstrato.

Além disso, Marx considerava a falta de uma conexão entre valor e dinheiro um grande defeito na teoria clássica do valor. Sua teoria da forma de valor ou do valor de troca representa um distanciamento absoluto da abordagem clássica, que via no valor apenas uma proporção quantitativa entre diferentes mercadorias. Mas Smith e Ricardo diferenciam, de uma forma ou de outra, o valor relativo do valor enquanto medido pelo tempo de trabalho. O problema é que, por um lado, nunca deixaram claro a existência autônoma do valor e, por outro, a necessidade de que o valor se expresse apenas mediante o valor de troca. Assim, Marx (2023, p. 155) diz que

uma das insuficiências fundamentais da economia política clássica está no fato de ela nunca ter conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor das mercadorias, a forma do valor que o converte precisamente em valor de troca. Justamente em seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, ela trata a forma de valor como algo totalmente indiferente ou exterior à natureza do próprio valor. A razão

disso não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve inteiramente sua atenção. Ela é mais profunda. A forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural e eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade não só da forma de valor, como também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc.

Por fim, o ponto mais importante que Marx crítica nos clássicos é, sem dúvida alguma, a eternização das categorias econômicas da sociedade burguesa. Como Smith e Ricardo viam mercadoria, valor, dinheiro, capital etc como necessidades naturais das sociedades humanas, e não como categorias historicamente específicas do modo de produção capitalista, jamais chegaram a se perguntar por que essas formas sociais existem, o que provoca sua gênese, quais condições as tornam necessárias. Assim,

é verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e, portanto, porque o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? *Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção*, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo (Marx, 2023, p. 154-156, grifo nosso).

Dessa forma, é insustentável a tese de alguns manuais, apresentada no início desse capítulo, de que as teorias do valor de Marx e Ricardo se confundem, ou ainda que Marx apenas aceitou a teoria do valor-trabalho por conveniência, para fundamentar sua teoria da exploração¹³. A teoria do valor de Marx é a base de sua teoria histórico-social das relações de produção mercantil-capitalistas. A teoria do valor de Marx é, dessa forma, antes de tudo, uma teoria sociológica com consideráveis alusões filosóficas. Nada disso está presente nos economistas políticos anteriores a Marx - e ainda menos nos posteriores.

Enfim, cabe aqui um breve resumo do conteúdo debatido no capítulo 1 d’*O Capital*. A mercadoria é, ao mesmo tempo, valor de uso e valor. O valor é uma abstração do valor de uso, o que faz com que o trabalho se desdobre em trabalho que põe valor de uso, trabalho útil, e

¹³ Também não pode ser aceita a interpretação de Schumpeter (1997, p. 28), para quem os argumentos de Marx são idênticos aos de Ricardo, exceto que apresentados sob uma forma “less polite, more prolix, and more ‘philosophical’ in the worst sense of this word”. O que o autor denomina sob o rótulo “filosófico no pior sentido desse termo” é precisamente o que torna Marx um autor original: o duplo caráter do trabalho, a forma de valor e o caráter fetichista da mercadoria. Como demonstrado, a teoria da medida do valor pelo tempo de trabalho é apenas uma parte, relativamente subordinada, da teoria marxista do valor como um todo.

trabalho que põe valor, trabalho abstrato. O trabalho abstrato é uma forma historicamente específica do trabalho social, assumida apenas na produção de mercadorias. Como tal, ele não pode se apresentar diretamente na mercadoria, mas exige uma mediação, que ocorre na troca. Na relação de troca de duas mercadorias, uma mercadoria tem seu valor expresso enquanto a outra expressa o valor da primeira. Quando várias mercadorias se confrontam multilateralmente na sociedade, cada mercadoria se confronta com todas as demais, o que implica que todas as mercadorias se confrontam com uma mesma mercadoria, o equivalente universal. Tão logo, por meio do hábito social, uma mercadoria se cristalice nesta posição, surge o dinheiro. O dinheiro é a encarnação imediata do valor, trabalho humano abstrato e, portanto, das relações sociais de produção. As relações mútuas entre os produtores se dão, assim, na verdade, como relações entre coisas e, por isso, são as coisas que parecem comandar por si mesmas a produção, e não as pessoas que as produzem.

Apenas se a produção for conscientemente planejada pelos próprios produtores, o enigma da mercadoria pode desaparecer - mas, com isso, desaparece a própria forma-mercadoria, bem como suas formas correspondentes, como o dinheiro e o capital. A teoria do valor de Marx une, portanto, todas as suas grandes influências: é o encontro da dialética hegeliana, do conceito de alienação de Feuerbach, da Economia Política inglesa e do socialismo revolucionário.

2.5 OS RENDIMENTOS E SUAS FONTES

Até aqui, esteve-se focando a atenção no primeiro capítulo d'*O Capital*, em que a teoria do valor de Marx é apresentada em suas linhas gerais. Com isso, já foram encontradas grandes evidências de um conteúdo metafísico na exposição marxiana, que nada mais é que o reflexo da metafísica real da sociedade burguesa. O que não se demonstrou, contudo, de maneira alguma, é que todo *O Capital* é, essencialmente, uma comprovação do caráter metafísico do modo de produção capitalista. É evidente que uma investigação aprofundada de todas as categorias econômicas marxianas foge completamente do escopo deste trabalho. Mas, se a afirmação de Lenin, apresentada no começo deste capítulo, estiver correta, é conveniente ao menos tangenciar as reflexões mais concretas de Marx. Felizmente, o próprio Marx redigiu um sucinto resumo dos aspectos centrais de sua obra, destacando o caráter reificado e místico da economia moderna. Esse resumo apareceu na forma da última seção do Livro 3 d'*O Capital*, que trata do rendimento e suas fontes.

O valor total produzido, por exemplo, dentro de um país durante um ano, pode, em linhas gerais, ser dividido em três partes: o lucro - e/ou juros - do capital, a renda da terra e o salário do trabalho. A primeira parte é apropriada pelos capitalistas, a segunda pelos proprietários fundiários e a terceira pelos trabalhadores assalariados. Capital, terra e trabalho aparecem, para essas pessoas, como a *fonte* de seus rendimentos; é o que Marx chamou de fórmula trinitária: capital-lucro ou juros, terra-renda, trabalho-salário, Mas o fenômeno em tela não apenas aparece assim como, em certo sentido, assim é de fato. Apenas mediante a posse de um dos fatores de produção - como convencionou-se chamar os meios de produção produzidos, a terra e o trabalho na ciência econômica atual - é que os agentes da produção podem se apropriar de uma parte do valor socialmente produzido. Não se pode, entretanto, concluir daí que o valor *provém* dos fatores de produção, pois estes é que “são todos integrantes da mesma esfera, a do valor” (Marx, 2017, p. 886), e o valor não é mais que uma relação de produção determinada; o valor não provém de coisas, mas da sociedade sob uma forma historicamente específica de produção.

Apesar disso, na análise da mercadoria, Marx deixou claro que o valor não é apenas uma relação social, mas uma relação social que se realiza necessariamente por meio de coisas e que, por isso mesmo, se encarna nas coisas e parece ser-lhes um atributo inerente e natural. O mesmo procede com todas as categorias da Economia Política. Lucro e renda da terra são simplesmente frações do mais-valor extraído do trabalho; encarnam-se, não obstante, nas coisas mediante às quais se lhes obtém, ou seja, nos meios de produção e na terra. É preciso dar um salto de raciocínio para que os meios de produção produzidos sejam, por si mesmos, “capital” e a terra, “propriedade fundiária”. Meios de produção produzidos e terra sempre existiram, seja qual for o modo de produção, mas somente em um deles se tornaram, de fato, capital e propriedade fundiária. No entanto, como as relações de produção capitalistas se encarnam nos elementos materiais pelos quais se realizam, aos meios de produção produzidos e à terra parecem corresponder, inerentemente, o capital e a propriedade fundiárias. As relações sociais se confundem com as coisas.

O mesmo vale dizer sobre o trabalho. É falso que o trabalho seja a fonte do salário; o salário é pago pela força de trabalho e é, por isso, o preço da força de trabalho. O trabalho vivo que se realiza num produto não é, portanto, remunerado no salário. Além disso, o “trabalho” aqui considerado é o trabalho concreto, uma forma de atividade útil determinada orientada a um fim. O trabalho concreto não é, por sua vez, a fonte do valor, pois é, ele mesmo, tanto quanto os meios de produção produzidos e a terra, um fator de produção universal das sociedades humanas. Não se pode dizer, desse modo, que o trabalho é, visto

como trabalho útil, fonte dos salários que são pagos ao trabalhador que o realiza, ou mesmo fonte do valor total da sociedade. Trabalho que produz valor é trabalho abstrato, trabalho que existe unicamente no modo de produção capitalista e que não existe enquanto tal no trabalho útil. Mais uma vez, o trabalho, tomado como fator de produção, ou seja, como uma coisa, é confundido com uma relação social realizada por meio dele. Se, portanto, as relações sociais estão encarnadas nos fatores de produção, as pessoas não parecem mais que personificações dos fatores de produção: o capitalista é o capital personificado, o proprietário fundiário é a propriedade fundiária personificada e o trabalhador é o trabalho assalariado encarnado.

Percebe-se, desde logo, a semelhança do raciocínio acima apresentado com a teoria do fetichismo da mercadoria. Na mercadoria, o valor, uma relação social, aparece como uma propriedade natural dos valores de uso enquanto tais; as pessoas se portam, assim, diante das mercadorias, não como seus produtores, mas como seus produtos, e agem, correspondentemente, conforme as deliberações do mundo autonomizado das mercadorias. A reificação das relações sociais implica a personificação das coisas nas pessoas. O mesmo procede com as categorias mais desenvolvidas do modo de produção capitalista. Capital, propriedade fundiária e trabalho assalariado parecem confundir-se com as figuras materiais que encarnam, com os meios de produção produzidos, a terra e o trabalho:

em capital-lucro, ou, melhor ainda, capital-juros, terra-renda fundiária, trabalho-salário – essa trindade econômica que conecta os componentes do valor e da riqueza em geral com suas fontes –, está consumada a mistificação do modo de produção capitalista, a reificação das relações sociais, o amálgama imediato das relações materiais de produção com sua determinação histórico-social: o mundo encantado, distorcido e de ponta-cabeça, em que *monsieur Le Capital* e *madame La Terre* vagueiam suas fantasmagorias como caracteres sociais e, ao mesmo tempo, como meras coisas (Marx, 2017, p. 892).

Ao mesmo tempo, as pessoas agem conforme lhes exigem as coisas sensíveis-suprassensíveis que aparecem diante delas: são como espectros que atormentam os produtores e os obrigam a determinadas relações. Os movimentos do mercado, as variações dos preços, os ciclos industriais e as crises confrontam-se com os produtores, portanto, “como leis naturais todo-poderosas, que os dominam contra a sua vontade e se impõem a eles como uma necessidade natural, cega” (Marx, 2017, p. 893).

O caráter místico e metafísico da mercadoria, identificado por Marx no Livro 1 d’*O Capital* não é, então, jamais superado com o surgimento de categorias menos abstratas, mas preservado até o fim e, diga-se de passagem, elevado à sua máxima potência conforme a investigação avança. Assim,

em nosso exame das categorias mais simples do modo de produção capitalista, e mesmo da produção de mercadorias, ao investigarmos a mercadoria e o dinheiro, já destacamos o caráter mistificador que faz com que as relações sociais, às quais os elementos materiais da riqueza servem como portadores na produção, sejam transformadas em atributos dessas próprias coisas (mercadorias) e, ainda mais explicitamente, a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro). Todas as formas sociais, na medida em que conduzem à produção de mercadorias e à circulação de dinheiro, tomam parte nessa distorção. Mas no modo de produção capitalista e no caso do capital, que é sua categoria dominante, sua relação de produção determinante, esse mundo encantado e distorcido se desenvolve com força ainda maior (Marx, 2017, p. 889).

Nada disso é uma necessidade da produção enquanto tal. A metafísica real existente no modo de produção capitalista é-lhe inteiramente peculiar, e ocorre apenas porque é nesse modo de produção que a produção de mercadorias se generaliza e se torna a forma normal dos produtos do trabalho. O que caracteriza a mercadoria se expande assim, por todas as categorias econômicas: o fato de que a produção não é consciente e deliberadamente organizada pelos produtores e que essa organização só pode se impor como lei natural alheia aos produtores individuais. Em outras palavras,

na mercadoria, e mais ainda na mercadoria como produto do capital, já está incluído aquilo que caracteriza todo o modo de produção capitalista: a reificação das determinações sociais da produção e a subjetivação das bases materiais da produção (Marx, 2017, p. 942).

As categorias que se seguem à mercadoria, na exposição de Marx, não são, desse modo, mais que desenvolvimentos dialéticos necessários da mercadoria e, por isso, de uma sociedade em que a produção se volta contra os produtores. Quanto mais concreta é a análise marxiana, quanto mais próxima da superfície da sociedade, mais reificadas são as categorias, mais obscurantistas e enigmáticas elas se tornam; cada vez mais as relações apenas sociais entre os homens se apresentam como relações entre coisas e, portanto, cada vez mais os homens se tornam meras personificações das categorias econômicas. A exposição dialética d'*O Capital* é a reconstrução teórica do processo pelo qual, no modo de produção capitalista, as coisas tomam posse das pessoas - e isso é uma legítima metafísica. Investigar esse caráter metafísico da produção mercantil é justamente a intenção do capítulo seguinte.

3 UMA TEORIA METAFÍSICA DO VALOR?

Na exposição do capítulo anterior, que pretendeu descrever em detalhes o estudo dialético de Marx sobre a mercadoria, revelou-se como o valor é expressão da inversão real engendrada no modo de produção capitalista. Nesse modo de produção, as relações sociais entre os produtores se realizam sempre mediadas por coisas. Por isso, as coisas parecem encarnar, como que por si mesmas, as relações sociais de produção, as categorias econômicas. Aquilo que é apenas o metabolismo social dos homens aparece, então, diante deles, como poder natural, externo, alheio, reificado, de modo que os produtores sejam dominados pelos seus produtos. Esse fenômeno, inerente à forma do produto do trabalho na sociedade burguesa, é ulteriormente refletido na consciência teórica: o mundo das mercadorias é um mundo invertido e, portanto, as ideologias por ele gestadas também o serão. Metafísica, religião, direito, moral e Economia Política produzem conceitos abstratos a partir da realidade, mas tratam a realidade como se fossem os conceitos que a regessem. Nessas formas de consciência, abstrações pairam sobre a materialidade e parecem dominá-la, mas apenas porque na reprodução da vida social isso realmente acontece: o dinheiro, a abstração *par excellence* de tudo o que há de concreto, domina a produção.

Isso significa que a Metafísica, muito embora seja uma consciência invertida do mundo, é uma forma de pensamento completamente válida para as relações mercantis. Em outras palavras, do ponto de vista da teoria do valor de Marx, a mercadoria é objetiva e imanentemente dotada de uma metafísica, pois nela o valor, uma fantasmagoria abstrata, se eleva acima da sociedade que o produziu e a domina. O caráter fetichista da mercadoria, o caráter estranhado e alienado da mercadoria, é, nesse sentido, igualmente, seu caráter metafísico e teológico. Mas mercadoria, valor e dinheiro são substancialmente necessários uns aos outros, de maneira que o dinheiro, que não é mais que o valor encarnado, devém “o senhor e deus no mundo das mercadorias” (Marx, 2011b, p. 165). A riqueza da argumentação filosófica de Marx consiste nisso: a superação da metafísica, a consciência invertida da realidade, exige a superação de uma realidade invertida. A crítica da metafísica não é teórica, mas prática e revolucionária, pois só se realiza por via da transformação do modo de produção capitalista e da destruição da forma-mercadoria dos produtos do trabalho.

A teoria marxista é, em última instância, uma teoria radicalmente antropocêntrica: “ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 2010a, p. 151). Contra toda espécie de determinismo, Marx sustenta sempre que o homem faz sua própria história, muito embora constrangido por heranças históricas das gerações

passadas, por relações de produção que existem independentemente dele. A dificuldade de compreensão da teoria marxista do valor reside no fato de que os produtores parecem perder toda a autonomia, suas ações parecem determinadas por um poder natural que lhes é externo. Como é possível, então, compatibilizar o materialismo de Marx, segundo o qual os homens possuem agência sobre si mesmos, com a aparente metafísica de sua teoria econômica? Como a liberdade e a atividade criadora humanas, sempre defendidas por Marx, podem se harmonizar com afirmações como “as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e [...] as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes dessas relações” (Marx, 2023, p. 160)?

Pretende-se, no decorrer do presente capítulo, responder essas questões. O objetivo geral será apresentar a interpretação radical de que, em Marx, a mercadoria é uma coisa metafísica, o que faria da sua teoria do valor uma teoria metafísica do valor - mas que isso não é mais que reflexo da metafísica real existente na sociedade de hoje. No subcapítulo 3.1, serão sintetizados os principais argumentos de Marx investigados nos capítulos anteriores, aprofundando-se, dessa vez, nos críticos que o acusaram de filósofo especulativo e metafísico. No subcapítulo 3.2, será apresentada a visão do teólogo argentino Enrique Dussel, que trabalha uma forma específica de metafísica, a religião. No subcapítulo 3.3, o ponto de vista de Jacques Derrida e Christopher Arthur será exposto, um ponto de vista mais fundamentado na argumentação dialética de Marx. No subcapítulo 3.4, trabalhar-se-á com a discussão de Jadir Antunes, que aponta vários paralelos entre as terminologias marxianas e as do campo filosófico da Metafísica. Por fim, o subcapítulo 3.5 pretende alcançar um consenso sintético entre as várias concepções estudadas.

3.1 A METAFÍSICA DO VALOR

Marx começou sua intervenção teórica na década de 1840, na condição de filósofo feuerbacho-hegeliano, mas já com intenções novas. A partir do conceito de alienação, procurava desde cedo revelar que a religião, como um mundo ideal invertido em que o homem aparece como criatura da sua criação, não é autônoma em relação à sociedade. Se a religião é um mundo invertido, é porque a sociedade em que é gestada é ela mesma uma sociedade invertida. Nesse sentido, Marx começou sua trajetória intelectual investigando a política e o Estado. Notou logo que seus colegas de escola filosófica estavam ainda profundamente cercados pelo antigo idealismo, que faz das ideias o centro, e do mundo o resíduo das ideias. Até 1846, portanto, dedicou-se publicamente à crítica aos jovens

hegelianos. Enquanto isso, longe dos holofotes, desenvolvia silenciosamente uma concepção histórica verdadeiramente revolucionária: o materialismo.

Com a ajuda de Engels, Marx reconheceu que, antes de teorizar e idealizar, o homem precisa comer e beber. Assim, as ideias que os homens produzem sobre si e sobre o mundo exterior são, desde o princípio, condicionadas pela produção e reprodução da vida biológica. Mas a produção da vida biológica é, ao mesmo tempo, produção da vida social, pois engendra a todo momento um determinado conjunto de relações sociais entre produtores - ou seja, “a produção do singular isolado fora da sociedade [...] é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros” (Marx, 2011b, p. 40). O caráter dessas relações e das forças produtivas com que lidam é o fundamento que determina os limites das ideias. A consciência é, desse ponto de vista, indissociável da vida prática cotidiana.

Ao mesmo tempo, não se pode falar de produção em geral, mas de produção em determinada forma sócio-histórica. A forma como a produção hoje é organizada é historicamente determinada, específica. O papel da teoria social é desvelar o funcionamento *dessa* sociedade em particular, desvelar as leis que a tornam sociedade *sui generis*. Em outras palavras, a ciência econômica, esteja ela ciente disso ou não, tem como pressuposto o modo de produção capitalista, que é o modo de produção contemporaneamente vigente. No entanto, Marx não foi *economista* propriamente dito, foi na verdade *crítico* da Economia. Sua intenção era contribuir para o reconhecimento das possibilidades de superação da matéria-prima dessa ciência: o capitalismo. Com isso, sua intenção era, indiretamente, superar a própria ciência econômica. Como nota Luxemburgo (2013), é apenas porque a produção hodierna é anárquica, aparecendo para os produtores como um mistério, que uma ciência que a estude se torna necessária - o que explica também porque essa ciência nasceu ao mesmo tempo que a produção capitalista. Marx visa enfrentar essa anarquia e, portanto, justamente a necessidade de uma ciência que explique aos produtores o seu produto.

Nesse contexto, Marx precisou lidar com as mesmas categorias sobre as quais se debruçaram os economistas políticos até então: mercadoria, valor, dinheiro, capital, salário, lucro, renda da terra e assim por diante. Mas, diferentemente dos seus antecessores, demonstrou, por um lado, que cada uma dessas categorias se desenvolve organicamente a partir da forma-mercadoria e, por outro lado, que a forma-mercadoria é uma forma social alienada da relação entre produtores, forma esta que é historicamente determinada e, por isso, transitória. Por trás de cada categoria econômica, Marx encontrou o homem, mas o homem

que ainda não é senhor de seu próprio produto¹⁴; isso acontece porque “as categorias básicas da Economia Política expressam [...] vários tipos de relações de produção que assumem a forma de coisas” (Rubin, 1980, p. 48), de modo que as coisas pareçam ser, por si mesmas, as geradoras das relações de produção que encarnam.

No entanto, por que, no modo de produção capitalista, as relações sociais precisam se encarnar em coisas? Porque elas são relações indiretas, mediadas, que aparecem apenas como resultado e não como pressuposto. O produto do trabalho só adquire um caráter social, só se insere no circuito geral da produção social, na medida em que é trocado por outros produtos. Como o trabalho privado não é imediatamente social, sua existência social não se realiza por si mesma; é necessária uma mediação, a troca. Contudo, no momento em que uma mercadoria é trocada, o trabalho que a produziu, que é um trabalho concreto de tipo específico, se declara equivalente ao trabalho que produziu a mercadoria pela qual se está trocando. Para que o trabalho privado se torne trabalho social, portanto, o trabalho concreto precisa ser negado enquanto tal, transformado em trabalho vazio de conteúdo qualitativo, trabalho abstrato. No ato da troca, a mercadoria aparece apenas como produto do trabalho abstrato e é, por isso, valor. Essa transubstanciação não se dá, entretanto, porque os produtores assim pretendem, mas pelas suas costas, à sua revelia. Trabalho abstrato é trabalho alienado, a forma do trabalho alienado sob relações mercantis.

O produto do trabalho não pode comportar em seu corpo, ao mesmo tempo, um conteúdo material particular e a negação desse conteúdo. A única maneira pela qual a mercadoria pode ser valor de uso e valor é pela exteriorização dessa contradição interna; o valor de uso tem de ser negado não pelo valor imanente da mercadoria, mas por um valor vindo de fora, uma materialidade que, sendo distinta da mercadoria, seja ela mesma uma materialidade abstrata. Esse é o papel do dinheiro, a encarnação visível do trabalho abstrato. A contradição entre valor de uso e valor se externaliza sob a forma da contradição entre mercadoria e dinheiro. O dinheiro se torna, assim, uma verdadeira divindade, que reflete o poder criativo, a auto-atividade dos produtores, como um poder alheio, estranho. O dinheiro age por si mesmo, autônomo com relação aos produtores que de fato o criaram.

O resumo acima demonstra como a linguagem marxiana não deixa margem à dúvida: mercadoria, valor e dinheiro *são entidades metafísicas*, no sentido literal de que encarnam abstrações que dominam a realidade, assim como na Metafísica filosófica princípios abstratos

¹⁴ Nisso, há um paralelo com a crítica feuerbachiana da religião: “este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (Marx, 2010a, p. 151).

explicam o funcionamento da natureza. A inversão do mundo pela Metafísica não é, portanto, inversão propriamente dita; se o mundo de hoje é um mundo objetivamente metafísico, a Metafísica filosófica só pode ser refutada por uma ação prática, pela superação revolucionária do modo de produção capitalista. Vê-se como não é difícil, dessas reflexões, concluir que Marx era um metafísico, que o conceito de “valor” é metafísico e que *O Capital* é uma obra de Filosofia, não de Economia, sem qualquer contribuição para o desenvolvimento de uma ciência positiva. Alguns críticos pretenderam enfrentar a teoria marxista do valor exatamente com base nessas constatações.

O austríaco Eugen von Bohm-Bawerk (1851-1914) foi um dos mais célebres críticos da teoria marxista do valor. Tamanha é a influência dos argumentos do economista em sua crítica contra Marx, que pode-se até mesmo dizer “que nenhuma crítica posterior foi formulada sem repeti-los” (Rubin, 1980, p. 76). O autor, discípulo de Carl Menger (1840-1921), foi um dos primeiros que sustentou de forma rigorosa a teoria do valor baseada na utilidade marginal. Mais especificamente, seu foco estava em construir uma teoria do capital coerente com essa nova concepção. Para tanto, sentiu-se constrangido a responder uma teoria que vinha ganhando tração em fins do século XIX, a teoria do mais-valor de Marx. Tanto no seu *Capital e Juros* (Bohm-Bawerk, 1890), de 1884, quanto na sua *Teoria Positiva do Capital* (Bohm-Bawerk, 1988), de 1889, já faz algumas considerações críticas sobre os pontos de vista marxianos. No entanto, sua crítica mais ampla e completa veio à luz apenas em 1896, após a publicação do Livro 3 de *O Capital*, sob o título *Karl Marx and the Close of His System* (Bohm-Bawerk, 1949).

Para o austríaco, a base de todo o sistema marxiano é a teoria do valor ou, mais claramente, a tese de que o valor de uma mercadoria é igual à quantidade de trabalho nela encerrado. Bohm-Bawerk (1949, p. 66) nota que “os valores de troca, isto é, os preços das mercadorias, bem como as quantidades de trabalho necessárias para sua reprodução, são quantidades reais, externas, que no geral podem ser determinadas empiricamente”. Nesse sentido, há duas maneiras razoáveis de demonstrar a asserção inicial: uma diretamente empírica, e outra psicológica. Na última forma, em especial, aplica-se uma combinação dos métodos indutivo e dedutivo a fim de explicar como as motivações individuais levam à formação das leis econômicas. Marx, contudo, não se apoia nem em uma nem em outra forma de exposição, mas sim no “the method of a purely logical proof, a dialectic deduction from the very nature of exchange” (Bohm-Bawerk, 1949, p. 68).

Na dialética marxiana da mercadoria, o ponto de partida é a concepção de que, na troca de mercadorias, estabelece-se entre os produtos uma “igualdade” ou “equivalência”, de

modo que a explicação do valor só pode subsistir em uma terceira substância à qual todas as mercadorias precisam ser reduzidas. Para Bohm-Bawerk, a fonte de Marx para essa conclusão é Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.). De fato, Marx (2023, p. 135) se refere ao filósofo grego como o “grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma de valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza”. Bohm-Bawerk (1949, p. 68-69, grifo nosso) classifica como “antiquada” e “irrealista” tal visão, concordando que “the old scholastico-theological theory of ‘equivalence’ in the commodities to be exchanged is untenable”.

Aceitando-se, contudo, essa tese basilar, deve-se procurar essa “substância comum” que permite a equivalência das mercadorias na troca. Como visto, Marx a encontra no trabalho humano abstrato. Bohm-Bawerk argumenta, entretanto, que essa conclusão não flui logicamente dos pressupostos teóricos da economia real. Em primeiro lugar, Marx precisou restringir sua análise aos *produtos do trabalho*, excluindo os bens encontrados diretamente na natureza, o que, do ponto de vista do austríaco, não é jamais justificado. Em segundo lugar, nem mesmo no caso dos produtos do trabalho, apenas o trabalho é propriedade comum dos bens: a escassez também o é. Por fim, da mesma maneira como Marx deriva o trabalho abstrato, poderia ter derivado um “valor de uso abstrato”, pois se os trabalhos de diferentes tipos podem ser reduzidos a um denominador comum, nada impede que o valor de uso enquanto tal também pudesse sê-lo.

Para Bohm-Bawerk, portanto, Marx não conseguiu demonstrar, de maneira alguma, que a substância do valor é trabalho humano. Valendo-se da autoridade de Smith e Ricardo, Marx admite como verdadeira essa tese independentemente de qualquer demonstração. O objetivo real de Marx não era, nesse sentido, na sua exposição da mercadoria, provar o valor-trabalho, mas propor uma exposição meramente formal para um problema empírico. Nas palavras de Bohm-Bawerk (1949, p. 79, grifo nosso), não podendo ter se valido de uma demonstração empírica ou psicológica, o que refutaria sua ideia pré-concebida de que o valor é medido pelo trabalho, Marx

turned to dialectical speculation, which was, moreover, in keeping with the bent of his mind. And here it was a question of using any means at hand. He knew the result that he wished to obtain, and must obtain, and so he twisted and manipulated the long-suffering ideas and logical premises with admirable skill and subtlety until they actually yielded the desired result in a seemingly respectable syllogistic form.

Em suma, Marx lançou mão de um método metafísico de exposição, herdado de Aristóteles, Hegel, Smith e Ricardo, sem o qual a falta de empiricidade das suas conclusões

ficaria evidente. Os mecanismos de retórica *ad hoc* produzidos por Marx mascaram a grande fraqueza teórica das suas formulações.

A crítica de Bohm-Bawerk representa um desafio profundo aos sucessores de Marx. Na presente monografia, entretanto, não cabe buscar responder seus pontos. O essencial neste trabalho consiste na original intuição do austríaco, ao caracterizar a exposição marxiana como “irrealista”, “escolástico-teológica” e “especulativa”, isto é, metafísica (termo que Bohm-Bawerk não mobiliza explicitamente, mas que pode ser deduzido da sua argumentação). O ponto a que pretende-se chegar neste estudo é precisamente este: aceitando-se que Marx expõe seu objeto metafisicamente, seria tal metafísica atribuível à própria realidade? Pois se a realidade do modo de produção capitalista, que é o objeto de Marx, é, ela mesma, uma realidade “escolástico-teológica”, então a exposição marxiana não poderia ter sido diferente do que foi. Nesse caso, a crítica bohm-bawerkiana falharia por um empirismo metodológico que não se sustenta.

Bohm-Bawerk foi talvez o mais famoso pensador a questionar a dialética expositiva de Marx, mas certamente não foi o único. Uma outra autora - diga-se de passagem, essencialmente diferente do austríaco - propôs uma tese parecida: a de que o valor é um conceito metafísico que deve ser abandonado pela ciência positiva. Esta foi Joan Robinson (1903-1982). Keynesiana de esquerda, a economista era crítica radical da economia neoclássica, o que não a impediu de modo algum de ser, também, crítica voraz de Marx. Famosamente, a pensadora via Marx como um ricardiano, questionando seu método dialético da seguinte maneira: “what business has Hegel putting his nose in between me and Ricardo?” (Robinson, 1981, p. 169). Assim sendo, o que a fez ver com suspeita a dialética e as categorias marxianas?

Em seu *Essay on Marxian Economics*, publicado pela primeira vez em 1942, Robinson (1966) busca, de certa maneira, um duplo movimento: primeiro, demonstrar aos economistas ortodoxos de sua época a contribuição de Marx à ciência econômica; segundo, demonstrar aos marxistas a contribuição que a Economia acadêmica oferece ao marxismo. Para isso, a autora precisou, ao mesmo tempo, tanto corroborar quanto refutar Marx. Mesmo quando rejeita algumas das conclusões mais importantes do alemão, a economista procurou sustentar que até as ideias mais equivocadas possuem algum valor. Nesse sentido, afirma o que segue: “the concept of value seems to me to be a remarkable example of how a metaphysical notion can inspire original thought, though in itself it is quite devoid of operational meaning” (Robinson, 1966, p. xi, grifo nosso).

Contudo, para a autora, não apenas o conceito de valor é, em si, metafísico, como também o método marxiano de exposição. Na verdade, justamente a inclinação hegeliana das formulações de Marx é que o fizeram ser mal recebido nos meios acadêmicos, pois

the academics did not even pretend to understand Marx. It seemed to me that, apart from prejudice, a barrier was created for them by his nineteenth-century metaphysical habits of thought, which are alien to a generation brought up to inquire into the meaning of meaning. I therefore tried to translate Marx's concepts into language that an academic could understand. This puzzled and angered the professed Marxists, to whom the metaphysic is precious for its own sake (Robinson, 1966, p. vii).

Para a autora, Marx elevou ao *status* de dogma a concepção de que preços relativos e valores têm de ser diretamente proporcionais, pois jamais chegou a demonstrar a validade desse raciocínio. Robinson ecoa, nesse ponto, Bohm-Bawerk, ao constatar a falta de empiria - e, assim, a metafísica - da teoria marxista do valor. Robinson (1966, p. 17) é, contudo, consideravelmente mais generosa que o austríaco, afirmando que

according to Marx's own argument, the labour theory of value fails to provide a theory of prices. He used it nevertheless to express certain ideas about the nature of the capitalist system, and the importance of these ideas in no way depends upon the particular terminology in which he chose to set them forth.

Nesse sentido, Robinson aceita a premissa, enunciada por Bohm-Bawerk, de que Marx possui uma exposição especulativa e teológica¹⁵. No entanto, a autora não rejeita a cientificidade das conclusões marxianas obtidas por esse método, admitindo que mesmo o conceito filosófico de valor foi capaz de gerar explicações válidas para alguns elementos da realidade.

Neste subcapítulo, explorou-se a argumentação de dois notáveis críticos de Marx e do marxismo: Bohm-Bawerk e Joan Robinson. Ambos parecem concordar com algo: que a teoria marxista do valor é filosófica, especulativa e metafísica, situando-se fora do terreno empírico. O austríaco, *com base* nesse obscurantismo, rejeita todas as conclusões de Marx, ao passo que a inglesa, *apesar* desse obscurantismo, aceita algumas dessas conclusões. Uma maneira de tentar refutar esse argumento é negando-o por completo, buscando tratar a exposição de Marx como empirista, positiva e não filosófica. Outra maneira, diametralmente oposta, é, paradoxalmente, aceitar a tese básica de uma teoria metafísica do valor em Marx. Mas, ao invés de, com isso, rejeitar a obra marxiana, pode-se buscar demonstrar que *a própria realidade é metafísica*. Se esse for o caso, a exposição especulativa de Marx não só é possível,

¹⁵ Nesse ponto, a autora está em desacordo com Schumpeter. Para a inglesa, o método de exposição e mesmo as categorias de análise empregadas por Marx são metafísicas em essência. Para o austríaco, ao contrário, “nowhere did he betray positive science to metaphysics” (Schumpeter, 1997, p. 10).

como necessária, e os críticos mencionados, embora corretos em suas formulações fundamentais, estariam equivocados em negar cientificidade ao marxismo.

A ambiciosa tentativa de reivindicar uma teoria metafísica e teológica do valor já aconteceu. Mais ainda: múltiplos autores já a fizeram. É o caso de Enrique Dussel, teólogo argentino; Jacques Derrida, filósofo francês; Christopher Arthur, filósofo inglês; e Jadir Antunes, economista e filósofo brasileiro. Cada um desses autores contribuiu, à sua própria maneira, à tese de que o valor é *realmente*, e não *idealmente*, metafísico, teológico e fantasmagórico. Todos eles se baseiam numa análise minuciosa dos textos de Marx. Cabe, assim, nos subcapítulos seguintes, explorar a argumentação desses pensadores. Ao fim, propor-se-á uma síntese entre as concepções diversas, que preserve a tese comum de que, em Marx - e na materialidade concreta da sociedade atual -, a mercadoria e o dinheiro atuam como entidades metafísicas reais. Nesse sentido, Marx seria um crítico da metafísica, não da metafísica filosófica, mas da real, todos os dias confirmada nas relações de troca.

3.2 DUSSEL: O DINHEIRO COMO ANTICRISTO

Enrique Dussel (1934-2023), argentino, foi um filósofo e teólogo da libertação. Publicou, ao todo, quatro obras completas em que buscou reinterpretar a obra de Marx, rejeitando a maior parte dos pontos de vista consolidados no marxismo (Dussel, 1988, 1990, 1993, 2010). Na presente monografia, a atenção estará voltada para o último dos volumes publicados pelo argentino, *Las Metáforas Teológicas de Marx*, de 1993. A tese essencial do estudo é a seguinte: Marx desenvolve, em paralelo ao seu discurso filosófico-econômico, uma teologia metafórica, implícita e negativa, em que as categorias econômicas aparecem como divindades e ídolos reais; essa teologia marxiana, embora escondida, possui uma coesão interna que abre um novo horizonte para a apreensão do mundo moderno. Para sustentar essa hipótese, Dussel explora diversas referências bíblicas presentes nos textos de Marx.

Cabe ressaltar que, do ponto de vista do autor, *metáfora* não possui um sentido meramente literário, pois, em Marx, a metáfora “‘construye’, paralelamente al discurso científico, otro discurso, un ‘discurso teológico’” (Dussel, 1993, p. 152). Assim sendo, as metáforas bíblicas e teológicas de Marx cumprem um papel fundamental na emissão da mensagem principal do texto: o fato de que, no modo de produção capitalista, as coisas encarnam um poder alheio, estranho e incontrolável, ou seja, por assim dizer, um poder divino. Portanto,

el lenguaje puramente económico es denotativo; el metafórico es connotativo de una nueva denotación. [...] La metáfora «transfiere» el sentido literal (por ejemplo el económico) de la referencia de un mundo, al sentido metafórico de otro mundo (el teológico) (Dussel, 1993, p. 155).

Em suma, a metáfora não possui apenas uma capacidade retórica, poética, mas ajuda a traduzir, em uma linguagem analógica, o significado real das categorias econômicas no mundo atual. Nesse sentido, pode-se encontrar, nas metáforas teológicas de Marx, uma *lógica* interna guiada pela mensagem principal, que é uma mensagem filosófico-econômica. Paralelamente, a mensagem teológica revela facetas da realidade que o mero discurso econômico não conseguiria revelar, pois “la metáfora niega el sentido cotidiano y al mismo tiempo afirma un nuevo mundo” (Dussel, 1993, p. 157).

Para Dussel, o tema do *fetichismo* informa toda a produção teórica de Marx, desde as obras de juventude. Particularmente, em *Sobre a Questão Judaica*, de 1843, Marx trata o dinheiro explicitamente como um deus profano, secular. O problema com que Marx estava se defrontando nessa obra era o seguinte: a emancipação (*i.e.*, desalienação) política é suficiente para a emancipação humana? Bruno Bauer sustentava que os judeus só poderiam ser emancipados politicamente se abandonassem sua religião; Marx, ao contrário, sustentava que a emancipação humana completa (inclusive que libertasse o homem da religião) exige uma superação do fundamento profano da religião, a realidade prática. Em uma passagem que reflete até mesmo o pensamento tardio do alemão, afirma que

o dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humana, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua (Marx, 2010b, p. 58).

Assim, a superação da religião é a superação do deus mundano, o dinheiro. A emancipação política não exige o abandono da religião teórica, tão pouco quanto a emancipação humana, pois o que se deve abandonar é uma religião cotidiana. Trata-se, portanto, da superação da alienação do trabalho, que confere aos produtos da mão humana um poder estranhado. Nota-se como, nesse texto, Marx mobiliza uma metáfora teológica que transforma o dinheiro em um deus, na medida em que este é apenas um produto humano que se aliena dos seus criadores. Essa analogia Marx repete em vários de seus textos futuros, inclusive em *O Capital*. Por isso, para Dussel (1993, p. 47), nesse texto marxiano “tenemos ya

explícita, aunque no desarrollada, la categoría de ‘fetichismo’ en su sentido económico definitivo”.

Como visto anteriormente, os primeiros trabalhos propriamente econômicos de Marx foram escritos em 1844, os chamados *Cadernos de Paris* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nesse texto, que Marx produziu ainda sob forte influência de Feuerbach, o problema fundamental é o da autoalienação humana. Também neles não faltam referências ao mundo religioso, ao afirmar-se, por exemplo, que o dinheiro é uma “divindade visível” (Marx, 2004, p. 159). Além disso, nesse texto, Marx (2004, p. 114) deixa claro que o ateísmo, enquanto superação meramente teórica da religião, não cumpre papel algum para o comunismo, a superação prática da própria necessidade de existência da religião, ou seja,

na medida em que a *essencialidade* do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuitível [...] a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem - uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem - tornou-se praticamente impossível. O *ateísmo*, enquanto rejeição dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma *negação de Deus* e assenta, por intermédio dessa negação, a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação [...]. Ele é *consciência de si positiva* do homem não mais mediada pela superação da religião.

Em outras palavras, o socialismo é um *ateísmo prático*, voltado contra o deus do mundo, o dinheiro. Nisso, o socialismo não é apenas negação, mas afirmação: a afirmação da autoatividade humana consciente de si mesma, autoatividade desalienada. Enfim, “el socialismo es la superación práctica de tal ateísmo” (Dussel, 1993, p. 49).

Pode-se objetar que os escritos iniciais de Marx são demasiadamente filosóficos, que lhes falta ainda a cientificidade estrita encontrada nos escritos marxianos da maturidade. Dussel (1993, p. 59) discorda veementemente desse ponto de vista, afirmando que, na obra madura do alemão, “encontramos [...] un Marx antropológico [...], ético, filósofo pleno”, e, também, teólogo metafórico. A opinião do argentino está bem fundamentada em evidências textuais deixadas por Marx. Assim, por exemplo, nos *Grundrisse*, Marx (2011b, p. 145) afirma que “o dinheiro é o carrasco de todas as coisas, o Moloch¹⁶ ao qual tudo tem de ser sacrificado, o déspota das mercadorias”. Nesse sentido, o dinheiro constitui uma verdadeira religião mundana: “o culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício – a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro *eterno*” (Marx, 2011b, p. 175).

¹⁶ Divindade bíblica para a qual os pais precisavam sacrificar seus filhos.

Como visto anteriormente na presente monografia, também em *O Capital* Marx utiliza de analogias religiosas para explicar o caráter fetichista da mercadoria. Dussel (1993, p. 96) define o fetichismo, dentro das relações sociais, na circunstância da “absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de la relación”. No caso do modo de produção capitalista, isso se aplica a todas as categorias econômicas: as relações sociais entre os produtores, na medida em que se realizam através de coisas, se encarnam nas coisas e se separam dos produtores que as criam. A coisa se apresenta, assim, como Absoluta, auto-criadora, divina, estranha, alheia. É o que acontece quando, no caráter fetichista da mercadoria, o valor se desliga do trabalho, ou quando, no caráter fetichista do capital, o mais-valor se desliga do mais-trabalho. A relação social enquanto tal desaparece, restando meramente um resíduo reificado que domina os produtores à sua revelia.

Para Dussel, o tema do fetichismo permeia todos os passos da exposição dialética de Marx em *O Capital*. Mais ainda: é esse próprio caráter que informa o método de exposição, pois “el proceso de fetichización es progresivo” (Dussel, 1993, p. 124). Quanto mais concreta a análise, mais fetichizadas são as categorias econômicas capitalistas. Cada nova categoria afasta a análise do fundamento humano das relações sociais de produção, cada nova categoria representa um domínio mais profundo das coisas sobre as pessoas. Em suma, a religião cotidiana do dinheiro se apresenta com cada vez maior força à medida que a exposição marxiana vai chegando ao fim; Marx se apresenta, assim, como um *ateu do dinheiro e do capital*, como alguém que sustenta que o ser humano não precisa criar para si essas estruturas alienadas. Dussel (1993, p. 127-128) resume que

Este continuo referirse Marx al fetichismo, con terminología y contenidos religiosos, no puede ser tomado a la ligera, como si fuera algo así como el fruto de su sentido del humor [...]. Se trata, nada menos, que de una acabada y completa descripción de lo que él llamaba desde La cuestión judía la «religión secular», «mundana» o «cotidiana». [...] Marx realiza, en sentido estricto, una crítica religiosa de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo como estructuras fetichistas [...]. El «carácter fetichista» del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad -supuesta en toda la crítica de Marx- sitúa su ateísmo del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica.

A tese mais teológica de Dussel é, sem dúvida, a de que, para Marx, o dinheiro não é apenas um ídolo, uma divindade ou um deus, mas sim o próprio Anticristo. De fato, em uma passagem de *O Capital*, Marx afirma implicitamente que o dinheiro é a Besta do Apocalipse. Antes, ele explicava como se dá a gênese da mercadoria-dinheiro no fato de que

a ação social de todas as outras mercadorias exclui uma mercadoria determinada, na qual todas elas expressam universalmente seu valor. Assim, a forma natural dessa mercadoria se converte em forma de equivalente socialmente válida. Ser equivalente universal torna-se, por meio do processo social, a função especificamente social da mercadoria excluída. E assim ela se torna – dinheiro (Marx, 2023, p. 161).

Imediatamente após esse trecho, cita Apocalipse 13:15, 17, onde se afirma que

foi-lhe concedido também animar a imagem da besta, de modo que ela pudesse falar e fazer perecer todos os que não adorassem a imagem da besta [...] E ninguém pode comprar ou vender se não tiver a marca, ou o nome da besta, ou o número de seu nome (Bíblia, 2005, p. 1453).

A maioria dos leitores de Marx certamente estariam inclinados a ver essa referência apenas como uma efetiva figura de linguagem, que dá ao texto uma qualidade literária para além do discurso científico literal. Dussel não vê as coisas dessa maneira. Para ele, as metáforas de Marx não podem ser isoladas do discurso científico, pois ajudam a revelar algo real sobre as categorias filosófico-econômicas. Se tal tese é aceita, o dinheiro deve ser aceito como, por assim dizer, um Anticristo, uma *divindade invertida, negativa*. Dussel (1993, p. 171) é enfático quanto a isso: “para Marx, el dinero (al inicio) y el capital (definitivamente) es [...] el Anti-cristo, el ‘Señor del Mundo’”.

Dussel nota, ainda, que as referências à teologia cristã em Marx não se encerram aí. O modo de produção capitalista tem seu Verbo Divino, o valor, assim como seu Verbo Encarnado, o dinheiro¹⁷; tem sua união hipostática¹⁸ na mercadoria, o valor de uso e o valor; tem seu sacrifício eucarístico¹⁹, o suor e o sangue dos trabalhadores²⁰; tem sua Santíssima Trindade, capital, terra e trabalho; tem até mesmo seu próprio pecado original, a acumulação primitiva²¹. Do começo ao fim da análise de Marx, categorias religiosas parecem surgir

¹⁷ João 1:1, 14: “no princípio era a Palavra [da vulgata latina, *Verbum*] e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus [...]. E a Palavra *se fez carne* e habitou entre nós” (Bíblia, 2005, p. 1257-1258, grifo nosso). Marx (2023, p. 172, grifo nosso): o dinheiro “é medida de valor por ser a *encarnação* social do trabalho humano”.

¹⁸ Dogma cristão segundo o qual Jesus Cristo era, ao mesmo tempo, totalmente homem e totalmente Deus. Assim como, em Marx, a mercadoria é, ao mesmo tempo, totalmente profana, no valor de uso, e totalmente etérea, no valor.

¹⁹ Conforme a teologia cristã, Jesus Cristo se sacrificou em favor do perdão dos pecados da humanidade. O ritual da Eucaristia, realizado geralmente com pão e vinho, busca lembrar os fiéis desse sacrifício.

²⁰ “El *pan económico* es el mismo *pan eucarístico* para ser ofrecido. En el pan está la vida del trabajador objetivada (el ‘valor’ como categoría científica en Marx), su sangre (‘metáfora’ frecuentemente usada por Marx en el mismo sentido), su inteligencia su esfuerzo, su amor, su goce, su felicidad” (Dussel, 1993, p. 196).

²¹ “[a] acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia” (Marx, 2023, p. 785).

organicamente como terminologias razoáveis para a explicação do modo de produção capitalista. Por isso mesmo, embora Marx não tenha sido teólogo *ex professo*, Dussel (1993, p. 18) defende que “si las metáforas tienen una lógica, entonces sí podemos hablar de una proto-teología o de una teología implícita”.

Para sintetizar os argumentos do pensador argentino, cabe questionar o seguinte: se Marx chamou o dinheiro de “divindade visível”, “o deus no mundo das mercadorias” e a Besta do Apocalipse, seria adequado considerar que, para além de metáforas, essa terminologia expressa algo real sobre o modo de produção capitalista? Se o dinheiro é produto inevitável da mercadoria e do valor, seriam, então, mercadoria e valor, categorias *teológicas*? Há mesmo uma *teologia do capital* sendo desenvolvida por Marx implicitamente? Conforme o ponto de vista de Dussel, a resposta a todas essas indagações deveria ser positiva. A teologia metafórica de Marx, que subsiste em toda sua obra, aponta para uma única conclusão: a sociedade burguesa possui sua própria religião e seu próprio deus. Esse é o dinheiro e, em última instância, o capital. Marx seria, portanto, um ateu com relação ao capital, sustentando a necessidade da superação *prática* - não teórica - dessa religião, pois trata-se de uma religião inteiramente *mundana*.

Pode-se ver que Dussel trabalhou, em sua investigação, com uma forma de metafísica apenas: a religião. Com isso, defendeu que Marx apresentou-se como um *ateu prático*, cuja intenção revolucionária era a derrota do Anticristo mundano: o dinheiro. No entanto, a tarefa do argentino foi consideravelmente facilitada pelo fato de que, por mais profundas que fossem as metáforas teológicas de Marx, elas apareciam mais ou menos explicitamente. O próprio Marx, em mais de uma ocasião, admitiu estar lançando mão de analogias com o mundo religioso em sua análise econômica. Tarefa mais árdua seria buscar, no texto marxiano, evidências de contato com a *metafísica em geral*, não restrita apenas à religião. É evidente que esse não era o objetivo de Dussel, embora fosse um tema tão interessante quanto. Se Dussel viu em Marx uma teoria *teológica* do valor, ficou à cargo de Christopher Arthur, inspirado em Jacques Derrida, demonstrar em Marx uma teoria *metafísica* do valor.

3.3 DERRIDA E ARTHUR: A OBJETIVIDADE FANTASMAGÓRICA DO VALOR

Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo francês, particularmente famoso por seu conceito de “desconstrução”. Em um texto de 1993 intitulado *Espectros de Marx*, baseado em uma conferência proferida no mesmo ano, o autor explora, em diversas obras marxianas, a aparição de metáforas espectrológicas. Por exemplo, Marx e Engels (2017, p. 13) abrem sua

obra mais famosa, *O Manifesto Comunista* de 1848, com as fatídicas palavras: “um fantasma ronda a Europa – o fantasma do comunismo”. Mais relevante, contudo, para esta monografia, são as considerações de Derrida sobre o papel das fantasmagorias no capítulo 1 de *O Capital*. O francês nota que a questão que Marx procura resolver é, “em suma, como descrever em seu surgimento o caráter *místico* da mercadoria, da coisa mesma” (Derrida, 1994, p. 199).

O ponto de partida das reflexões de Derrida é a seguinte passagem de Marx (2023, p. 146), que o francês classifica como um “exemplo de aparição”:

é evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela comesse a dançar por vontade própria.

Derrida (1994, p. 201-202) junta que

a coisa sensível ordinária se transfigura, torna-se alguém, torna-se figura. Essa densidade línea e obstinada metamorfoseia-se em coisa sobrenatural, em coisa *sensível insensível*, sensível *mas* insensível, sensivelmente suprassensível. O esquema fantasmal parece, desde então, indispensável. A mercadoria é ‘coisa’ sem fenômeno [...] (ela é invisível [...]); mas essa transcendência não é toda espiritual, ela conserva esse corpo sem corpo.

Percebe-se, nessas glosas, o papel fundamental que a *fantasmagoria* cumpre na exposição de Marx. Uma coisa imediata, visível e palpável parece ganhar um poder mediato, invisível e intangível. Na terminologia de Derrida (1994, p. 169, 200), um fantasma é um “aparecimento do inaparente”, uma “invisível visibilidade”. A mercadoria deixa de ser apenas um corpo de determinadas qualidades, valor de uso, e devém algo demasiadamente confuso, externo e alheio: valor. Trata-se, assim, de uma possessão fantasmagórica.

A questão que se coloca é o quão a sério tais afirmações deveriam ser levadas. Estaria Marx, em sua investigação, realmente sendo atormentado por fantasmas? Ou seriam os fantasmas apenas metafóricos? Para Derrida, o primeiro caso é o verdadeiro. Na verdade, não é Marx que está sendo atormentado por fantasmas, mas a sociedade atual como um todo. Marx faz apenas expor essa assombração cientificamente, reproduzi-la em palavras. Tudo isso consiste em uma contradição real, existente na prática, que é a contradição de coisas inorgânicas ganhando vida própria: “a contradição principal não se limita somente na

inacreditável conjunção do sensível e do supra-sensível na mesma Coisa, é a da autonomia automática, da liberdade mecânica, da vida técnica” (Derrida, 1994, p. 205). Nesse sentido, a mercadoria de fato

emancipa-se por sua própria iniciativa: completamente só, autônoma e autômata, sua silhueta fantástica move-se por si mesma, livre e sem amarras. [...] Ela parece dar-se espontaneamente seu movimento, mas dá também movimento aos outros, sim, põe tudo em movimento à sua volta (Derrida, 1994, p. 204).

Ou seja, a mercadoria não cria relações apenas para as mercadorias, mas também para as pessoas. Assim, a fantasmagoria do valor consiste, igualmente, em assombrar os seres humanos e obrigá-los a determinadas atividades. A metáfora espectrológica cumpre, portanto, no texto marxiano, o dever essencial de exprimir o funcionamento de relações sociais realmente existentes. Se, nessas relações, as coisas se autonomizam de seus produtores e parecem agir como que por si mesmas, a analogia com os fantasmas é mais que apenas uma figura de linguagem retoricamente útil. Os fantasmas do texto de Marx são os *fantasmas reais*, os *espectros do valor*. Então,

quando Marx evoca os espectros, na hora de analisar, por exemplo, o caráter místico ou o devir-fetichismo da mercadoria, nós não deveríamos, pois, ver aí somente efeitos de retórica, torneios contingentes ou simplesmente próprios para convencer, impressionando uma imaginação (Derrida, 1994, p. 199),

pois “se a relação objetiva entre as coisas [...] é de fato uma forma fantasmagórica da relação social entre os homens, então é preciso recorrer à única analogia possível, a da religião” (Derrida, 1994, p. 220).

Essas conclusões reposicionam completamente a crítica da Economia Política em Marx. Marx estaria interessado, conforme Derrida, em perseguir esses fantasmas da realidade, compreender sua gênese, descobrir como a sociedade pode livrar-se deles. Em outras palavras,

Marx quer saber e fazer saber *onde*, *em que* momento preciso, em que *instante* o fantasma entra em cena, e se trata de uma forma de exorcismo, um modo de mantê-lo sob a mira de uma arma: antes desse limite, ele não estava presente, ele não tinha poder (Derrida, 1994, p. 215).

Por isso, Marx constrói uma teoria *espectral* do valor. O fim último do socialismo seria, nesse sentido, exorcizar o valor do valor de uso; fazer com que o fantasma deixasse de possuir o corpo das mercadorias e, com isso, regredir a mercadoria ao seu fundamento natural, o valor de uso; enfim, destruir a própria forma-mercadoria, pois a mercadoria só subsiste

enquanto o espectro do valor seguir nela encarnado. Marx é um crítico dos espectros mercantis e, então, se apresenta no papel de exorcista, de comunista.

Percebe-se que a linguagem de Derrida é altamente alegórica e poética. Suas sugestões, embora profundas, não são acompanhadas de análises teóricas detalhadas sobre o material fonte, que são os textos de Marx. Outro autor, porém, seguindo a intuição de Derrida, se propôs ao trabalho de explicar dialeticamente o valor e a sua *objetividade fantasmagórica*. Christopher Arthur é um filósofo inglês filiado à escola chamada “Nova Dialética” ou “Dialética Sistemática”, que sustenta uma homologia estrutural entre *O Capital* de Marx e a *Ciência da Lógica* de Hegel. Em sua obra *A “Nova Dialética” e o Capital de Marx*, particularmente no capítulo 8, chamado *Espectro do Capital*, Arthur extrapola a hipótese de Derrida e procura demonstrar uma *metafísica* objetiva (expressa em uma *fantasmagoria*) no mundo das mercadorias. Arthur (2004, p. 153) resume sua tese no fato de que

Many have complained that Marx’s concept of ‘value’ is metaphysical. They have not seen that Marx himself said this, but saw it as a feature of reality. Such a ‘metaphysical theory of value’ is what I aim to vindicate. Capitalism is marked by the subjection of the material process of production and circulation to the ghostly objectivity of value.

Um ponto muito semelhante foi sustentado, antes, como visto, por Derrida. Ao contrário do francês, contudo, Arthur fundamenta sua conclusão em uma análise dialética minuciosa da natureza da troca, em parte baseada na investigação de Marx. Trata-se de uma dialética entre o “Ser” e o “Nada”.

Marx demonstra, antes de qualquer coisa, que o valor de uma mercadoria representa uma *negação* (ou *abstração*) de seu valor de uso. No ato da troca, as mercadorias se declaram como substantivamente equivalentes, declaram ter algo em comum. Enquanto valores de uso, porém, cada mercadoria é única, particular, ou seja, as mercadorias são, como valores de uso, incomensuráveis. A única maneira pela qual as mercadorias podem se expressar como apenas quantitativamente diferenciáveis é, portanto, na medida em que abstraem completamente de suas especificidades inerentes. O valor é precisamente essa abstração, de modo que

So far, then, from ‘value’ being some mundane material property or stuff, it is a shape opposed to all materiality, a form without content, which yet takes possession of our world in the only way it can, through draining it of reality, an ontological vampire that bloats its hollow frame at our expense (Arthur, 2004, p. 167).

Contudo, enquanto o valor for apenas uma negação, ele é uma *ausência* sem existência real, é apenas o *não-ser* do valor de uso. Para que o valor devesse um Ser em si mesmo, é

preciso que ele seja mais que apenas negatividade e abstração, é preciso que ele seja uma *positividade*, que ele se afirme *realmente*. Em outras palavras, o valor precisa devir um Nada concretamente observável. O Nada tornado Ser é o dinheiro, isto é,

if we treat value as the spiritual essence of the capitalist economy, its range of incarnations all centre on a single origin, namely money, the transubstantiated Eucharist of value; ‘the spectre’ is this hollow armour, at once mute metal and possessor of the magical power to make extremes embrace. The spirit is made metal and stalks among us²² (Arthur, 2004, p. 167).

O dinheiro é, desse modo, enquanto *riqueza universal*, ao mesmo tempo, o representante de todas as *riquezas particulares*, e a negação de todas essas riquezas²³. Como alertou Feuerbach (2007, p. 51), referindo-se ao Deus cristão,

pode a substância ter indefinidamente muitos predicados, porque não é a determinação, a diversidade, mas a não-diversidade, a igualdade é que as torna atributos da substância. Ou antes: a substância tem infinitos predicados apenas porque ela [...] na verdade não tem nenhum predicado, i.e., nenhum predicado definido, real. A unidade indeterminada do pensamento completa-se com a pluralidade indeterminada da fantasia.

Dito de outro modo, o dinheiro só pode ser representante de todos os valores de uso, ao mesmo tempo e indissociavelmente, porque não é valor de uso algum, porque é vazio em conteúdo próprio. O dinheiro possui uma infinidade de predicados apenas na medida em que não possui predicado próprio algum. O dinheiro é a encarnação do Nada, representa a abstração geral e inescapável do valor de uso. Na primeira edição alemã de *O Capital*, Marx (1867, p. 27, tradução nossa, grifo nosso) propôs a seguinte analogia, mobilizada também por Arthur, para explicar a existência do dinheiro enquanto abstração real ao lado de todas as formas particulares de riqueza:

é como se, além e à parte dos leões, tigres, lebres e todos os outros animais reais, que coletivamente formam os vários sexos, espécies, subespécies, famílias etc. do reino animal, existisse também *o animal*, a encarnação individual de todo o reino animal.²⁴

²² A última frase é referência a João 1:14. Cf. nota 17 da presente monografia.

²³ “No dinheiro, a riqueza universal é não apenas uma forma, mas simultaneamente o próprio conteúdo. O conceito de riqueza está, por assim dizer, realizado, individualizado, em um objeto particular. Na mercadoria particular, na medida em que é preço, a riqueza é posta somente como forma ideal que ainda não está realizada; na medida em que é um valor de uso determinado, representa apenas um aspecto completamente isolado da riqueza. No dinheiro, ao contrário, o preço e a sua substância é a própria riqueza, tanto na abstração de seus modos de existência particulares como em sua totalidade” (Marx, 2011b, p. 164).

²⁴ “Es ist als ob neben und ausser Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppiert die verschiednen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u. s. w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Inkarnation des ganzen Thierreich”.

Mas, no momento em que o Nada que é o valor aparece como Ser, no momento em que o valor aparece como preço, é o valor de uso que passa a ser concebido como *não-ser* do valor, é o valor de uso que parece ser a negação do valor. O processo real de produção, a produção de valores de uso, subsume-se, desse modo, à abstração absoluta, ao Nada feito presença, ao dinheiro. Arthur (2004, p. 153-154) arremata, afirmando que

The historical specificity of capitalism is that an ‘ontological inversion’ occurs whereby (exchange) ‘value’, immediately just the negation of use value, gains self-presence, real ‘Being’, albeit that of an empty ‘Presence’. Thus value emerges from the void as a ‘spectre’ that haunts the ‘real world’ of capitalist commodity production.

Até esse ponto, Arthur chega, no essencial, às mesmas conclusões de Marx. Mas Arthur interpreta esses resultados de forma sensivelmente diferente que o próprio Marx. O alemão, por exemplo, crê que o dinheiro é - e só pode ser - uma mercadoria particular que, destacada de todas as outras, assume a função de equivalente universal. Em Marx, dinheiro é imediatamente ouro. Mas é claro que essa tese marxiana foi refutada pela história do capitalismo no século XX, que assistiu à extinção até mesmo do lastro metálico, já que a moeda tornou-se completamente fiduciária. Arthur (2004, p. 159), porém, sustenta que a dialética do valor demonstra diretamente que o dinheiro *não precisa assumir forma específica alguma*, uma vez que ele é apenas uma forma vazia de conteúdo. Ou seja,

Since money represents the emptiness of commodities as value-bodies, it need share no common property with them, and, indeed, need have hardly any ‘natural body’ at all, an electronic charge will do. It is true that money is supposed to represent in external form the essence of commodities but since there is no common essence (other than their relation to money) money represents the presence of this absence!

Arthur é, de certa forma, um hegeliano. Como mencionado, sua tese principal é de que há uma homologia entre *O Capital* de Marx e *Ciência da Lógica* de Hegel. Contudo, Arthur sugere que a realidade capitalista apresenta uma “ontologia invertida”, em que é o Nada que subsume o Ser, e não o contrário. Nesse sentido, o percurso de Arthur é precisamente o inverso do de Hegel. O ponto de partida de Hegel (1992, p. 31) é a assertiva de que “o verdadeiro é o todo”; assim, Hegel investiga a totalidade do Ser, procura a verdade do Ser. Arthur, em contraposição, sustenta que o todo é o falso, e que a falsidade subsiste no Nada que domina o mundo das mercadorias; esse Nada é o dinheiro, o Ser falso e vazio de conteúdo que domina a produção. Assim, “the needed critique is not critique of a false view of the world, but one that moves within the object itself, granting its objective validity, epochally

speaking: in the society of the spectre the false is out there” (Arthur, 2004, p. 172). Ou seja, a crítica da *metafísica* é uma crítica da metafísica do *dinheiro*. Por isso,

For a true Hegelian, if capital could be shown to embody the logic of the concept this would be a splendid thing. But for me the very fact that capital is homologous with the Idea is a reason for criticising it as an inverted reality in which self-moving abstractions have the upper hand over human beings (Arthur, 2004, p. 8).

A dialética do valor, a dialética enquanto método adequado para análise do valor, é, enfim, expressão do *mundo invertido e alienado* representado pela produção capitalista. A atual realidade social é, portanto, envolta em uma metafísica objetiva que a domina e a esvazia de todo conteúdo humano, uma metafísica em que abstrações se encarnam, literalmente, nas coisas produzidas pela sociedade.

3.4 ANTUNES: ABSTRAÇÕES REAIS E INVERSÃO METAFÍSICA

Em sua análise dos primeiros capítulos de *O Capital*, Jadir Antunes expõe, em detalhes, o uso marxiano de terminologias da Metafísica Ocidental. Mas, mais do que isso, o estudo de Antunes procura demonstrar que o uso dessas terminologias ajuda a explicar o funcionamento objetivo das categorias econômicas sob o modo de produção capitalista. A tese do autor se resume no seguinte: o dinheiro é uma forma de manifestação que encarna, em seu corpo físico, uma propriedade social alienada, uma essência abstrata que se objetiva em coisas e se realiza por meio de coisas; essa essência é o valor, trabalho humano abstrato. Assim, Marx produziu uma crítica da metafísica enquanto metafísica do dinheiro, do valor e da mercadoria. Assim,

nesse trabalho de investigação, procuramos mostrar que o fio condutor de toda a linha de argumentação de Marx acerca do dinheiro, e especialmente acerca do fetiche do dinheiro, se fundamenta na crítica de Marx ao domínio da Metafísica, seja enquanto teoria seja enquanto prática, ainda presente e determinante no Mundo Moderno. A crítica de Marx à Economia Política, deste modo, como procuramos argumentar, deve ser interpretada de maneira mais crítica, mais radical, mais ampla e filosófica como Crítica da Metafísica Moderna, da Metafísica agora encarnada no mercado, na mercadoria e no dinheiro (Antunes, 2018, p. 17).

É evidente que uma apresentação pormenorizada das conclusões do autor foge completamente do escopo do presente trabalho. No entanto, cabe, ainda assim, uma síntese geral sobre os resultados obtidos acerca de cada uma das categorias da teoria marxista do valor: mercadoria, valor de uso e valor, trabalho concreto e abstrato, fetichismo e dinheiro.

Para Antunes (2018), três são os objetivos centrais de Marx em sua inspeção inicial sobre a mercadoria. Primeiramente, expor o desenvolvimento imanente da mercadoria - e de todas as categorias da Economia Política - a fim de criticar filosófica e cientificamente a própria ciência econômica. Em seguida, Marx pretende demonstrar que a mercadoria não pode existir sem que o dinheiro também exista, isto é, sem que uma coisa determinada assuma para si o papel de corporificar a abstração absoluta do trabalho humano e do valor de uso. Enfim, e em função dos dois aspectos anteriores, Marx buscou superar a visão dos socialistas utópicos de seu tempo, para os quais seria possível construir um comunismo livre do dinheiro, que preservasse, no entanto, estruturas sociais baseadas na troca de mercadorias. Em suma, a obra de Marx serve, acima de tudo, para enriquecer o movimento operário “com uma crítica científica, filosófica, antimetafísica e revolucionária ao modo de vida capitalista” (Antunes, 2018, p. 19).

Além disso, o autor divide a exposição marxiana na primeira seção de *O Capital* em três momentos dialéticos distintos. No primeiro momento, Marx realiza a “análise da mercadoria e suas determinações gerais” (Antunes, 2018, p. 20); ou seja, neste ponto Marx apenas destrincha as características fundamentais da mercadoria enquanto tal, da mercadoria isolada em si mesma, abordando como ela se cinge, mesmo em sua imediatez, em valor de uso e valor, trabalho concreto e abstrato. No segundo momento, por sua vez, Marx revela o “caráter relativo e reflexivo da mercadoria e das determinações metafísicas da mercadoria” (Antunes, 2018, p. 20); ou seja, a mercadoria insere-se, agora, no mundo das mercadorias, aparecendo como coisa mediada por outras coisas, de modo que surja, ao mesmo tempo, a distinção entre essência e forma de manifestação; em outras palavras, a mercadoria aparece agora contraposta a um dinheiro que lhe é alheio. No terceiro momento, enfim, Marx demonstra como “a mercadoria consagra em sua realidade um mundo de homens abstratos, de coisas abstratas, de relações abstratas e cada vez mais universal, impessoal e indiferente” (Antunes, 2018, p. 21); ou seja, é neste momento que o dinheiro assume sua forma mais geral e absoluta no mercado mundial, de maneira que as contradições internas da mercadoria, expostas no primeiro momento da análise, elevem-se, finalmente, ao seu ponto culminante.

O ponto de partida de Marx é, como já notado antes neste trabalho, a constatação de que a mercadoria é, por um lado, valor de uso, uma coisa produzida pelos homens para atender suas necessidades determinadas, e, por outro lado, valor, a propriedade que a mercadoria possui de ser trocada por certa quantidade de outras mercadorias. Antunes (2018, p. 29) já vê, neste nível, evidências de uma metafísica: “como o valor-de-uso só realizará seus poderes úteis após ultrapassar a forma do valor-de-troca, esta nova determinação do

valor-de-troca se sobreporá, portanto, ao valor-de-uso do produto”. Isso se explica em razão do fato de que, para que a mercadoria seja valor, é necessário negá-la enquanto coisa imediata que atende necessidades determinadas. O corpo da mercadoria, que em seu sentido físico estrito é apenas uma amálgama de propriedades naturais, deixa de ser aquilo que é visivelmente e incorpora, junto de si, uma propriedade invisível e alheia. A mercadoria é, assim, negada enquanto coisa sensível, estabelecendo-se, ao mesmo tempo, como dotada de atributos suprassensíveis. Essa suprassensibilidade não é, contudo, determinada, mas abstrata: o valor é, em si mesmo, meramente a negação do valor de uso. Desse modo,

agora, o indeterminado sobrepõe-se ao determinado da riqueza, o ser genérico da riqueza, o ser genérico alienado da riqueza, se sobrepõe ao seu ser sensível, imediato, natural e determinado, o não-útil se sobrepõe ao imediatamente útil, o ente sem serventia da riqueza se sobrepõe ao seu ente prestável e utilizável e a Metafísica, assim, começa a se desenvolver na realidade e a produzir seus truques e fantasmagorias (Antunes, 2018, p. 30).

O valor é, entretanto, num primeiro momento, uma essência que se esconde dentro das mercadorias, mas que não se revela imediatamente no corpo desta. O valor exige, assim, uma mediação para que apareça. O valor de uma mercadoria aparece necessariamente como valor de troca, como certa quantidade de alguma outra mercadoria. Como Arthur já havia notado, o valor de troca, em particular em sua forma acabada no dinheiro, é a presença positiva de uma negação: o valor, uma abstração do valor de uso, aparece encarnado e fundido com um ente externo. Por isso, Antunes (2018, p. 46), ecoando Lenin (2018), nota que a descoberta de uma contradição imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor,

a descoberta desta essência negativa interna e oculta da sociedade capitalista regulando seus movimentos e a necessidade deste movimento assumir formas positivas e contraditórias ao nível externo e aparente do mercado, permitem a Marx desvelar todos os mistérios da sociedade capitalista escondidos sob a forma mercadoria. A descoberta desta duplicidade e desta cisão interna entre valor-de-uso e valor e a forma de manifestação externa desta cisão abrem o caminho para Marx desvelar todos os segredos e mistérios metafísicos da sociedade burguesa.

Para Marx, além disso, a substância do valor é, também ela, substância negativa, abstrata: trabalho humano *sans phrase*. Na troca, todas as mercadorias se declaram qualitativamente equivalentes e apenas quantitativamente distintas. Assim, os diversos trabalhos concretos que as produziram precisam, simultaneamente, declarar-se como equivalentes, como iguais em algum sentido. Os vários trabalhos concretos transformam-se, assim, independentemente da vontade individual de cada produtor, em trabalho abstrato, trabalho sem conteúdo determinado, trabalho que é apenas dispêndio genérico de capacidade

humana. O mesmo ocorre, porém, na Metafísica; nela, a imensa pluralidade da realidade é negada até que reste apenas um punhado de conceitos abstratos que explicam a tudo. A obtenção real de algo como um trabalho abstrato “se efetua, assim como se efetua em toda metafísica, pela eliminação das diferenças e pela imposição da igualdade” (Antunes, 2018, p. 53). Nota-se a presença de categorias que não podem ser observadas enquanto tais no mundo sensível, pois

nesta metafísica da realidade, o mundo se apresenta sob uma série de camadas mais ou menos visíveis e aparentes, que o pensamento, através do seu próprio esforço e do seu próprio trabalho, sem qualquer auxílio, portanto, dos sentidos, precisa descobrir e desvelar em sua profundidade e imanência (Antunes, 2018, p. 62).

A análise da mercadoria se resume, nesse sentido, na circunstância de que o valor de uso, que é a forma geral da riqueza em todas as formas de sociedade, é internamente negado por um atributo social específico, o valor. O valor, no entanto, mesmo que seja apenas uma negação ou abstração, precisa se manifestar externamente sob uma forma fenomênica mediada, sob a forma de valor de troca. O valor de troca encarna, então, literalmente, uma abstração. Vê-se como se utilizam, nesta exposição, categorias próprias da Metafísica: uma “essência” escondida por trás da realidade aparente é identificada, bem como sua “forma de manifestação” necessária; essa essência é, por sua vez, conceito abstrato, abstração dos conteúdos concretos da realidade. Algo parecido é visto na metafísica da religião cristã: o Verbo divino, o Deus sem predicados, aparece visivelmente encarnado em um corpo humano, Jesus Cristo, assim como o valor, a ausência de predicados da mercadoria, aparece encarnado em uma mercadoria particular, o dinheiro. Em suma,

o valor-de-uso, a forma natural da coisa, portanto, tem uma existência absoluta e independente da mercadoria, enquanto a mercadoria, a forma negada e abstrata da coisa, a coisa abstraída de toda determinação natural e qualitativa, tem uma existência dependente e relativa. Por ser a forma originária, natural e absoluta da riqueza, o valor-de-uso é a forma ontológica da riqueza, enquanto a mercadoria é sua forma relativa, negada, abstrata, cindida, alienada e *metafísica* (Antunes, 2018, p. 67, grifo nosso).

As demais categorias econômicas do modo de produção capitalista, na medida em que são desenvolvimentos necessários da forma-mercadoria, encarnam, todas elas, por sua vez, uma série cada vez mais profunda de abstrações que dominam a realidade. Essas abstrações não são, contudo, abstrações do pensamento, abstrações imaginadas, mas abstrações reais, objetivas. O que caracteriza as formas sociais capitalistas é precisamente isso: que abstrações

assumem uma existência concreta e tomam o lugar dos produtores no comando da produção. O paralelo entre a Metafísica filosófica e a metafísica mercantil é, com isso, evidente:

para a Metafísica, as propriedades abstratas, genéricas e suprassensíveis de uma coisa, sua essência, estão separadas das propriedades concretas, reais e sensíveis desta coisa [...]. Por estarem separados e cindidos do mundo, excluídos do mundo, o abstrato, o genérico e o suprassensível precisam, então, do concreto, do real e do sensível para se manifestarem neste mundo. O negativo, excluído e abstraído do mundo, precisa, assim, do positivo como seu corpo encarnado (Antunes, 2018, p. 157).

Desse modo, entretanto, os produtores perdem totalmente o controle sobre seus produtos, e tornam-se subordinados a eles como se estes fossem forças alheias, naturais:

como podemos ver, então, neste movimento categorial e objetivo, como no movimento da mercadoria, o homem é visto como um ser não consciente e não atuante; na verdade, o homem não é nem mesmo visto, pois está inteiramente abstraído e afastado pelo caráter objetivo, imparcial e abstrato da exposição e em nada participa de tal movimento. Na troca, o processo todo se passa pelas costas dos produtores individuais. Na Metafísica, ele se passa por cima da cabeça dos indivíduos. Em ambos os casos, o homem aparece com um espectador passivo diante de seu próprio movimento vital. Num caso são as coisas produzidas pelas mãos e noutro são as produzidas pelo intelecto que aparecem como coisas vivas, espirituais, autônomas, semoventes e independentes (Antunes, 2018, p. 161).

Assim, a metafísica real da mercadoria expressa uma cisão parecida com aquela da Metafísica filosófica: acima do mundo sensível, visível, e concreto se eleva um mundo suprassensível, invisível e abstrato que domina o primeiro. No modo de produção mercantil-capitalista, isso acontece no ato da troca, quando, para se conseguir a riqueza particular e concreta que se deseja, é necessário alienar primeiro seu produto pela coisa dinheiro. Com isso, são negadas as propriedades físicas do produto, substituídas por uma cristalização abstrata que é, enfim, corporificada no dinheiro. Em outros termos,

o caráter enigmático do ente mercadoria provém da natureza da própria forma mercadoria e do necessário desdobramento de sua antítese interna entre valor-de-uso e valor, na forma de uma antítese externa entre valor-de-uso e valor-de-troca, forma relativa e forma equivalente e mercadoria e dinheiro. O caráter misterioso do ente mercadoria surge da circunstância de que o valor de determinado artigo assume um caráter objetivo e coisificado na forma autonomizada do ente dinheiro (Antunes, 2018, p. 225).

Para finalizar, cabe uma breve síntese do argumento do autor. Marx emprega, em sua exposição sobre a mercadoria, diversas expressões e modos de pensar derivados da Metafísica. Com isso, buscou revelar uma faceta da realidade inacessível ao sentido literal do

mundo sensível: o modo de produção capitalista caracteriza-se por abstrair de conteúdo toda riqueza humana, impondo aos produtos do trabalho uma essência interna que necessita de uma forma externa de manifestação; o dinheiro, como o fenômeno universal dessa essência oculta, domina, portanto, toda a produção social. Tudo isso se resume no fato de que a inversão própria da Metafísica, o domínio do abstrato sobre o concreto, se dá realmente e cotidianamente sob o capitalismo. O mundo suprassensível do trabalho abstrato e do valor subsume para si o mundo sensível do trabalho concreto e do valor de uso. Abstrações reais se instituem, assim, encarnadas na figura do dinheiro, como os verdadeiros organizadores da produção. O objetivo de juventude da obra de Marx, descobrir o fundamento material da autoalienação humana na sociedade burguesa, resolveu-se, então, finalmente, em sua obra de maturidade. Ou seja,

a luta e a denúncia de Marx em sua juventude contra a Metafísica aparecem agora, em *O Capital* e na sua crítica ao dinheiro, como a luta contra a Economia Política e ao modo de vida dominante do capitalismo, o modo de vida dominado por um ente absoluto e sagrado chamado dinheiro, um ente que agora encarna todos os poderes gerais da humanidade e se apresenta diante desta mesma humanidade como figura independente e autonomizada, como seu senhor e déspota absoluto (Antunes, 2018, p. 18).

O jovem Marx, crítico da religião, da metafísica e da alienação, encontrou sua realização no Marx maduro, crítico da idolatria ao dinheiro, da metafísica do valor e do fetichismo da mercadoria. Assim sendo, Marx foi e nunca deixou de ser crítico da metafísica.

3.5 MARX COMO CRÍTICO DA METAFÍSICA

Cabe, finalmente, resumir e sintetizar os diversos pontos de vista abordados. Eugen Bohm-Bawerk e Joan Robinson, na medida em que são críticos de Marx, visam demonstrar que a teoria marxista do valor é especulativa, filosófica e metafísica. Ao fazerem isso, pretendem provar que essa teoria não pode ser empiricamente observada e que, portanto, não pode ser considerada uma teoria científica. O austríaco nega, com isso, todos os resultados marxianos, ao passo que a inglesa sustenta que alguns desses resultados podem ser considerados válidos apesar da base equivocada. Para a presente monografia, o importante a ser observado é a intuição original dos autores, de que o conceito de “valor” é metafísico e teológico; com base nessa constatação, eles buscam refutar o marxismo. No entanto, se o próprio Marx admitiu essa metafísica, reconhecendo-a como atributo objetivo da realidade, essa “refutação” passa a ser uma confirmação dos argumentos do alemão.

Dussel (1993), enquanto teólogo, investigou as diversas metáforas bíblicas empregadas por Marx ao longo de sua obra. Em particular, o conceito de fetichismo da mercadoria foi fundamental no estudo do argentino. Sua conclusão é que, por trás do discurso filosófico-econômico e científico, Marx desenvolveu uma teologia implícita em que as categorias de análise aparecem como divindades. Essa teologia, embora metafórica, ajuda os leitores a refletirem sobre aspectos da realidade que a mera linguagem literal não é capaz de desvelar por si mesma. Para Marx, então, o dinheiro (e o capital) seria uma entidade teológica negativa, um ídolo que vive da sucção de trabalho vivo e do sacrifício dos trabalhadores. Em outras palavras, o dinheiro é o Anticristo, um ser divino que a tudo domina e que exige, para sua própria sustentação, uma constante reprodução. Marx, como crítico da sociedade capitalista, se apresenta como ateu do dinheiro, um ateísmo que implica uma prática revolucionária de superação dessa religião mundana que é o capitalismo.

Derrida (1994) propôs que, de fato, há uma fantasmagoria que assombra as trocas de mercadorias. Na produção de mercadorias, as relações sociais se apresentam realmente como uma relação fantasmagórica, em que os valores de uso encarnam um atributo que lhes é alheio, o valor. A mercadoria aparece, assim, como entidade metafísica, parece agir por conta própria independentemente da ação consciente dos produtores; a mercadoria é fantasmagórica, pois é a aparição do inaparente. Arthur (2004) enriqueceu essa análise a partir de uma dialética do Ser e do Nada: o valor é, antes de qualquer coisa, negação do valor de uso; mas, para ter efetividade, o valor não pode ser apenas isso, precisa se apresentar como categoria positiva. O dinheiro, enquanto encarnação do valor, é o Ser do Nada, é uma ausência tornada presença. Porém, quando surge o dinheiro, o valor de uso é que parece ser negação do valor; o processo real de produção se subsume, assim, ao espectro do valor. Há, então, na produção capitalista, uma ontologia invertida, em que é o Nada - e não o Ser - que se apresenta como determinante.

Antunes (2018) estudou, por sua vez, sobretudo a linguagem adotada por Marx em *O Capital*. Com isso, demonstrou que Marx lança mão de diversas terminologias herdadas da Metafísica e da Teologia Ocidentais. Para o autor, contudo, isso é mais que apenas a adoção de expressões retoricamente eficazes. Marx identificou e reproduziu, teoricamente, o movimento real do seu objeto. O fetiche da mercadoria e do dinheiro é, assim, a reprodução teórica dos atributos objetivos dessas categorias; se a linguagem metafísica é adequada para tanto, isso implica que mercadoria e dinheiro são, de fato, categorias metafísicas. A Metafísica é caracterizada pelo domínio de princípios abstratos sobre o funcionamento da natureza. Esse é, também, o caso da produção capitalista: uma abstração, o trabalho abstrato,

encarna-se no dinheiro e exerce domínio concreto sobre a materialidade da vida social. Nesse sentido, Marx é um crítico da Metafísica, ou, mais precisamente, da metafísica real e objetiva da mercadoria e do dinheiro.

Percebe-se que, de modo geral, os argumentos chegam à mesma conclusão: Marx possui uma teoria metafísica do valor, que reproduz o funcionamento objetivo da sociedade capitalista. Mas em que consiste, então, essa metafísica objetiva? No fato de que os produtores não controlam diretamente sua própria produção. Sua atividade social é, sob o modo de produção capitalista, atividade mediada, em que deve se estabelecer uma transubstanciação invisível da materialidade concreta em abstrações. O poder social coletivo dos produtores deve ser negado em sua imediatez, deve se encarnar na forma de coisas, autonomizando-se e elevando-se acima da sociedade. A produção real, concreta, se subsume, nesse sentido, a uma produção abstrata, vazia de conteúdo; o trabalho concreto se subsume ao trabalho abstrato, o valor de uso, ao valor, a mercadoria, ao dinheiro e, finalmente, a força de trabalho, ao capital. O capitalismo é a sociedade das abstrações que dominam tudo o que há de concreto. Apenas se a produção for conscientemente organizada pelos produtores, ou seja, apenas se as mediações reificadas forem eliminadas, é que será possível superar essas abstrações. Com o fim da forma-mercadoria, chega ao fim, também, o capitalismo e, junto dele, a metafísica.

É necessário, finalmente, lidar diretamente com a questão proposta na abertura do presente capítulo: como é possível compatibilizar materialismo e metafísica em uma mesma teoria? A resposta está contida, sob várias formas diferentes, nos diversos autores abordados ao longo desta monografia. Se o mundo real dos dias de hoje é um mundo metafísico, um materialismo que pretenda estudá-lo deverá, necessariamente, admitir para si essa metafísica, destrinchá-la com riqueza de detalhes. Ao mesmo tempo, porém, deverá ser um materialismo *crítico* dessa metafísica, pois o ser humano é senhor de si mesmo, e as formas sociais alienadas que produz não são senão formas historicamente transitórias.

Todos os autores estudados enfatizam, cada qual à sua maneira, que Marx era um comunista, alguém que pretendia criticar e superar o modo de produção atualmente vigente. Para Dussel, Marx era um *ateu do dinheiro*, pois negava a divindade e o domínio religioso do dinheiro; para Derrida, um *exorcista do espectro do valor*, pois pretendia retirar dos valores de uso o fantasma que atualmente os possui; para Arthur, um *ontólogo invertido do capital*, pois demonstrava que a sociedade de hoje tende ao Nada, não ao Ser; enfim, para Antunes, um *crítico da metafísica da mercadoria*, pois buscava, em última instância, a desmistificação da produção social. Tudo isso implica uma crítica não apenas teórica, mas uma busca prática

da superação revolucionária dessa religião, ontologia, espectrologia e metafísica que hoje definem a vida material. A síntese de tudo isso é que Marx é um *crítico da Metafísica*, mas apenas na medida em que a Metafísica é concebida como reflexo ideal do modo de vida real dos produtores. Antes de ser produto da mente, a Metafísica é produto das mãos humanas. Trata-se, nesse sentido, de uma metafísica objetiva e cotidiana, cuja crítica só se realiza mediante uma prática revolucionária.

O comunismo, *qua* negação dessa metafísica do valor, negação desse mundo abstrato, é a afirmação da produção humana autoconsciente, da retomada do controle dos produtores sobre sua produção. Como toda produção humana é, contudo, ao mesmo tempo, produção social, o comunismo só se realiza enquanto controle coletivo organizado da produção. O comunismo é, simultaneamente, afirmação da imensa diversidade humana e da inescapável conexão social da produção, mas apenas na medida em que se afirmam positivamente por si mesmas, sem mediações abstratas. A crítica materialista da metafísica é, portanto, a expressão teórica do comunismo.

O antropocentrismo de Marx se revela, desse modo, na sua visão certa contra qualquer espécie de domínio sobre o homem. A investigação teórica não é, para Marx, um fim, mas um meio. Sua intenção era a libertação da raça humana. Como afirmou Feuerbach (2007, p. 19), muitos anos antes de Marx publicar *O Capital*: “verdade é o homem e não a razão *in abstracto*”. Marx, em sua teoria metafísica do valor, cumpriu precisamente o papel de demonstrar a riqueza intrínseca do homem, e a possibilidade de que ele se liberte das entidades metafísicas abstratas que hoje o dominam.

Percebe-se que, frequentemente, os economistas que estudam Marx esvaziam sua obra de conteúdo filosófico; leem Marx como se este fosse um “pós-ricardiano menor” - conforme expressão consagrada por Samuelson (1967). Ao fazerem isso, perdem de vista uma riqueza de conteúdo jamais concebida pela ciência econômica. Marx trabalha, efetivamente, em um nível epistemológico diferente do da ciência econômica enquanto tal: ao passo que esta pretende estudar a realidade concreta, Marx pretende, além disso, estudar as formas de consciência gestadas por essa realidade. Marx é, então, um *crítico da Economia Política*. *O Capital* não pode ser considerado uma obra de Economia propriamente dita, mas uma crítica filosófico-econômica do fetichismo característico da forma capitalista dos produtos sociais. A meta de Marx não é melhorar a ciência econômica, mas destruí-la, ainda que apenas na medida em que se destrua, antes, aquilo que dá a ela sua razão de ser: o modo de produção capitalista (Mattick, 1978). A luta de Marx é, sobretudo, *prática*, mas uma prática informada também pela *teoria*; e a expressão teórica de uma prática *revolucionária* só pode ser a *crítica*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente monografia pretendeu explorar a hipótese de que existe, na obra de Karl Marx, uma teoria metafísica do valor. Com isso, primeiramente foram apresentadas as concepções gerais de Marx no interior de campos diversos: a dialética, na metodologia; o materialismo, na filosofia; o socialismo, na política; e a crítica da Economia Política, na ciência econômica. Em seguida, expôs-se em detalhes a análise marxiana da mercadoria, em que se encontra a teoria do valor desenvolvida pelo alemão, demonstrando-se que, do começo ao fim de *O Capital*, Marx procura explicitar o caráter místico da produção capitalista. Enfim, foram exploradas as avaliações de ao menos seis autores, de dentro e fora da tradição marxista, sobre o caráter filosófico-especulativo da teoria marxista do valor: Eugen Bohm-Bawerk, Joan Robinson, Enrique Dussel, Jacques Derrida, Christopher Arthur e Jadir Antunes. A conclusão a que o estudo permite chegar é a seguinte: a exposição dialética do valor, proposta por Marx, foi deliberadamente tomada de empréstimo do idealista Hegel, pois é um método adequado para a apreensão de uma realidade essencialmente metafísica, o modo de produção capitalista.

Nesse sentido, a fantasmagoria, a metafísica e a teologia, às quais tanto se refere Marx ao longo da sua obra, são reflexos necessários e adequados de fantasmagorias, metafísicas e teologias *objetivas*, inerentes à produção social de mercadorias. Mercadoria e dinheiro são, assim, entidades metafísicas que encarnam as abstrações de que são mera expressão, e que dominam, finalmente, os produtores que as criaram. Marx possui, portanto, de fato e não alegoricamente, uma *teoria metafísica do valor*, que é apenas a expressão teórica das leis de movimento reais que regem o mundo moderno. Bohm-Bawerk e Robinson observaram essa questão de um ponto de vista empirista, e viram nessa particularidade marxiana uma razão para rejeitar ao marxismo sua cientificidade. Dussel investigou o problema a partir de uma lente teológica, crendo ter encontrado uma teologia metafórica implícita em Marx. Derrida e Arthur apreenderam esses atributos como representações de uma fantasmagoria real, uma presença daquilo que é ausente, o dinheiro como encarnação do valor. Enfim, Antunes sintetiza esses diversos argumentos e afirma: Marx era um socialista, um crítico do capitalismo e, por isso mesmo, um crítico da Metafísica. Para Marx, a sociedade da igualdade abstrata é a sociedade capitalista; sua superação, que é a superação da metafísica, implica, portanto, a superação dessa igualdade abstrata. O comunismo, enquanto supressão do capitalismo, é a afirmação da inesgotável diversidade da vida humana.

Em conclusão, a obra de Marx pretende levar as massas à consciência da alienação que enfrentam todos os dias, levá-las a buscar desalienar-se autonomamente. A derrota da Metafísica, como forma alienada de consciência, só pode ser a derrota da metafísica da mercadoria, como forma alienada de produção social. Ou seja, o objetivo do marxismo é a *emancipação humana*, não a apreensão teórica pura. Destacar essa tremenda riqueza filosófico-política da obra marxiana foi o mais importante resultado obtido na presente monografia. Futuros trabalhos podem focar a atenção em aspectos específicos da teoria marxista do valor ou da teoria marxista no geral. Ademais, pode-se explorar as interpretações aqui apresentadas de maneira mais detalhada, ou buscar a gênese da concepção de Marx sobre a metafísica objetiva da mercadoria. A principal limitação do presente estudo deve-se, desse modo, ao seu caráter monográfico. Seja como for, trabalhos que pretendam investigar o assunto não devem ignorar o fato de que o marxismo não visa o conhecimento apenas, mas a superação de formas alienadas de produção e consciência.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. Advertência aos leitores do livro I d'o capital. In: MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2023.
- ANTUNES, J. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiaí, SP: Paco, 2018.
- ARTHUR, C J. *The new dialectic and Marx's Capital*. Leiden: Brill, 2004.
- BACKES, M. Nota à tradução. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. 50. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BLAUG, M. *Economic theory in retrospect*. 4. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- BOHM-BAWERK, E. V. *Capital and interest: a critical history of economic theory*. London: Macmillan and Co., 1890.
- BOHM-BAWERK, E. V. *Karl Marx and the close of his system*. New York: Augustus M. Kelley, 1949.
- BOHM-BAWERK, E. V. *Teoria positiva do capital*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- DEANE, P. *A Evolução das ideias econômicas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DUAYER, M. Apresentação. In: MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b.
- DUSSEL, E. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*. Iztapalapa: Siglo XXI, 1988.
- DUSSEL, E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México D.F.: Siglo XXI, 1990.
- DUSSEL, E. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.
- DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx*. Caracas: El perro y la rana, 2010.
- ENGELS, F. *Anti-Duhring: Herr Eugen Duhring's revolution in science*. Moscow: Progress Publishers, 1947.

ENGELS, F. Prefácio da primeira edição. In: *O capital: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ENGELS, F. Esboço para uma crítica da economia política. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 263-87, jul./dez. 2020.

ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Boitempo, 2024

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. Osterwieck: Druck und Verlag, 1893.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEILBRONER, R. *A história do pensamento econômico*. 6. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HEINRICH, M. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.

HESS, M. On the essence of money. In: KOVESI, J. *Values and evaluations*. New York: Peter Lang, 1998.

HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, M. *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

KENNY, A. *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

KONDER, L. *O que é dialética?* 28. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

LENIN, V. I. *Cadernos filosóficos: Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2018.

LENIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. Moscou: Editorial Avante!, 1977.

LUXEMBURGO, R. Introduction to political economy. In: _____. *Rosa Luxemburg complete works, volume I: economic writings 1*. New York: Verso Books, 2013.

MACHADO, G. H. L. *Marx e a filosofia: O Capital como crítica à Metafísica*. [s. d.]. 855 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

MARIUTTI, E. B. Marx contra a economia política. In: BUGIATO, C.; SARTÓRIO, L.; RUFINO, M. *Marx e as questões contemporâneas*. Curitiba: Brazil publishing, 2020.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARX, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Verlag von Otto Meissner, 1867.

MARX, K. *Misère de la philosophie: réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Paris: V. Giard & E. Brière, 1896.

MARX, K. Carta de Marx a Engels, 24 de agosto de 1867. In: *El capital*: vol I. México: Fondo del Cultura Económica, 1978.

MARX, K. *Le Capital*. Berlin: Dietz Verlag, 1989.

MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, K. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b.

MARX, K. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. 3. ed. São Paulo: Sundermann, 2017.

MARX, K. Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner. In: _____. *Últimos escritos econômicos*. São Paulo: Boitempo, 2020.

MARX, K. *Capítulo VI (inédito): manuscritos de 1863-1867, o capital, livro I*. São Paulo: Boitempo, 2022.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

MATTICK, P. *Anti-bolshevik communism*. Monmouth: Merlin Press, 1978.

MOSELEY, F. *Money and totality: a macro-monetary interpretation of Marx's logic in Capital and the end of the transformation problem*. Leiden: Brill, 2016.

PAULO NETTO, J. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

PEÑA, M. *Introducción al pensamiento de Karl Marx*. Rosário: Colectivo Editorial Último Recurso, 2007.

RICARDO, D. *Princípios de economia política e tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROBINSON, J. *An essay on marxian economics*. 2. ed. London: The Macmillan Press LTD, 1966.

ROBINSON, J. *What are the questions? And other essays: further contributions to modern economics*. New York: M. E. Sharpe, 1981.

RONCAGLIA, A. Should the History of Economic Thought be Included in Undergraduate Curricula? *Economic Thought*, v. 3, n. 1, p. 1-9, 2014.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

RUBIN, I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SAMUELSON, P. Marxian economics as economics. *The American Economic Review*, v. 57, n. 2, 1967.

SCHUMPETER, J. *Ten great economists: from Marx to Keynes*. London: Routledge, 1997.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SWINTON, J. John Swinton's travels: current views and notes of forty days in France and England. *The Sun*, New York, ano 58, n. 6, 6 set. 1880.