

vê é a alface, é seu dinheiro, e você toma decisões tangíveis com base nessas informações. Este é o significado da frase "aparecem como aquilo que elas são": as coisas são realmente assim no supermercado, e podemos observá-las desse modo, mesmo que elas mascarem as relações sociais.

Esse fetichismo é uma condição inevitável do modo de produção capitalista, e tem diversas implicações. Por exemplo:

[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. (149)

Vemos mais uma vez que os valores surgem de processos de troca, mesmo quando as relações de troca convergem progressivamente para expressar o valor como tempo de trabalho socialmente necessário.

[Os produtores] não sabem disso, mas o fazem. Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. (149)

A relação dialética entre a formação e o intercâmbio do valor e as qualidades imateriais e fantasmagóricas do valor como uma relação social não poderia ser mais bem retratada.

Mas como essa dialética pode ser reproduzida no pensamento? Segundo Marx, muitos economistas políticos entenderam (e ainda entendem) isso como errado, porque veem os preços nos supermercados e acham que isso é tudo, e que essa é a única evidência material de que precisam para construir suas teorias. Eles simplesmente examinam a relação entre oferta e demanda e as variações de preço associadas a ela. Outros, mais atentos, chegam à "descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção". Isso "fez época na história do desenvolvimento da humanidade" (149). A economia política clássica convergiu pouco a pouco para uma ideia de valor por trás das flutuações do mercado (frequentemente denominadas "preços naturais") e reconheceu que o trabalho humano tem a ver com isso.

Mas a economia política clássica não conseguiu captar o hiato entre a imaterialidade dos valores como tempo de trabalho socialmente necessário "cristalizado" e

sua representação como dinheiro; portanto, também não conseguiu entender papel que a proliferação da troca tem na consolidação da forma-valor como algo historicamente específico ao capitalismo. Supôs que os valores eram uma verdade evidente e universal e não viu que

o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação com 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 eles se encontram, em vez de eles as controlarem. (150)

É assim que Marx começa a atacar a concepção liberal de liberdade. A liberdade do mercado não é liberdade, é uma ilusão fetichista. No capitalismo, os indivíduos se rendem à disciplina de forças abstratas (como a mão invisível do mercado, criada em grande parte por Adam Smith), que efetivamente governam suas relações e escolhas. Posso fabricar uma coisa bonita e levá-la ao mercado, mas, se eu não conseguir trocá-la, ela não terá nenhum valor. Consequentemente, não terei dinheiro suficiente para comprar as mercadorias de que preciso para viver. As forças do mercado, que ninguém controla individualmente, regulam todos nós. É uma das coisas que Marx pretende fazer n' *O capital* é falar desse poder regulador que ocorre mesmo "nas relações de troca contingentes e sempre oscilantes de seus produtos". As flutuações de oferta e demanda geram flutuações de preço em torno de uma norma, mas não podem explicar por que um par de sapatos é trocado, em média, por quatro camisas. No interior de toda a confusão do mercado, "o tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção [da mercadoria] se impõe com a força de uma lei natural reguladora, tal como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém" (150). Esse paralelo entre a gravidade e o valor é interessante: ambos são relações, e não coisas, e ambos têm de ser conceituados como imateriais, porém objetivos.

Isso conduz Marx diretamente à crítica da evolução dos modos burgueses de pensamento em relação à propagação das relações de troca e do advento da forma-dinheiro:

A reflexão sobre as formas da vida humana e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. [...] Assim, somente a análise dos preços das mercadorias conduziu à determinação da grandeza do valor, e somente a expressão monetária comum das mercadorias conduziu à fixação de seu caráter de valor. Porém, é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados. (150)

Essa falha de visão por parte dos economistas políticos clássicos é patente no modo como muitos abraçaram *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe*, como um modelo de economia de mercado perfeita, que surge a partir de um estado de natureza: Robinson naufraga numa ilha e constrói por sua própria conta um modo de vida adequado a um estado de natureza, reproduzindo passo a passo a lógica de uma economia de mercado. Mas, como Marx mostra com muito humor, Robinson, além de supostamente aprender com a experiência, salva de modo muito conveniente, dos “destroços do navio”, seu “relógio, livro comercial, tinta e pena” e põe-se imediatamente, “como bom inglês, a fazer a contabilidade de si mesmo” (151). Em outras palavras, Robinson leva para a ilha as concepções mentais do mundo apropriadas à economia de mercado e constrói uma relação com a natureza de acordo com essa imagem. Os economistas políticos usaram a fábula de modo perverso, com o intuito de naturalizar as práticas de uma burguesia emergente.

Durante muito tempo, achei que os economistas políticos tinham escolhido a história errada de Defoe. *Moll Flanders*** é um modelo muito melhor de funcionamento da produção e da circulação de mercadorias. Moll comporta-se como a mercadoria quinta-essencial à venda. Ela especula com os desejos alheios, e os outros especulam com seus desejos (o grande momento é quando ela, absolutamente falida, gasta seus últimos tostões alugando um paramento grandioso, que inclui carruagem, cavalos e joias, e vai a um baile; lá ela conquista um jovem nobre e foge na mesma noite com ele, mas descobre na manhã seguinte que ele também está falido; a aventura termina com os dois achando uma enorme graça no ocorrido e despedindo-se amistosamente). Ela viaja pelo mundo (vai até a Virgínia colonial), passa um tempo na prisão por causa de dívidas, e sua fortuna flutua para cima e para baixo. Ela circula como um objeto monetário num mar de trocas de mercadorias. *Moll Flanders* é uma analogia muito melhor para o modo de funcionamento do capitalismo, especialmente o especulativo de Wall Street.

Os economistas políticos clássicos preferiram o mito de Robinson Crusoe simplesmente porque ele naturaliza o capitalismo. Mas este, como Marx insiste, é um construto histórico, não um objeto natural. “As categorias da economia burguesa” não são mais do que “formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias”. Uma olhada nessa história mostra as limitações das supostas verdades universais da teoria burguesa. “Saltremos, então, da iluminada ilha de Robinson para a sombria Idade Média europeia.”

* São Paulo, Iluminuras, 2004. (N. F.)

** São Paulo, Nova Cultural, 2003. (N. E.)

Se esta é sombria, suas relações sociais são, ao contrário, bastante claras. Sob o sistema da corveia, diz Marx, “cada servo sabe que o que ele despende a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho”; os vassallos tinham consciência de que “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho” (152). O mesmo vale para a dinâmica rural e patriarcal de uma família camponesa: as relações sociais são transparentes, e podemos ver quem está fazendo o que e para quem.

Tais comparações históricas, juntamente com a análise do fetichismo, permitem-nos vislumbrar a natureza contingente, portanto não universal, das verdades estabelecidas pela economia política burguesa. “Por isso, todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção” (151). Podemos até imaginar as relações sociais organizadas como “uma associação de homens livres”, isto é, um mundo socialista no qual “as relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos do trabalho permanecem [...] transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição” (153). Ao falar da ideia de associação, Marx ecoa muito do pensamento socialista utópico francês dos anos 1830 e 1840 (em particular Proudhon, embora Marx não reconheça isso). Sua esperança é que possamos ir além do fetichismo das mercadorias e tentar estabelecer, por meio de formas associativas, um modo de relação diferente. Se isso é viável ou não é uma questão fundamental que qualquer leitor de Marx tem de considerar; mas esse é um dos raros momentos n’*O capital* em que temos um vislumbre da visão de Marx de um futuro socialista.

O fetichismo do mercado traz com ele uma boa bagagem ideológica. Marx comenta, por exemplo, as razões por que o protestantismo é a forma de religião mais adequada para o capitalismo. Argumenta que nossas formas de pensamento – não apenas as dos economistas políticos – refletem o fetiche de nossa época, mas essa é uma tendência geral. Suas observações sobre religião e a relação desta com a vida político-econômica são significativas:

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 por que, portanto, 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. (154-6)

A isso, Marx acrescenta uma longa e importante nota de rodapé:

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 eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc. (155, nota 32)

Marx sugere que é um erro naturalizar a forma de valor própria do capitalismo apenas porque é difícil, se não impossível, conceber alternativas.

Foi isto que os economistas políticos burgueses fizeram: trataram o valor como um fato da natureza, não como uma construção social, saída de um modo particular de produção. Marx está interessado na transformação revolucionária da sociedade, e isso significa um revolucionamento da forma-valor capitalista, a construção de uma estrutura de valor alternativa, um sistema de valor alternativo que não tenha o caráter específico daquele a que se chegou sob o capitalismo. Não posso deixar de enfatizar esse ponto, porque a teoria do valor em Marx é interpretada com frequência como uma norma universal a que deveríamos obedecer. Perdi a conta de quantas vezes ouvi pessoas se queixarem de que o problema em Marx é que ele acredita que a única noção de valor válida deriva do acréscimo de trabalho. Mas isso não é verdade; a noção de valor é um produto histórico-social. Portanto, o problema do socialista, do comunista, do revolucionário, do anarquista ou de quem for é encontrar uma forma-valor alternativa que funcione nos termos da reprodução social da sociedade numa imagem diferente. Ao introduzir o conceito de fetichismo, Marx mostra que o valor naturalizado da economia política clássica dita uma norma: se obedecermos cegamente a essa norma e reproduzirmos o fetichismo da mercadoria, fecharemos as portas para as possibilidades revolucionárias. Nossa tarefa, ao contrário, é questioná-la.

O capitalismo não tem nenhum meio de registrar valores intrínsecos, "naturais", em seus cálculos. "Como este último é uma maneira social determinada de expressar o trabalho realizado numa coisa, ele não pode conter mais matéria natural do que a taxa de câmbio"; é ilusório acreditar, por exemplo, "que a renda fundiária nasce da terra, e não da sociedade" (157).

A economia política burguesa vê a aparência superficial. Embora tenha uma teoria do valor-trabalho, ela jamais investigou a fundo seu significado ou as circunstâncias históricas de seu surgimento. Isso nos obriga a ir além do fetichismo, não para tratá-lo como uma ilusão, mas para examinar sua realidade objetiva (86-7, 147-8, 157). Uma resposta possível é seguir o caminho do "comércio justo" (*fair*

trade]. Outra é desbravar um caminho científico, uma teoria crítica: um modo de investigação e pesquisa que possa desvendar a estrutura profunda do capitalismo e sugerir sistemas alternativos de valor, baseados em tipos radicalmente diferentes de relações sociais e materiais.

As duas opções não são mutuamente excludentes. Uma política que lide com as condições de trabalho numa base global, desenvolvendo-se num movimento, digamos, contra a exploração, pode facilmente conduzir ao campo teórico muito mais profundo que Marx esboça n' *O capital* precisamente porque a aparência superficial, ainda que fetichista, sempre indica uma realidade objetiva. Lembro-me, por exemplo, de um desfile promovido pelos estudantes da Universidade Johns Hopkins, em que apresentaram roupas das grifes Liz Claiborne e Gap com comentários tanto sobre as peças quanto sobre as condições de trabalho associadas à produção. Esse desfile foi uma maneira eficiente de falar do fetichismo e chamar a atenção para as condições globais do trabalho, sugerindo ao mesmo tempo a importância de se fazer alguma coisa a respeito.

A missão de Marx n' *O capital*, porém, é conceber uma ciência para além do fetichismo imediato, sem negar sua realidade. Ele lançou as bases para isso na crítica da economia política burguesa. Também mostrou a que ponto somos governados pelas forças abstratas do mercado naquilo que fazemos e como estamos constantemente ameaçados de ser governados por construtos fetichistas, que nos impedem de ver o que está acontecendo. Até que ponto você pode dizer que vive numa sociedade livre, caracterizada pela verdadeira liberdade individual? As ilusões de uma ordem liberal utópica, na visão de Marx, têm de ser desmascaradas como aquilo que são: uma réplica daquele fetichismo que perverte as relações sociais entre pessoas, transformando-as em relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas.

CAPÍTULO 2: O PROCESSO DE TROCA

O capítulo 2 não é apenas mais curto, mas também mais fácil de acompanhar. O propósito de Marx é definir as condições socialmente necessárias da troca capitalista de mercadorias e criar uma base mais sólida para a consideração da forma-dinheiro que será feita no capítulo 3.

Como as mercadorias não vão para o mercado por si mesmas, precisamos definir primeiro a relação operativa entre elas e aqueles que as levam. Marx imagina uma sociedade em que "os guardiões" das mercadorias "têm [...] de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ele legalmente desenvolvido ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. [...] Aqui, as pessoas existem umas para as outras" –

observe o eco do argumento sobre o fetichismo – não como pessoas, mas “apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias”. Isso leva a uma consideração mais ampla. Ao longo de todo *O capital*, “as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas”, é “como suporte” – note a repetição do termo – dessas relações econômicas que “elas se defrontam umas com as outras” (160). Marx está mais preocupado com os papéis econômicos que os indivíduos desempenham do que com os indivíduos que os desempenham. Por isso, ele examina as relações entre compradores e vendedores, devedores e credores, capitalistas e trabalhadores. De fato, n’*O capital*, o foco está mais nos papéis do que nas pessoas, e Marx reconhece que os indivíduos podem ocupar – e com frequência ocupam – vários papéis diferentes e até mesmo posições profundamente contraditórias (como o trabalhador que tem um fundo de pensão com investimentos no mercado de ações). Esse foco mais nos papéis do que nos indivíduos é tão legítimo quanto se analisássemos as relações entre motoristas e pedestres nas ruas de Manhattan: a maioria de nós já assumiu os dois papéis e soube adaptar seu comportamento a cada um deles.

Os papéis no modo de produção capitalista são estritamente definidos. Os indivíduos são sujeitos jurídicos dotados da propriedade privada da mercadoria que *manejam*, e eles a negociam em condições contratuais não coercitivas. Há um respeito recíproco pelos direitos jurídicos dos outros; a equivalência das trocas mercantis baseada em princípios é, como notou Aristóteles, uma virtude louvável. O que Marx descreve aqui é a política convencional e o arcabouço legal para o devido funcionamento dos mercados, tal como imaginado pela teoria liberal. Nesse mundo, uma mercadoria é “*leveller*” e cínica de nascença, porque está “sempre pronta a trocar não apenas sua alma, mas seu corpo com qualquer outra mercadoria”. O proprietário quer cedê-la, e o comprador quer tomá-la: “Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores, e valores de uso para seus não-possuidores. Portanto, elas precisam universalmente mudar de mãos”, mas “se o trabalho é útil para outrem, ou seja, se seu produto satisfaz necessidades alheias, é algo que só pode ser demonstrado na troca” (160).

Esse argumento a respeito da estrutura institucional e legal socialmente necessária requerida para que o capitalismo funcione é historicamente específico. Não reconhecer a especificidade histórica da concepção burguesa de direitos e deveres leva a sérios equívocos. É por isso que Marx faz, numa longa nota de rodapé, uma vigorosa denúncia contra o anarquista Proudhon:

* “Niveladora”: referência aos *levellers*, corrente política atuante na Inglaterra em meados do século XVII. (N. T.)

CRÍTICA
DA
FORMA

[Ele] cria seu ideal de justiça, a *justice éternelle* [justiça eterna], a partir das relações jurídicas correspondentes à produção de mercadorias, por meio do quê, diga-se de passagem, também é fornecida a prova, consoladora para todos os filisteus, de que a forma da produção de mercadorias é tão eterna quanto a justiça. Então, em direção inversa, ele procura modelar de acordo com esse ideal a produção real de mercadorias e o direito real que a ela corresponde. (159, nota 38)

CRÍTICA
DOS
DIR. HUM.
LIB.
X

De fato, Proudhon toma as formas específicas das relações jurídico-econômicas burguesas e trata-as como universais e fundadoras do desenvolvimento de um sistema econômico alternativo, socialmente justo. Do ponto de vista de Marx, isso não é uma alternativa, porque apenas reinscreve as concepções burguesas do valor numa forma supostamente nova de sociedade. Esse problema continua em nossos dias, não só pela renovação anarquista do interesse pelas ideias de Proudhon, mas também pelo advento de uma política mais ampla de direitos humanos liberais como suposto antídoto contra os males sociais e políticos do capitalismo contemporâneo. A crítica de Marx a Proudhon é diretamente aplicável a essa política contemporânea. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, é um documento fundamental para um individualismo burguês baseado no mercado e, como tal, fornece a base para uma crítica minuciosa do capitalismo liberal ou neoliberal. Defender que a ordem política capitalista seja coerente com seus próprios princípios fundamentais pode ser útil politicamente, mas imaginar que essa política possa levar a um deslocamento radical do modo de produção capitalista é, no entender de Marx, um grave erro.

O que vem a seguir é uma recapitulação – Marx reitera com frequência argumentos anteriores numa linguagem um pouco diferente – do fato de que, num ambiente institucional desse tipo, “o cristal monetário é um produto necessário do processo de troca”. Ele repete o tema quando diz que “a expansão e o aprofundamento históricos da troca desenvolvem a oposição entre valor de uso e valor que jaz latente na natureza das mercadorias”:

A necessidade de expressar externamente essa oposição para o intercâmbio impele a uma forma independente do valor da mercadoria e não descansa enquanto não chega a seu objetivo final por meio da duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro. Portanto, na mesma medida em que se opera a metamorfose dos produtos do trabalho em mercadorias, opera-se também a metamorfose da mercadoria em dinheiro. (161-2)

Marx não diz nada que já não tenhamos visto nos itens anteriores, mas agora ele expõe o que essa relação econômica entre coisas implica para as relações entre pessoas. Essa economia de trocas mercantis, diz ele, implica que estamos lidando com

“proprietários privados” de “coisas alienáveis”, e isso, por sua vez, implica que temos “pessoas independentes umas das outras”. “Alienáveis” refere-se ao fato de que “as coisas são, em si mesmas, exteriores ao homem”, isto é, livremente cambiáveis. Isso significa que os operadores da troca não têm nenhum vínculo pessoal com as coisas que possuem. E implica também relações sociais “de alheamento mútuo”, que são exclusivas do capitalismo, e uma relação concomitante de posse jurídica de mercadorias (162).

Tais condições não eram predominantes na “família patriarcal”, na “comunidade indiana antiga” ou num “Estado inca”; os processos de troca tiveram de romper as estruturas sociais precedentes. Isso ocorre aos poucos, sugere ele, à medida que o comércio ocasional entre comunidades evolui até o ponto em que “a constante repetição da troca transforma-a num processo social regular” (162):

Na mesma proporção em que a troca de mercadorias dissolve seus laços puramente locais [notem que aqui está subentendida a expansão geográfica] e o valor das mercadorias se expande em materialidade* do trabalho humano em geral, a forma-dinheiro se encarna em mercadorias que, por natureza, prestam-se à função social de um equivalente universal: os metais preciosos. (163-4)

Como já indiquei, esse é um argumento histórico um tanto duvidoso a respeito da dissolução das formas sociais preexistentes diante das relações crescentes de troca e do advento das formas dinheiro. Mas seu conteúdo lógico é importante para demonstrar que o que é socialmente necessário é “uma forma adequada de manifestação de valor”, e essa exigência é mais adequadamente satisfeita por metais preciosos (tais como o ouro e a prata), em virtude de suas qualidades naturais. Contudo, como frisado anteriormente, isso significa que a mercadoria-dinheiro interioriza uma dualidade, pois *tanto* é mercadoria – no sentido ordinário de ser um produto do trabalho – *quanto* “adquire um valor de uso formal, que deriva de suas funções sociais específicas”. Nessa função social formal, “a forma-dinheiro é apenas o reflexo, concentrado numa única mercadoria, das relações de todas as outras mercadorias” (164).

* No original alemão: *Materiatur*. Esse termo, empregado por Hegel em *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* [Lições sobre a filosofia da natureza], remete à doutrina hilemórfica escolástico-aristotélica, segundo a qual a “forma” (*morphê*) se realiza na “matéria” (*hylê*), conferindo a esta sua determinidade (*Bestimmtheit*, na terminologia hegeliana) ontológica. A *Materiatur* é, assim, o princípio que constitui a materialidade em geral e aquilo que resta quando se retira (o que só é possível na imaginação) de uma substância a sua forma determinada. Ver G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* (Hamburgo, Felix Meiner, 2007), p. 213, (N. 11)

Além disso, é perfeitamente possível substituir a mercadoria-dinheiro “por simples signos de si mesmo” para cumprir esse papel. Mas essa capacidade de substituição não causa surpresa, já que “cada mercadoria seria um signo, uma vez que, como valor, ela é tão somente um invólucro reificado do trabalho humano nela despendido” (165). Marx acena aqui com a possibilidade de incorporar diretamente em sua análise muitos aspectos daquilo que atualmente costumamos chamar de “economia simbólica”. Ele não tenta fazer isso, porque, sem dúvida, exigiria mudanças no modo de apresentação, mas é importante notar que os aspectos simbólicos do modo de funcionamento do capitalismo não são alheios a seu argumento. Aqueles que afirmam que o capitalismo é diferente hoje, devido ao grau de preponderância que o capital e a economia simbólicos passaram a exercer, e que, em consequência disso, o capitalismo teria mudado de foco, deveriam perceber que as coisas não são necessariamente assim.

O perigo está em tratar essas qualidades simbólicas – que são muito importantes – como se fossem puramente imaginárias ou como produtos arbitrários da reflexão dos homens. O que Marx sugere é que mesmo a mercadoria-dinheiro não pode realizar seu valor específico sem a troca com todas as outras mercadorias como equivalentes, ainda que, para isso, firja ser o equivalente universal de todas as outras mercadorias. “A dificuldade”, diz ele, “não está em compreender que dinheiro é mercadoria, mas em descobrir como, por que e por quais meios a mercadoria é dinheiro” (186): “Uma mercadoria não *parece* se tornar dinheiro porque as outras mercadorias expressam nela seu valor universalmente, mas, ao contrário, estas é que *parecem* expressar nela seus valores universalmente pelo fato de ela ser dinheiro” (187, grifos meus).

Em outras palavras, uma vez que exista dinheiro, as mercadorias encontram um meio de medir seu próprio valor simplesmente agindo como se o ouro, tal como surge “das entranhas da terra”, fosse “a encarnação imediata de todo trabalho humano”. Essa, diz ele, é a “mágica do dinheiro” que tem de ser desvendada. “O enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão” (167).

Mas há outra questão vital nesse capítulo. Com a “mágica” e o “fetiche” do dinheiro firmemente estabelecidos,

o comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. (167)

Isso se parece muito com a visão de Adam Smith de um mercado de funcionamento perfeito, cuja mão invisível guia as decisões individuais. Ninguém está no

comando, e cada um tem de agir de acordo com o que Marx chama mais tarde de "leis coercitivas da competição" (446).

No mundo ideal de Smith, o Estado criaria o arcabouço institucional para o funcionamento perfeito dos mercados e da propriedade privada e a riqueza do Estado e o bem-estar dos cidadãos cresceriam rapidamente, à medida que a iniciativa individual e o empreendedorismo, guiados pela mão invisível do mercado, produzissem resultados que beneficiassem a todos. Nesse mundo, segundo acredita Smith, as intenções e as motivações dos indivíduos (que variam desde a ganância até a missão social) não importam, pois a mão invisível do mercado se encarregaria de tudo.

Esse capítulo apresenta-nos uma charada. De um lado, Marx dedica uma nota de rodapé para condenar o fato de Proudhon aceitar as noções burguesas de direitos e legalidade, alegando que isso não contribui em nada para a construção de uma alternativa revolucionária. No entanto, no próprio texto do capítulo, Marx parece aceitar a teoria liberal da propriedade, a reciprocidade e a equivalência da troca mercantil não coercitiva entre indivíduos jurídicos e até mesmo a mão invisível do mercado tal como proposta por Adam Smith. Como resolver essa contradição aparente? Creio que a resposta é bastante simples, mas a pergunta tem ramificações importantes sobre o modo como leremos o restante d'*O capital*.

Marx está engajado numa crítica da economia política liberal clássica. Por isso, acredita que é necessário aceitar as teses do liberalismo (e, por extensão, as do neoliberalismo) para mostrar que os economistas políticos clássicos estavam profundamente equivocados em seus próprios termos. Assim, mais do que dizer que os mercados de funcionamento perfeito e a mão invisível não podem ser construídos e que o mercado é sempre distorcido pelo poder político, ele aceita a visão liberal utópica de mercados perfeitos e mão invisível para mostrar que eles jamais produzirão um resultado benéfico, mas, ao contrário, tornarão a classe capitalista inconcebivelmente rica e empobrecerão os trabalhadores e o restante da população na mesma proporção.

Isso se traduz numa hipótese sobre o capitalismo realmente existente: quanto mais estruturado e organizado segundo essa visão utópica liberal e neoliberal é esse capitalismo, maiores são as desigualdades de classe. E é desnecessário dizer que há evidências suficientes para apoiar a visão de que a retórica do livre mercado e do livre-comércio e seus supostos benefícios universais, à qual fomos submetidos nos últimos trinta anos, produziu exatamente o resultado esperado por Marx: uma concentração maciça de riqueza e de poder numa ponta da escala social, concomitante ao empobrecimento crescente de todos os demais. Mas, para prová-lo, Marx tem de aceitar as bases institucionais do utopismo liberal, e é precisamente isso que ele faz nesse capítulo.

Isso nos leva a uma advertência importante sobre como ler *O capital*. Devemos ter o cuidado de distinguir os momentos em que Marx critica a visão liberal utópica em seu estado perfeito e os momentos em que ele tenta dissecar o capitalismo realmente existente, com todas as suas imperfeições de mercado, desequilíbrios de poder e falhas institucionais. Como veremos, esses dois momentos às vezes se confundem. Muitos dos equívocos de interpretação derivam dessa confusão. Sendo assim, tentarei indicar quando ele está fazendo o quê, bem como identificar os momentos ocasionais de confusão, inclusive os que aparecem na própria análise de Marx, quando o desejo de cumprir seu objetivo – a crítica da economia política clássica – atrapalha a tarefa adicional de entender a dinâmica efetiva do modo de produção capitalista.

Na maioria das vezes, no entanto, Marx faz um uso engenhoso da crítica teórica do utopismo liberal, em suas várias formas político-econômicas, para lançar uma luz crítica devastadora sobre o capitalismo efetivamente existente em sua época. E isso é bom para nós, que vivemos num mundo em que as teses do neoliberalismo fazem eco e aprofundam, em certos aspectos, as teses do liberalismo, pois a crítica de Marx ao livre mercado e ao livre-comércio pode lançar uma luz tão devastadora sobre nosso próprio capitalismo efetivamente existente quanto fez com o capitalismo da época.