

O que é crítica em Marx?

Autor: Daniel Nadai¹

Resumo: O artigo busca trabalhar o sentido de crítica em Marx. Argumentamos através de autores que se referenciam na Nova Leitura de Marx (Neue Marx-Lectüre). Construimos a ideia de que a crítica, em Marx, toma a forma de uma crítica da economia política, de uma crítica imanente, de uma crítica da reificação das relações sociais e de uma crítica sistemática.

Palavras-chave: Crítica; Marx; Imanente; Crítica da economia política;

Introdução

O termo crítica é comumente usado na vida cotidiana para se referir a um comentário negativo, uma discordância, em relação a algo ou alguém. A palavra vem do grego *kritiké*, que significa “a arte de julgar” (Japiassú & Marcondes, 2001). Nos jornais impressos foi comum durante muito tempo a existência de uma seção de crítica de teatro, de cinema, literária ou mesmo de arte em geral. Estas seções não continham necessariamente (embora fosse costume) comentários negativos a uma obra de arte. Podiam ser simplesmente um julgamento, no sentido de uma análise dos diferentes aspectos contidos na obra. Nas discussões teóricas, essa palavra é também associada, de maneira pouco rigorosa, a posições que se contrapõem à visão hegemônica num determinado assunto.

No caso de Marx, essa palavra ganha centralidade nos seus textos, como pretendemos mostrar. O significado dela, no entanto, é distinto do senso comum. Apenas a apreensão do senso comum sobre esta palavra não é suficiente para compreender as especificidades da crítica de Marx. Para tal, mostramos como, ela se constitui enquanto crítica da economia política, que é ao mesmo tempo imanente e sistêmica. Ao longo de diversas obras do autor, a palavra crítica se constrói como uma crítica às condições materiais que tornam possíveis certas ideias. Essa crítica, evidentemente, ganha uma forma mais acabada em *O Capital* (1867).

O texto está dividido em três partes, sendo a primeira a explicação da crítica de Marx enquanto crítica da economia política, que se diferencia de uma economia política crítica. A segunda parte, por sua vez, trata da crítica marxiana como crítica

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Economia da UFRJ.

imane, diferente da apresentada por Proudhon, conforme veremos. Por último, apresentamos, segundo a formulação de Arthur (2016), a crítica de Marx como crítica necessariamente sistêmica dado o caráter de totalidade do objeto em questão.

1. Crítica em Marx como crítica da economia política

O termo crítica é comum em muitas obras de Marx como na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, em “A sagrada família ou a crítica do crítico crítico”, “Contribuição à crítica da economia política”, “Crítica do programa de Gotha”, dentre outras. Na sua obra mais importante, o termo também aparece. Na capa de *O Capital* (1867), vemos o subtítulo “crítica da economia política”. Marx não o faz despretensiosamente.

Tal expressão é distinta de “economia política crítica”, que seria o caso se *O Capital* fosse uma obra que pretendesse apresentar uma economia política alternativa, ao identificar que determinados aspectos da economia política estão incorretos. Este parece ser o lugar que alguns autores põem Marx ao darem ênfase na continuidade entre a teoria ricardiana do valor-trabalho e a de Marx. De crítico da economia política, Marx é deformado como economista político crítico.

O autor alemão faz mais do que apontar a falsidade da economia política que lhe precedia. Para que ele pudesse fazer a crítica não apenas a teorias particulares da economia política, mas à economia política como um todo, ele precisou fazer a crítica categorial. Segundo Heinrich (2004), “Marx não está predominantemente criticando as conclusões da economia política, mas sim a maneira com que ela põe questões” (p. 34, tradução própria). As categorias da economia política são expressões de relações sociais que aparecem como autônomas em relação aos seres humanos, como se elas fossem sujeitos. A crítica de Marx, portanto, requer não apenas negar tais categorias que aparecem como autônomas, mas principalmente buscar compreender porquê as relações sociais burguesas assumem essa forma categorial, ou seja, porque elas aparecem reificadas. Nas palavras de Marx, muito antes de escrever *O Capital*:

“As provas da existência de Deus nada mais são do que tautologias vazias – a prova ontológica, por exemplo, não vai além da seguinte

afirmação: “o que eu imagino realmente (realiter) é uma representação real para mim”, ela atua sobre mim e, nesse sentido, todos os deuses, pagãos ou cristãos, possuíram uma existência real. O antigo Moloque não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém imagina possuir cem táleres, não sendo isso para ele apenas uma representação arbitrária, subjetiva, se acreditar de fato nela, então os cem táleres imaginados têm para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual provocará uma ação efetiva, do mesmo modo que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses.” (Marx, apud Lukács, p. 283, 2018)

“Prova ontológica” é o termo cunhado por Kant (1724-1824) para se referir aos argumentos feitos por Anselmo de Aosta (1033-1109) e, posteriormente, por Descartes (1596-1650). O termo *ontológico* tem, aqui, um significado particular, distinto de outros usos dentro da história da filosofia². Trata-se da tentativa de provar a existência de Deus apenas pela razão, sem relação com a experiência. Kant buscou, em sua *Crítica da razão pura* (1781), refutar tal argumento como insuficiente para provar a existência de Deus. Nesta passagem, Marx está fazendo sua própria interpretação das provas ontológicas ao mesmo tempo que permanece fora do debate sobre a existência de Deus como um ser perfeito que existe independentemente dos seres humanos.

Marx destaca que, ainda que Deus possa não ter existência totalmente independente dos seres humanos, ele ainda assim aparece realmente e exerce força social sobre os indivíduos. Isso vale para o Deus cristão e para todos os outros deuses - gregos, romanos, nórdicos, guaranis, incas, etc. A força de Deus aparecia, por exemplo, quando se contraía uma dívida ou quando um golpe de espada era desferido durante as Cruzadas. As crenças das sociedades constituem práticas sociais efetivas, e é nesse sentido, para Marx, que podemos dizer que os deuses existiram.

A passagem acima citada é escrita em 1841, para a dissertação de doutorado na Universidade de Jena, na Alemanha. Naquele momento, Marx ainda não tinha uma concepção desenvolvida de materialismo. Contudo, essa citação mesmo assim já reflete uma posição semelhante a de seus textos propriamente materialistas. Não nos interessa aqui entrar no debate que faz Althusser (1965) sobre o pensamento do Jovem Marx e sua trajetória intelectual ao longo de sua

² Um autor marxista que reivindica tal termo com outro significado é Lukács em *Para uma ontologia do ser social* (ano).

vida. Para Althusser, definir se o autor é idealista numa certa obra, mas com traços materialistas, é uma análise que decompõe a obra em elementos isolados e não atribui um sentido global, uma unidade para o texto, deixando de buscar a problemática da obra. É, além disso, uma análise preocupada não com o sentido da obra em si, mas com um pressuposto teleológico: já sabemos o que Marx se tornou e, por isso, toda análise do Jovem Marx se torna um “tribunal secreto da história” (p. 43). Nos termos de Althusser, a problemática contida na sua dissertação não é a mesma que Marx passa a ter posteriormente quando desenvolve a ciência do materialismo histórico. Por isso, para Althusser, o materialismo nem era uma questão ainda.

Existem várias contribuições que discordam da posição assumida por Althusser, tais como Lowy (2012), o que daria um longo debate. Contudo, nosso objetivo aqui é definir o que é crítica no projeto de Marx. De acordo com os autores da Nova Leitura de Marx (Neue Marx-Lectüre), “o trabalho de Marx foca na questão das formas, em primeiro lugar nas formas de consciência (direito e religião) e posteriormente nas formas da economia política” (Bonefeld, 2014, p. 40). Por isso, fazemos uso de trechos de outras obras marxianas que nos ajudam a esclarecer o sentido de crítica que Marx assume explicitamente em *O Capital* (1867).

Em *Miséria da Filosofia* (1847), nosso autor reconhece a prioridade, na constituição da realidade, do ser em relação à consciência, ou em outras palavras, que as ideias não nascem do ar - e nem dos céus -, mas dos próprios seres humanos e das suas relações entre si. Em carta para Ánnenkov, um literato russo que foi correspondente seu em Paris, Marx comenta a obra de Proudhon³ “Filosofia da miséria” (1846) assim que termina de ler. Esta carta contém comentários que serão depois desenvolvidos por Marx na sua obra de 1847. Para Marx, Proudhon (1809-1865) produz um “dualismo entre a vida e as ideias” (p. 195), fazendo com que a vida prática fosse a aplicação das categorias da razão pura. Nesta mesma carta, ele defende que “as ideias, as categorias” são “as expressões abstratas ideais dessas mesmas relações que expressam” (p. 195). Em outra correspondência (1865), escrita quase vinte anos depois, destinada à publicação no jornal *Social-Demokrat* pelo recém falecimento de Proudhon, Marx diz que o filósofo francês “compartia das ilusões da filosofia ‘especulativa’: em vez de considerar as

³ O autor francês fora um filósofo e economista político muito influente no movimento operário na década de 1840.

categorias econômicas expressões teóricas de relações de produção históricas (...) sua imaginação as converte em ideias eternas, preexistentes a qualquer realidade” (2017, p. 200, itálico do original). Em 1859, no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx reforça explicitamente: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser que, inversamente, determina sua consciência” (Marx, 2011, p. 5, Martins Fontes).

Na *crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução (ano da edição [1843])*, Marx diz, ainda sobre a religião, que a “exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões.” (p. xxx, ano da edição [1843]). Transpondo para o debate em *O Capital*, quando a crítica ganha formas mais desenvolvidas: trata-se, portanto, de compreender as condições sociais que dão existência e relevância ao categorial da economia política. Ao citar esta frase e propor a analogia com as categorias da economia política, não as tratamos como meras ilusões. Como “modos de ser, determinações da existência” (p. x, *Grundrisse*), as categorias são, para Marx, expressões teóricas de relações sociais reais. A única coisa que há de ilusório nessas categorias é o fato de que elas mistificam as relações sociais, ocultando essas relações e concedendo vida própria e aparência de natural às categorias. Essas relações se cristalizam e exercem força social sobre nós, tal como os Deuses.

Crítica em Marx como crítica imanente

Em 1847, no texto já citado, escrito como resposta à obra de Proudhon, Marx o acusa de dogmatismo a respeito das categorias econômicas. Proudhon pretende, com essa obra, chegar a uma explicação supostamente científica da sua teoria da igualdade dos valores e dos salários. Para isso, o autor “prova” - na verdade, ele apenas afirma, mas “para ele, afirmar é provar” (Marx, 1847, p.) - a categoria “valor constituído”, cuja substância é a quantidade de trabalho. Nesse aspecto, guarda alguma semelhança com Ricardo, que também enxerga no trabalho a substância do valor. Contudo, as diferenças nos interessam mais:

“Este [Ricardo] toma a sociedade atual como ponto de partida para demonstrar como ela constitui o valor; o sr. Proudhon toma o valor constituído como ponto de partida para constituir um novo mundo social por

intermédio desse valor (...) A teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual; a teoria dos valores do sr. Proudhon é a interpretação utópica da teoria de Ricardo” (p. 58)

Em outras palavras, enquanto Ricardo deriva das próprias relações sociais a categoria, Proudhon parece apenas supô-la e delas construir sua proposta de sociedade. Proudhon derivou toda a sua teoria a partir de categorias econômicas não explicadas. Não à toa, Marx o acusa de ser um economista de fórmulas prontas. Assim, por exemplo, ele supõe a divisão do trabalho na medida em que explica que o valor de troca seria resultado do simples fato de que os seres humanos não conseguiam produzir todos os valores de uso de que necessitavam e, portanto, se dividiram. Com a divisão do trabalho, ele supõe a troca e, assim, finalmente, diz explicar o valor de troca - “Teria valido mais supor, desde o início, o valor de troca” (Marx, 1847, p. 46).

Tal como Proudhon - ainda que não reconheça -, quase todos os socialistas ingleses propuseram a aplicação igualitária da teoria ricardiana. Para Proudhon e outros socialistas⁴ da época, o grande problema é que as trocas não são operadas segundo um sistema equitativo. O problema é um sistema de trocas soberanamente injusto. É necessário, portanto, alcançar essa justiça. Proudhon oferece uma receita: que os valores sejam efetivamente medidos pelo tempo de trabalho. Simples assim. Não se trata de uma mudança de relação social de produção. Ela pode permanecer a mesma. Aliás, a troca também pode permanecer, tal como a concorrência e todo o resto. É preciso apenas abandonar o “lado mau” dessas categorias para conservá-las. A dialética proudhoniana pressupõe que toda categoria tem dois lados, um bom e outro mal.

“Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa, mas também fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau, a vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a ser resolvido: conservar o lado bom, eliminando o mau. A escravidão é uma categoria econômica como qualquer outra. Portanto, também possui dois lados. (...) Como fará o sr. Proudhon para salvar a escravidão? Colocará o problema: conservar o lado bom dessa categoria econômica e eliminar o lado mau.”

Tal parece ser o pensamento dos cepalinos. Se há injustiça social, que se eliminem os lados maus das categorias econômicas, a fim de que se conservem

⁴ Marx cita, por exemplo, sr. Bray, William Thompson e Hopkins.

essas mesmas categorias. Eles dizem - em outras palavras, mas dizem: O capitalismo fez muita coisa ruim, mas também fez muita coisa boa. Então, que se eliminem seus inconvenientes. Se o mercado, espontaneamente, não é capaz de desenvolver de maneira adequada as economias da América Latina, que se regule a concorrência, mas jamais a elimine. A crítica consequente, para Marx, não pode ser uma crítica da forma com que se distribui o dinheiro e a tecnologia no mundo em nome de uma outra maneira de distribuí-los. Ela precisa ser uma crítica do modo de organização social da produção.

O conhecimento de Marx sobre a economia política, que desembocou anos depois no seu projeto de crítica da economia política, passou por grande desenvolvimento, que se diferencia em alguns aspectos de posições que o autor tinha em 1847. Contudo, a crítica geral a Proudhon permaneceu ao longo de toda sua vida. Marx não parte, n' *O Capital*, de um categorial alternativo ideal a fim de compará-lo com o da economia política. Como diz Heinrich, "Marx não acusa o capitalismo (ou mesmo capitalistas individuais) de violar alguma norma eterna de justiça" (2004, p. 35-6). Marx critica, no Livro I de *O Capital (1867)*, certo modo de crítica que contrapõe às relações atuais um tipo ideal de relação. Esse equívoco é cometido por Proudhon com seu ideal de "justiça eterna", dentre outras "ideias eternas".

Em *O Capital*, Marx não oferecia um ideal seu em lugar do ideal proudhoniano, pois não é desta maneira que procede sua crítica. E para mostrar o quão descabida é a "ciência proudhoniana"⁵, ele fez uma analogia com o absurdo de um químico que, ao invés de "estudar as leis reais do metabolismo e de resolver determinadas tarefas com base neste estudo, pretendesse modelar⁶ o metabolismo por meio de 'ideias eternas'" (Marx, 1867, p. 159). Marx trata, ao contrário, de uma **crítica imanente da realidade**. Dizemos imanente no sentido de que essa crítica parte de uma análise do interior do movimento real da sociedade existente, e não dogmaticamente de categorias não explicadas⁷, nem de um ideal de justiça *a priori*.

⁵ "...isso não impede que, hoje em dia, uma tal sabedoria grasse em certos círculos sob o nome de *science* [ciência]. Jamais uma escola atribuiu tanto a si mesma a palavra *science* quanto a escola proudhoniana, pois 'Onde do conceito há maior lacuna,/ Palavras surgirão na hora oportuna', J.W.F. Goethe, *Fausto* [trad. Jenny Klabin Segall, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Villa Rica, 1991, p. 92]." (p. 144, Marx, itálicos do original)

⁶ No inglês, a palavra *modelar* parece melhor traduzida como *remake* (Marx, Karl (1976): *Capital*, Volume I, translated by Ben Fowkes, London: Penguin) que no português seria remodelar.

⁷ O termo utilizado por Lukács (2018), a que Bonente (2016) se referencia, é da crítica como crítica ontológica. Esse é justamente o título da segunda parte de seu livro: "Teorias do desenvolvimento:

Sendo assim, a crítica de Marx é uma crítica que parte das relações sociais atuais na sua totalidade, e não de qualquer pressuposto. Isto põe luz sobre o modo como o método dialético é entendido em Marx. Não se trata de um método a priori, independente do objeto de investigação. Tampouco de um conjunto de regras historicamente universais. Isto seria um mapa do tesouro que é válido para qualquer tesouro, ou seja, um mesmo conjunto de procedimentos independente de qual o objeto a ser descoberto. Ao contrário, a dialética, para Marx, é uma ontologia. Em outras palavras e mais aprofundadamente, ela é a lógica de constituição da própria realidade social no capitalismo. Trata-se não de uma lógica simplesmente do pensamento, mas uma lógica da própria realidade que pode vir a se manifestar no pensamento, como na obra de Marx. *O capital*, como obra máxima da dialética marxiana, não é o corpo da lógica, mas a lógica do corpo.

Além disso, por partir da análise das relações sociais realmente existentes, se diferencia da economia política clássica. Adam Smith (1723-1790), filósofo e economista político escocês, considerava a existência de uma natureza humana que consiste na propensão à barganhar e trocar - “[a divisão do trabalho] é a necessária, se bem que muito lenta e gradual, consequência de uma certa propensão da natureza humana (...) para comerciar, barganhar e trocar uma coisa por outra” (Smith, 2017 [1776], p. 35). A partir dessa natureza econômica do ser humano é que Smith desenvolve todas as categorias econômicas e concebe a história como o desenvolvimento, o desdobramento, o revelar-se explicitamente dessa natureza. Isto significa que ele parte de leis gerais da história humana que são pressupostas por ele a partir da realidade que ele vive, o mundo burguês do século XVIII. “No seu melhor, portanto, a economia é um argumento sobre a maneira com a qual a evolução da divisão técnica do trabalho dá origem a formas determinadas de sociedade” (Bonfeld, 2014, p. 22). Assim, se, para a economia, a natureza econômica do ser humano é sua essência, para a crítica da economia

por uma crítica ontológica”. Michael Heinrich, autor que já nos referenciamos, pertence a uma tradição de leitura das obras de Marx mais recente e distinta da de Lukács chamada *Neue Marx-Lectüre* (Nova leitura de Marx). Lukács faz uma crítica ontológica à realidade social que encontra no trabalho o modelo de toda práxis social, independente da realidade social específica a qual estamos tratando - se inserida no modo de produção capitalista, feudal ou qualquer outro. Nesta dissertação, estamos utilizando o termo crítica ontológica apenas neste sentido mais amplo que entende a ontologia como aquilo que constitui a realidade e portanto a crítica ontológica como a crítica que identifica os elementos da realidade social que tornam não apenas possível mas necessária determinada forma de expressão categorial.

política a essência do ser humano é a sociedade - a sociedade em termos concretos, pois ela só existe como sociedade determinada, jamais em geral⁸.

O estruturalismo althusseriano é constituído de forma semelhante. A repulsa de Althusser ao humanismo é louvável quando tem como objetivo a negação de uma essência humana. Essa é a principal crítica althusseriana aos *Manuscritos de 1844*, que denomina seu estudo de “filosofia do homem” e adjetiva o trabalho de ideológico, diferenciando-o da verdadeira ciência do materialismo histórico. A problemática principal de Marx nesse texto seria a essência humana alienada e a história como a recuperação da essência perdida. A história é a alienação e a produção do homem verdadeiro no homem alienado. Nisso há um pressuposto de uma essência definida a priori. O fim da história é o “reaver, como sujeito, a sua essência alienada” (Althusser, ANO, p. 187).

É acertada a posição althusseriana que busca negar a existência de uma essência humana fixa. O problema é que ele argumenta que a crítica da economia política não é uma crítica à sociedade capitalista apenas, mas uma análise da manifestação específica de leis econômicas gerais da sociedade humana. Ele vê, em Marx, que as forças produtivas são categorias transistóricas, cujas leis gerais se manifestam através de relações sociais específicas. Para tal, a análise da sociedade existente depende de conceitos intermediários que conectem as leis econômicas gerais às categorias próprias dessa sociedade. Sua interpretação transforma a crítica da economia política na análise cujo objetivo é revelar o modo de funcionamento específico das leis econômicas gerais na sociedade capitalista. A lei econômica geral mais fundamental é a que entende o trabalho como transistórico - trabalho entendido como o metabolismo entre o ser humano e a natureza. Assim é concebida a existência de um trabalho que paira abstratamente por sobre a história concreta das sociedades. É a partir desse conceito de trabalho que as forças de produção são compreendidas como transistóricas e as relações sociais de produção como a manifestação historicamente particular dessas forças produtivas.

Em vez de dissolver a aparência reificada das coisas, esta visão a encara como a manifestação de leis econômicas naturais que estruturam as relações reais da vida. Em vez da noção crítica de que 'os conceitos são momentos da realidade que exigem sua formação', essa ideia sustenta que os conceitos são instrumentos científicos geralmente aplicáveis, capazes de dissecar e analisar cada sociedade em todos os tempos e lugares como

⁸ Neste parágrafo e nos próximos três partimos da argumentação proposta em Bonfeld (2014).

uma manifestação superdeterminada de leis econômicas abstratas. Essa visão sugere uma separação radical entre o pensamento e a realidade. (Bonefeld, 2014, p. 31)

A partir da concepção adorniana, o materialismo histórico, entendido como a dissolução do dogmatismo, não é “a derivação de relações sociais de produção de forças produtivas transhistoricamente ativas e concebidas abstratamente” (Bonefeld, 2014, p. 36). Não se trata das leis gerais da natureza, da sociedade e do pensamento. Ele é a seguinte pergunta: por quê as relações sociais de produção atuais assumem a forma reificada? As relações sociais atuais aparecem na forma de forças econômicas objetivas. Vemos isto em *O Capital*.

No primeiro capítulo, Marx parte da mercadoria. Analisa esta mercadoria representativa como um objeto externo, um valor de uso, que satisfaz necessidades humanas e que, na sociedade capitalista, tem uma propriedade específica que é ser suporte material do valor de troca. O valor de troca é analisado inicialmente como uma relação de proporção entre valores de uso distintos. Assim, as proporções aparecem como algo contingente, sem uma regularidade por detrás. O valor de troca surge da possibilidade de comparação entre valores de uso distintos. Sendo assim, o que faz com que valores de uso com qualidades completamente diferentes, tais como um livro e um copo possam ser igualados e, portanto, comparados, deve ser uma propriedade comum a ambos valores de uso. Essa propriedade não é inerente ao corpo da mercadoria, mas uma propriedade social que assume o valor de uso na sociedade capitalista. Essa propriedade social é ser produto do trabalho humano. Assim, o valor é determinado como uma relação social - o trabalho - cristalizada na mercadoria. Sua grandeza, por sua vez, é determinada pela quantidade de trabalho, medida em tempo, ou seja, em dia, semanas, horas. O valor de troca ganha uma segunda determinação: ser a forma de manifestação do valor - ou simplesmente forma de valor - e, em última instância, do trabalho contido na mercadoria. Sendo assim, revelamos o que há por detrás da mercadoria - o trabalho. Na seção dois, podemos entender o duplo caráter desse trabalho. Descobrimos a substância do valor e a grandeza do valor que se encontram “atrás” do valor de troca. Contudo, ainda não investigamos a forma de valor, apenas chegamos através dela no valor: “Conhecemos, agora, a substância do valor. Ela é o trabalho. Conhecemos sua medida de grandeza. Ela é o tempo de trabalho. Resta analisar sua forma, que fixa o valor precisamente como valor de troca.” (Marx, 2014,

p.). A seção três do primeiro capítulo é onde efetivamente a forma de valor é analisada detalhadamente para desembocar na análise do fetichismo. Nestas linhas, Marx se dedica a

“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 sua ofuscante forma-dinheiro. Com isso, desaparece o enigma do dinheiro.” (Marx, 2014, p.)

O caráter social da mercadoria não é resultado do seu conteúdo, mas da sua forma. Num mundo de produtores privados, o vínculo social entre as pessoas é apenas estabelecido com a troca, que é uma relação entre mercadorias. E é somente por meio desse contato que efetivamente os produtos dos trabalhos se efetivam como mercadorias⁹ - a mercadoria para ser o que é pressupõe seu conteúdo e sua forma. Sendo assim, o caráter misterioso da forma-mercadoria provém do fato de que a relação entre as pessoas precisa assumir, nessa sociedade, a forma da relação entre coisas. Dessa forma, para as pessoas, as coisas parecem assumir vida própria, e os caracteres propriamente sociais aparecem como sendo próprios da coisa. Marx traz novamente o exemplo da religião.

O Deus-cristão, o Deus-dinheiro, o Deus-mercadoria, etc são independentizados, autonomizados, como se não fossem criações dos próprios seres humanos, como se suas atribuições não fossem as próprias capacidades humanas exteriorizadas. O conceito de fetichismo tem origem na crítica da religião. Colonizadores portugueses tomaram nota de povos africanos considerados por eles “primitivos” pela prática de conferirem a objetos mortos (totems) vida própria (Kurz, 1993). A analogia com respeito a mercadoria é uma forma de salientar que nós também vivemos envoltos por produtos do nosso próprio trabalho, portanto produtos sociais, aos quais conferimos vida própria e se tornam externos a nós.

A crítica de Marx é desmistificadora do misticismo da sociedade que vivemos. Tanto na crítica da religião, como na crítica da economia política, a crítica de Marx “é um descobrimento da nossa capacidade, do nosso poder de transformar a realidade.” (Colombini Neto, 2018, p. 21). A análise da origem dos fenômenos, tal

⁹ “É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais” (Marx, p. 147)

como Marx faz com o dinheiro, “desaparece o enigma do dinheiro”, nega certa exterioridade desse objeto, o revelando como produto social.

Mas, para a economia tal como a conhecemos hoje, o que importa é o movimento das quantidades econômicas. O movimento dessas quantidades deve ser calculado. Métodos estatísticos devem ajudar a antecipar os movimentos a fim de uma melhor administração dessas quantidades.

Ele presume uma objetividade econômica "externa ao Homem", analisa as preferências de valor do Homem econômico e estuda o mercado como um meio racional de distribuição econômica e tomada de decisão individual, que por meio do mecanismo de preço livre informa aos consumidores e produtores o grau de escassez em toda a economia, levando ao ajuste das preferências de valor pelos agentes econômicos¹⁰. (Bonefeld, 2014, p. 23)

A economia é a ciência do mundo invertido. O mundo invertido é verdadeiro, mas “o verdadeiro é um momento do falso” (Debord, 1997, p. 11 apud Colombini Neto, p. 26, 2018). Investigar apenas esse mundo é naturalizá-lo e naturalizar essas quantidades. É tratar esse mundo e suas quantidades econômicas como dados a priori, anteriores ao ser social. Por isso, a crítica de Marx trata de entender o processo de inversão desse mundo, como se originam as formas autonomizadas - ou seja, os processos de autonomização.

3. Crítica em Marx como crítica sistemática

Nesta parte do texto, faremos uso da argumentação proposta por Arthur (2016) à respeito da dialética de Marx. Nosso objetivo é compreender como a crítica de Marx é também uma crítica que decompõe a totalidade e compreende como cada parte está articulada e integrada com a outra. Ao criticar uma interpretação equivocada de Marx, buscaremos mostrar como o procedimento crítico de Marx se desenvolve.

A influência de Hegel no trabalho de Marx é clara. Ela poderia ter dois caminhos, a dialética sistemática e a dialética histórica. A primeira é “um método de

¹⁰ It presumes an economic objectivity ‘external to Man’, analyses the value preferences of economic Man and studies the market as a rational means of economic distribution and individual decision making, which by means of the free price mechanism informs consumers and producers of the degree of scarcity in the whole economy, leading to the adjustment of value preferences by the economic agents. (Bonefeld, 2014, p. 23)

exibir a articulação interna entre uma dada totalidade”, enquanto a segunda é “um método de exibir a conexão interna entre os estágios de desenvolvimento de um processo temporal” (Arthur, 2016, p. 32-33).

Engels considera que essa segunda dialética é aquela que Marx utiliza no seu método. O modo de exposição marxiano, ainda que lógico, não seria, para Engels, nada além de um método histórico desvestido de ‘distúrbios fortuitos’. A produção mercantil simples é, segundo ele, pressuposta no início de *O Capital*, onde apenas posteriormente se chegaria à categoria ‘capital’. Marx, no entanto, nunca usou o termo produção mercantil simples. O termo aparece uma vez no terceiro livro de *O Capital*, por conta da edição direta de Engels (Arthur, 2016). Essa distinção largamente ensinada entre produção capitalista e produção mercantil simples nunca existiu no Marx.

O que importa, em relação ao modelo de produção mercantil simples, é verificar se, enquanto modelo, ele tem alguma validade teórica. Contudo, não há sentido em pensar na lei do valor, na troca governada por uma lei do valor, em uma sociedade que antecede o capitalismo, pois não há mecanismo para a aplicação dessa lei. O preço até existe nessa sociedade, mas é apenas um mediador formal das trocas. O preço age permitindo com que a troca aconteça, mas não tem qualquer substância de valor.

Na sociedade pré-capitalista, a produção de um produto tem como objetivo que ele possa ser trocado por outro. O imperativo da valorização e a forma-valor dos insumos e da força de trabalho ainda não estão postos. Quando isso ocorre, as comparações objetivas entre as taxas de retorno do capital e a concorrência são possíveis e permitem, assim, a aplicação da lei do valor. Essa concorrência obriga os produtores a alcançar determinada meta. Por isso, ainda não é uma produção cujo objetivo é trocar para obter ainda mais valor. O que apenas significa que a lei do valor supõe, para o seu completo desenvolvimento, a sociedade da grande produção industrial e da liberdade de concorrência, ou seja, a sociedade burguesa moderna” (Marx, p. 49).

Há ainda aqueles que não consideram que Marx considerou a existência histórica do valor numa sociedade pré-capitalista. Estes, como Sweezy (1970), tratam essa “etapa” como um estágio “lógico” na derivação dos preços, aderindo a ideia de que sim, num modelo não capitalista relações de valor reais prevalecem e

que, ao incluir a concorrência capitalista no modelo não se altera nada essencialmente. Eles chamaram o método do Marx de método das “aproximações sucessivas”. Esse é, na verdade, um método newtoniano, que tem sua validade científica, mas apenas para certos objetos cuja realidade pode ser abordada de forma linear, em que nada se modifica essencialmente com a complexificação do modelo. O método trata de identificar, no modelo com pressupostos simplificadores, o que há de essencial, e depois ir retirando pressupostos de modo a poder dar conta de um campo cada vez mais amplo de fenômenos cada vez mais reais. A teoria é, portanto, adaptada, aplicada ao capitalismo, porque o essencial já temos. Esse essencial, se está no caso geral, é aplicável ao caso particular. Essa forma de pensar o conceito geral e depois ir pro conceito particular está errada. Não é esse o procedimento que Marx adere. O desenvolvimento da forma-valor não funciona desta maneira: a cada passagem, a estrutura (por exemplo, M-M') é completamente transformada (por exemplo, em M-D-M')¹¹.

Mas, será que essas relações de valor são adequadas a esse desenvolvimento linear? Evidente que não, pois a lógica linear não é apropriada porque o capitalismo é uma totalidade. Não se pode falar de valor sem o pleno desenvolvimento capitalista, conforme vimos, portanto, não se pode assumir o essencial num caso puro, geral, que depois possa ser complexificado rumo a fenômenos mais reais. “A verdadeira forma-valor resulta da exposição” (Arthur, 2016, p. 39). Isto significa que a verdade do ponto de partida só está garantido no resultado. Isso está de acordo com pensar a crítica da economia política sem definições rígidas. Na lógica linear, “cada estágio supostamente incorpora novas relações de valor perfeitamente adequadas, fornecendo uma base para o próximo estágio ‘agregar’, digamos, novas causas externas de variação”. Contudo, é apenas no capitalismo que a forma-valor está plenamente desenvolvida.

O objeto é uma totalidade e, por isso, exige a dialética sistemática, onde cada parte é internamente relacionada à outra se esta última é uma condição necessária de sua natureza. “Essa totalidade não pode ser compreendida tão prontamente; a sua articulação tem de ser demonstrada” (p. 41). Para articular um conceito complexo, não se pode simplesmente intuir. Para fazer essa articulação, temos de começar de algum lugar, de algum aspecto desse conceito. Nesse desenvolvimento

¹¹ M é mercadoria, D é dinheiro. Temos que $D' > D$ e $M' > M$.

dialético, o próprio significado do conceito sofre modificação, pois o significado de um conceito não pode ser prontamente apreendido na sua totalidade já de saída. A definição originária do conceito se modifica, ganha mais determinações, à medida que o sistema avança na sua apresentação. Por isso, ele começa com o valor da mercadoria e não pelo capital: não porque existia valor antes do capital, mas porque o valor é uma relação mais abstrata do próprio capital.

Os elementos separados do todo ficam sem sentido. O ponto de partida, para ser ponto de partida, precisa abstrair de outras determinações, sendo assim isolado do todo. Ou seja, o ponto de partida é necessariamente inadequado, incompleto na sua caracterização. Na lógica linear, não há nenhuma dinâmica inerente na apresentação, ou seja, a mudança de níveis de abstração se dá pela decisão, pela vontade, de agregar uma determinação adicional do tipo “suponha isto, ou suponha aquilo”. Isso difere da exposição dialética na qual os estágios sucessivos só surgem como necessidade, são demandados. Essa exposição dialética é exigida por um objeto que é uma totalidade.

O ponto de partida a ser escolhido deve possibilitar os estágios sucessivos serem demandados. Para isso, ele precisa ser simples e ser historicamente determinado. O ponto de partida deve também ser fundamentado como resultado necessário da reprodução do sistema. Ele é tanto ponto de partida como resultado.

Arthur (2016) faz uma discussão bastante interessante sobre as razões pelas quais a mercadoria é o ponto de partida de Marx, e não o valor ou a moeda, ou mesmo o capital. Ele destaca certas características importantes de um ponto de partida no caso da análise de um objeto que é uma totalidade. Assim, a crítica de Marx exige uma certa condução da crítica do objeto que é particular a ele.

Considerações Finais:

A ideia de crítica em Marx não é fortuita, tal como esperamos ter demonstrado. Ela se constrói como uma crítica da economia política como um todo, que parte das relações sociais realmente existentes, a fim de descobrir porquê essas relações assumem determinadas formas sociais. Para serem investigadas, essas relações exigem, pela sua dinâmica interna, uma análise a partir de uma crítica sistemática, que se diferencia radicalmente dos modelos usuais, por exemplo,

da macroeconomia, cuja simplificação pretensamente contribui para o entendimento essencial da realidade, que pode posteriormente ter seus pressupostos relaxados a fim de verificar o que ocorre com fenômenos mais concretos. Assim, essa crítica parece apresentar um potencial bastante relevante ainda nos tempos atuais, ao menos na medida em que é distinto da forma mais comum de pensar a sociedade.

Referências bibliográficas:

Arthur, C. **A nova dialética e “o capital” de Marx**. São Paulo: Edipro, 2016.

Bonfeld, W. **On the critique of political economy as a critical social theory**. In: *Critical Theory and the critique of political economy: on subversion and negative reason*. Bloomsbury: Londres/Nova Iorque, 2014.

Colombini Neto, Iderley. **Enigma Brasil elevado e anulado para uma teoria crítica da economia política brasileira: formas da constituição de classe no Brasil nos anos 2000**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Economia, Programa de Pós-Graduação em Economia da Indústria e Tecnologia, 2018.

Heinrich, M. **An introduction to the three volumes of Karl Marx’s Capital**. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2004.

Holloway, J. **The Abyss Opens: The Rise and Fall of Keynesianism**. In: *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Ed. by Bonfeld, W.; Holloway, J. Londres: Macmillan Press, 1995.

Japiassú, H., & Marcondes, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I. Cap. 4**. São Paulo: Boitempo, 2012, 436p.

Marx, K. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. Boitempo: São Paulo, 2013.

Marx, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos [1844]**. Trad. br. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

Marx, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

Marx, K. **Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon**. São Paulo: Boitempo, 2017.

Marx, K. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

Marx, K. **Para uma crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Marx, K. **The Capital: a critique of political economy**. Londres: Penguin, 1990.

Sweezy, P. M. **The theory of capitalist development**. Nova York: Monthly Review Press, 1970.