



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – (UnB)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

PEDRO HENRIQUE SOUSA DE MATOS

**TEORIA ANTROPOLÓGICA DO VALOR: A MOEDA COMO
PRINCIPAL FATOR NAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS**

Brasília

2022

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – (UnB)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

PEDRO HENRIQUE SOUSA DE MATOS

**TEORIA ANTROPOLÓGICA DO VALOR: A MOEDA COMO
PRINCIPAL FATOR NAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS**

Monografia apresentada à Universidade de Brasília como requisito de conclusão para obtenção de título de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Professor Drº Hilan Nissior Bensusan.

Brasília

2022

PEDRO HENRIQUE SOUSA DE MATOS

**TEORIA ANTROPOLÓGICA DO VALOR: A MOEDA COMO
PRINCIPAL FATOR NAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS**

Monografia apresentada à Universidade de Brasília como requisito de conclusão para obtenção de título de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em ____, de _____, de _____, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan – Orientador
Universidade De Brasília – UnB

Prof. Dr. – Wanderson Flor do Nascimento - Avaliador
Universidade De Brasília – UnB

À classe trabalhadora, que alicerça a sociedade e torna possível o funcionamento do mundo. Escrevo para que possamos também viver e não só trabalhar.

AGRADECIMENTOS

A família, professores e todos que incentivaram até aqui.

Em especial a Laetitia, por todo apoio, mentoria, conversas filosóficas e todas as horas de ajuda nessa dissertação de monografia.

“Seria uma atitude ingênua esperar que as classes dominantes desenvolvessem uma forma de educação que proporcionasse às classes dominadas perceber as injustiças sociais de maneira crítica.”

Paulo Freire

RESUMO

A antropologia incluiu em seus primórdios um projeto de compreensão das sociedades ditas primitivas, que visava traçar suas próprias origens pré-civilização. O objetivo deste trabalho é discutir de forma crítica a compreensão dos valores atuais no discurso econômico como produto de um posicionamento histórico e cultural que orienta implicitamente nossa compreensão da conveniência socioeconômica na maioria dos casos e a possibilidade de reconsiderar tal organização. A partir de um estudo bibliográfico descritivo é pretendido apontar para um pensamento de que se é possível uma sociedade amonetária. O resultado torna compreensível que o valor econômico possui a propriedade mística de ser riqueza abstrata e infinita, capaz de adquirir tudo o que está desvinculado das relações constitutivas da vida social e da reprodução ecológica terrestre.

Palavras chaves: Teoria do valor; Moeda; Valor

ABSTRACT

Anthropology included in its beginnings a project to understand the so-called primitive societies, which aimed to trace their own pre-civilization origins. The aim of this paper is to critically discuss the understanding of current values in economic discourse as a product of a historical and cultural positioning that implicitly guides our understanding of socioeconomic desirability in most cases and the possibility of reconsidering such organization. From a descriptive bibliographic study, it is intended to point to a thought that an amonetary society is possible. The result makes it understandable that economic value has the mystical property of being abstract and infinite wealth, capable of acquiring everything that is detached from the constitutive relations of social life and terrestrial ecological reproduction.

Keywords: Theory of value; Currency; Value

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A BASE FILOSÓFICA DA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS	16
1.1 As leis naturais e as condições para o pacto.....	16
1.2 A efetivação do pacto social	21
1.3 A eficiência de um ponto de vista sistêmico.....	23
1.4 O problema do valor.....	26
CAPÍTULO II: A TEORIA DO VALOR E A DETERMINAÇÃO DO PREÇO	30
2.1 Dois elementos de uma mercadoria: valor de uso e valor de troca	30
2.2 A natureza do trabalho incorporada em mercadorias	33
2.3 O papel da axiologia em Marx	35
CAPÍTULO III: DAVID GRAEBER: POR UMA TEORIA ANTROPOLÓGICA DO VALOR.....	37
3.1 O fetiche da mercadoria.....	37
3.2 Rumo a uma teoria antropológica do valor	39
3.3 Apostas ontológicas	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	49
REFERÊNCIAS.....	51

INTRODUÇÃO

Este trabalho teve origem no pensamento da possibilidade de existir uma sociedade amonetária. Não me refiro ao estudo de uma tribo indígena ou vilarejo ao redor de uma pequena cidade, o autor teve a ideia de estruturar um país inteiro como o Brasil, por exemplo [quicá o mundo], de modo que a noção de economia fosse substituída com o passar do tempo pela protocolooperação.

A implementação da protocooperação na sociedade atual teria como ponto de partida o enraizamento de seus princípios norteadores desde a educação infantil. Estimular nas crianças o desejo de cooperarem entre si desde cedo pode levar ao desenvolvimento de habilidades sociais que geram comportamentos desejáveis para a construção de uma sociedade mais igualitária.

O Cuidar, Educar e Brincar na Educação Infantil é de fundamental importância e pode contribuir significativamente para a construção de conhecimentos e desenvolvimento das potencialidades e capacidades da criança, pois é notório que a criança é um ser que está em constante desenvolvimento, mas que deve ser estimulada a fim de adquirir seu pleno desenvolvimento. Portanto, é papel da instituição de educação Infantil fornecer condições para esse desenvolvimento, sendo necessária que as atividades sejam devidamente planejadas, intencionalizadas, contextualizadas e significativas a fim de possibilitar que a criança tenha prazer em executá-las, deve ser entrelaçado práticas entre o cuidar, educar e brincar constantemente a fim de que a criança possa fortalecer vínculos afetivos, sentir segura e acolhida nos momentos do cuidado, mas que ao mesmo tempo possa ser instigada a adquirir novas aprendizagens, ou ainda que o momento de aprendizagem possa ocorrer de modo espontâneo e prazeroso sendo direcionadas por meio de brincadeiras, vivenciando experiências significativas e condizentes com sua faixa etária. (Blog. FRANÇA, Silvana A IMPORTÂNCIA DO CUIDAR, EDUCAR E BRINCAR PARA O DESENVOLVIMENTO DA CRIANÇA NA EDUCAÇÃO INFANTIL, FCE, São Paulo, 10 de julho)

O objetivo da protocooperação, ou seja, a retirada do dinheiro como figura central nas transações ditas financeiras, é o de modular a característica humana da acumulação, princípio biológico desenvolvido para o combate à escassez de recursos que o homem como espécie viveu ao longo dos séculos.

HARVEY (2014) afirma que:

A cidade tradicional foi morta pelo desenvolvimento capitalista descontrolado, vitimada por sua interminável necessidade de dispor da acumulação desenfreada de capital capaz de financiar a expansão interminável e desordenada do crescimento urbano. (Harvey, 2014, p. 25)

Foi o aprimoramento da capacidade de cooperação humana (HARARI, 2016), que tornou o homem a espécie melhor sucedida do ponto de vista biológico, fazendo com que esse dominasse os espaços físicos do planeta, dominando igualmente grande número de espécies dos reinos animal e vegetal. A capacidade de cooperação humana é maior que a encontrada entre os primatas, entre as abelhas, entre as formigas, que são algumas das espécies mais cooperativas conhecidas na natureza (HARARI, 2016), fazendo com que grupos cada vez maiores de indivíduos fossem capazes de dividir espaços, criar e manter laços, compartilhar crenças (inclusive e especialmente a crença no dinheiro como sinônimo de riqueza, uma vez que é símbolo de valores acumulados – riqueza lastreada). Os grupos familiares da antiguidade foram crescendo cada vez mais, passando a contar com diversas famílias, se tornando comunidades, que foram se expandindo, até a fundação das primeiras cidades, que deram origem posterior a estados e países.

Assim então,

O processo de formação das cidades ocorre desde os tempos do período neolítico. No entanto, sob o ponto de vista estrutural, elas sempre estiveram vinculadas ao campo, pois dependiam deste para sobreviver. O que muda no atual processo de urbanização capitalista, que se intensificou a partir do século XVIII, é que agora é o campo quem passa a ser dependente da cidade, pois é nela que as lógicas econômico-sociais que estruturam o meio rural são definidas. (SOUSA, 2015, p. 32)

O princípio biológico que instiga pessoas que já possuem mais que o suficiente para se manterem e manter suas famílias por décadas a acumular mais e mais leva à crescente desigualdade social que presenciamos, que por sua vez leva a inúmeros problemas graves, desde a violência urbana, à epidemia de doenças mentais notadamente observada entre os jovens, devido à aceleração das demandas acadêmicas e corporativas. De mesma maneira o desmonte sistemático da estrutura familiar ocasionado pela perda do convívio de pais e filhos.

As tecnologias de que hoje dispomos, entretanto dispensam a necessidade de acumulação tão arraigada ao longo de milênios. O bicho homem, macaco pelado sem presas ou garras, sujeito a todas as intempéries, pragas, fome, doenças, predadores, não mais precisa temer secas ou enchentes como outrora, bem como a grande maiorias dos micróbios. Os avanços tecnológicos, culturais e em diversos outros setores fazem com que na atualidade já seja possível viver de maneira ética e respeitosa, não apenas entre as populações humanas, mas com todos os seres vivos do planeta

Dentro do modo de produção capitalista o trabalho é recompensado com dinheiro. O principal objetivo dentro desse sistema de produção é o lucro, seja na produção de insumos alimentícios, vestuário, medicamentos, transportes ou qualquer outra necessidade que precise ser suprida. O modelo capitalista transforma as coisas de modo geral em mercadoria. Para conseguir tal façanha é primordial criar uma necessidade na mente de quem vive nessa sociedade, necessidade em possuir coisas.

Na medida em que é ensinado o valor (monetário) de cada coisa desde muito cedo na vida do ser humano, cria-se a impressão de necessidade de continuar produzindo (trabalhando) para se ter o necessário para trocar em mercadorias desejadas, é ensinado assim o quanto custa possuir um algo ou conforto para si. Ao passo que a moeda move as relações na sociedade, os seres humanos inseridos nessa forma organizacional são lançados para produzirem para poderem comprar o atendimento de suas demandas pessoais e familiares.

Adam Smith foi um grande autor e muito importante para a teorização do sistema capitalista. Em seu livro *Riquezas das nações* teoriza sobre um dos pilares que fundamenta a ideia capitalista, a chamada Mão Invisível, que tenta explicar que o mercado deve se autorregular, a lei da oferta e procura ditará o preço dos bens de consumo fazendo com que haja proporcionalmente livre acesso a todos que necessitarem de algo de forma justa.

Entretanto, pôde ser visto na década de 1929 um grande problema relacionada a tal auto regulação. Conhecida como a crise de 29, um dos maiores colapsos do sistema capitalista provocou inúmeros casos de suicídios e gerou fome, desabrigo e outras mazelas em toda parte do mundo capitalista.

A crise de 1929 se estendeu por uma década tornando evidente a necessidade de regulação por meio do estado para esse sistema. Evidenciando mais uma imperfeição e fragilidade da necessidade de uma moeda para regular a sociedade, tal crise capitalista teve fim com início da segunda guerra mundial, onde o mercado foi aquecido novamente em prol de financiamento de centenas de milhares de mortes e desastre humanos.

Afim de reduzir custos, poder vender sempre e realizar altos financiamentos, os argentários que comandam o fluxo de dinheiro dessa organização social, banqueiros e grandes empresários, injetavam valores especulativos em forma de limite de crédito, as indústrias criavam a ideia de necessidade de seus produtos para

o consumidor e dessa maneira se instaura um looping onde a peça fundamental é que o cidadão dito comum, trabalhador e assalariado esteja sempre consumindo e continue trabalhando para quitar suas dívidas e garantir a mão de obra necessária para o sistema continuar funcionando.

O sistema capitalista se mostrou falho e com necessidade de regulação em 29 por conta de que ao priorizar o dinheiro e o lucro acima de todos esqueceu-se que as engrenagens que fazem com que a produção aconteça são também seus consumidores, sem regulamentações necessárias e créditos baratos [atraentes] os estoques nas fábricas começaram a crescer e o preço abaixar para que continuassem sendo consumidos seus produtos, contudo o mercado não conseguiu absorver tamanhos itens; Empresários pararam de investir em áreas de produção e levaram o dinheiro para a bolsa de valores, as rendas passivas passaram a ser o alvo, com isso milhares de pessoas ficaram desempregadas, sem dinheiro para se manterem e adquirirem bens de consumo e até itens de necessidade básica, logo, é fácil intuir que altos valores especulativos e falta de consumidores finais gerou um grande colapso no sistema que tem como fundamento a movimentação de dinheiro e consumo.

As ações dos investidores começaram a se desvalorizar, o chamado “crash” da bolsa de Nova York ocorreu em 24 de outubro de 1929, os altos valores especulativos não se sustentaram, e o alto nível de desemprego fez com que empréstimos não fossem pagos, bancos falissem, e houvesse aumento dos juros para empréstimos, isso fez com que empresas não conseguissem se sustentar e financiar sua produção e assim gerou-se mais desemprego.

Ao fim desses anos de guerra os países palcos de tamanho desastre (europeus) ficaram completamente destruídos, fisicamente e economicamente, com população reduzidas e gigantes traumas humanos. Foram criadas organizações para dirimir eventuais episódios colossais no mundo (ONU), porém mais uma vez o grande ponto foi o lucro que se deu com a reconstrução e restabelecimento dessas sociedades. O incremento financeiro para a reconstrução foi a solução para resolver problemas causados pelo mesmo.

Junto à ideia de preservação, segurança e poder inerente ao possuir dinheiro, seus detentores desenvolvem em seu ego a ideia que são e estão em posições superiores pelos itens que tem posse, o que Karl Marx nomeia de fetiche

da mercadoria que compreende a supervalorização do produto possuído e desvalorização do ser humano, você é o que possui.

A humanidade transformou a natureza com o escopo de habitá-la e (re)significá-la de várias formas. Com a criação da moeda, os objetos foram convolados em mercadorias e adquiriram um valor externo a eles, um valor abstrato – uma aura, um valor mensurado pelo dinheiro, a partir de convenções humanas-sociais. Como praticamente é rara (a possibilidade de) uma propriedade coletiva do dinheiro, finda que o desejo (e as lutas) por este valor entrona(m) no ser humano o egoísmo, o pensar só em si, o querer apenas o seu bem-estar individual. (TELES, 2017, p.206-229.)

É fácil perceber ao analisar a história que de tempos em tempos há crises no regime capitalista, crises que atingem diretamente as pessoas ‘comuns’ que estão na linha de frente para lutar as batalhas de mandachuvas que entenderam que para continuarem assentados no poder precisam de manobras que causem problemas que serão solucionados por seu dinheiro.

Com o passar do tempo e os acontecimentos que levam a crises no sistema capitalistas, teóricos economistas desenvolveram mecanismos para devolver a sensação de segurança em se possuir dinheiro. Fundos de garantia, seguradoras de patrimônio dentre outros artifícios foram criados para que continuassem assegurando que o dinheiro e patrimônio daqueles que possuem capital se mantivesse no mercado girando o sistema.

O objetivo deste trabalho é discutir de forma crítica a compreensão dos valores atuais no discurso econômico como produto de um posicionamento histórico e cultural que orienta implicitamente nossa compreensão da conveniência socioeconômica na maioria dos casos e a possibilidade de considerar a organização. O resultado torna compreensível que o valor econômico tenha a propriedade mística de ser riqueza abstrata e infinita aos olhos do ator, capaz de adquirir tudo o que está desvinculado das relações constitutivas da vida social e da reprodução ecológica terrestre.

O trabalho consiste numa pesquisa bibliográfica onde no primeiro capítulo será feito uma análise a partir da Base filosófica da teoria política de Thomas Hobbes logo após no segundo capítulo abordará sobre a teoria do valor e a determinação do preço, por fim no ultimo capítulo reafirmará o conceito marxista de fetichismo, analisando a apropriação dele por David Graeber e as implicações da reflexão social que podemos derivar de sua compreensão de valor.

Por se tratar de uma produção acadêmica com prazo, isso atrelado ao cotidiano capitalista em que o que vos fala está, não findaremos o assunto **educação**, que poderia facilmente se estender noutra produção acadêmica, consta nessa introdução o assunto para fim de nortear o pensamento inicial desse texto, pois sabemos que a única maneira de termos uma revolução e mudarmos a sociedade será quando dermos a atenção necessária para onde estão sendo formado os futuros participantes políticos ativos da sociedade.

CAPÍTULO I: A BASE FILOSÓFICA DA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

1.1 As leis naturais e as condições para o pacto

A humanidade é movida pela busca incessante de honra, riqueza, poder, prestígio, e essa busca torna todos naturalmente iguais, estabelecendo assim a situação de que todos entrarão inevitavelmente em Estado de Guerra. Em outras palavras, a busca de um colidirá com a busca do outro, e com tudo isso, a única condição para o ser humano escapar desse embate é na medida em que percebe que precisa criar uma condição que impeça tudo isso porque se ele não o fizer. Se acontecer algo que impeça essa condição, outra condição aparecerá quase instantaneamente, que é a da morte violenta.

Assim, para evitar colocar para fora todos os seus apetites e paixões, pois você tem um poder que o obriga a fazer o que deseja por meio de punições. O homem consegue evitar a possibilidade de morte violenta. Com isso, segundo Hobbes, por medo dessa morte violenta, todos os homens freiam primeiro, e esse freio cria primeiro uma condição chamada Estado. Por isso, o filósofo chamou o Estado de homem artificial, ou seja, uma empresa criada com a clara intenção de impedir que os apetites e paixões humanos se materializem indevidamente e evitar uma situação de guerra constante.

A chave para entender o pensamento de Hobbes está na concepção e representação mecanicista do estado de natureza que justifica a formação do estado. Ele usou o suposto estado de natureza para justificar o acordo que produziu o estado cívico. O trabalho original de Hobbes era mostrar a existência da lei natural no estado de natureza. Por isso, vale o direito de natureza proposto por Hobbes no *Leviatã*:

O direito de natureza, que os autores muitas vezes chamam de lei da natureza, é a liberdade de que todo homem deve usar seu poder como quiser para proteger sua própria natureza, ou seja, sua vida. Então faça o que seu próprio julgamento e razão possam mostrar que ele é o meio apropriado para esse fim (Hobbes, 1974, p. 82).

A lei natural é algo que deriva da essência das coisas, assim como as leis físicas inerentes à natureza física, a lei natural também é algo inerente à natureza humana. Mas se é inerente à natureza humana, deve ter duas fontes relacionadas à natureza humana, e essas duas fontes são a razão e a moral.

No estado de natureza, todos têm plenos direitos sobre tudo, e não há governo que estabeleça a ordem. É sabido que não há limite para a liberdade de cada pessoa em estado de natureza, pois quando duas ou mais pessoas desejam a mesma coisa ao mesmo tempo, surge um conflito que ameaça constantemente suas vidas. Mais importante ainda, porque aqueles que tentam garantir sua honra são imorais porque não limitam suas ações.

Com isso, Hobbes assegurou a existência de uma base legal regida por leis naturais. Ele descreveu essas leis no *Leviatã* da seguinte forma:

As leis da natureza são preceitos ou regras gerais estabelecidas pela razão, pelas quais uma pessoa é proibida de fazer qualquer coisa que possa destruir sua vida, ou privá-la dos meios necessários para sua manutenção, ou omitir aquilo que ela julgue ser útil. (Hobbes, 1974, p. 75).

A lei é elevada ao mais simples código de conduta. As leis divinas de conduta são atemporais e imutáveis no tempo e no espaço, e são adequadas ao nível de desenvolvimento intelectual e moral de cada grupo social. Em contrapartida, as leis do homem são variáveis no tempo e no espaço, sempre dependendo do grau de evolução do grupo social. No entanto, de acordo com Hobbes, a lei natural é a parte da lei eterna apresentada ao homem através da razão, e é um reflexo dessa lei eterna.

As leis da natureza as obrigam a serem cumpridas, isto é, impõem o desejo de cumpri-las; mas in foro externo, isto é, impor o desejo de colocá-las em prática, elas nem sempre concedem. Por causa da humildade e da obediência, aqueles que cumprem suas promessas quando e onde outros não o fizeram, são presas fáceis para os outros e inevitavelmente levam à sua própria destruição, o que vai contra o próprio fundamento de tudo. As leis da natureza tendem a proteger a natureza. Por outro lado, se ele está suficientemente seguro de acreditar que os outros obedecerão às mesmas leis que ele, mas ainda não as obedece, então ele não busca a paz, mas a guerra. (Hobbes, 1974, p. 98).

Hobbes constitui assim uma forma de oposição entre o estado natural e o estado cívico. Assim, Hobbes encontrou as leis da natureza precisamente avaliando a categoria de seres humanos a partir dessa posição imaginária. São as regras de julgamento pacífico implícitas na razão para sair do terrível estado de guerra todos contra todos. Além disso, o medo da morte e o desejo de uma boa vida e honra associados às leis da natureza levam ao contrato social. Assim, a lei natural de Hobbes refere-se a uma expressão da natureza que será a base axiomática para futuros sistemas políticos.

Quanto à Lei Fundamental, Hobbes a expôs no Leviatã como a Primeira Lei Fundamental ou Lei da Natureza, equivalente a “todo homem deve lutar pela paz, se tiver alguma esperança de alcançá-la, se não puder buscar a paz. e benefícios da guerra” (Hobbes, 1974, p. 82). O objetivo é “buscar a paz e segui-la” (HOBBS, 1974, p. 83) e o direito natural básico: defender-se a todo custo.

A terceira lei da natureza protege as pessoas de cumprir os contratos que juraram. “Sem essa lei, a aliança é conversa fiada, conversa vazia; e como os direitos de todas as coisas continuarão em vigor, continuaremos em guerra.” (Hobbes, 1974, p. 90). Com o cumprimento desta aliança, é dada a fonte e a origem da justiça.

Porque não há pacto prévio, não há transferência de direitos, e todos têm direito a todas as coisas, então nenhuma ação é injusta. Mas uma vez que um contrato é feito, não é justo quebrá-lo. A definição de injustiça nada mais é do que cumprir um acordo. Tudo o que não é injusto é justo (Hobbes, 1974, p. 90).

Com essas e outras leis da natureza, Hobbes abre uma perspectiva sobre as condições em mudança e a nova racionalidade política. Nela, as pessoas são plenamente capazes de desempenhar plenamente o papel do Estado em que a ordem social reside. No entanto, essa pessoa só será racional, em primeiro lugar, se quiserem ser racionais e, em segundo lugar, se se esforçarem por conta própria.

Uma vez que a convenção é promulgada e uma das partes não a cumpre, é necessária a intervenção judicial e o papel do Estado para determinar se o que foi prometido e assinado está sendo implementado. É importante lembrar aqui que o termo mais adequado para Hobbes é contrato, pois é um ato de vontade, algo que pode ser realizado.

Os indivíduos precisam cumprir o que ambas as partes assinaram através do acordo. Se não for cumprido, o contrato será inútil. Apenas com palavras, as condições para a guerra são estabelecidas. Então a raiz da justiça está nessa lei, porque nas condições de guerra de todos contra todos, não há justiça nem injustiça, mas é o tratado (estado cidadão) que torna efetiva a segurança e a estabilidade. Segundo Hobbes, a justiça e a injustiça seguem certas propriedades quando classificadas em categorias de natureza e comportamento humano:

As palavras justiça e injustiça, quando atribuídas ao homem, significam uma coisa, e quando atribuídas à ação, significam outra. Quando são atribuídas aos homens, indicam uma coerência ou incompatibilidade entre o costume e a razão. Mas quando são atribuídos a ações, indicam conformidade ou

incompatibilidade com a razão, não hábitos, mas ações determinadas. Assim, um homem justo é aquele que se preocupa com o melhor de sua capacidade para ser justo em todas as suas ações, e um homem injusto é aquele que despreza tal cuidado. (HOBBS, 1974, p. 95)

No estado de natureza, é a força e a vontade de cada indivíduo que corresponde à lei. Com isso, cumprido o acordo, começará a justiça, e a justiça "[..] é a regra da razão, e estamos proibidos de fazer tudo o que destrói nossas vidas, portanto é a lei da natureza". (HOBBS, 1974, p. 92) e deve ser correspondida.

No pensamento político de Hobbes, existem dois tipos de justiça: a comutativa e a distributiva. A justiça da troca consiste em dar a cada o que é de fato ele e, em condições iguais, as próprias coisas são de igual valor. Por tudo isso, segundo o filósofo, "[..] a justiça da troca é a justiça das partes, ou seja, na compra e venda, aluguel ou aceitação, empréstimo. Na troca, escambo, ou outro ato contratual". (Hobbes, 1974). Distributividade, por outro lado, envolve dar a todos o que você realmente merece pessoas em termos diferentes. "[...] Esta é uma distribuição justa. É mais apropriado chamá-la de justa, e isso também é uma lei da natureza, que será mostrada mais adiante" (Hobbes, 1974, p. 70). Não há virtude. Tudo gira em torno do contrato. Pois para Hobbes, o conceito de justiça nasceu das convenções que produziram o estado cívico e o direito civil.

A quarta lei da natureza acontece na gratidão, no entanto, Hobbes apontou que ser indisciplinado leva à ingratidão. A lei é explicada assim: "Qualquer um que recebe um favor de outro, por simples graça, se esforça para fazer com que o doador se arrependa de sua boa vontade sem causa razoável" (Hobbes, 1974, p. 75). Por outro lado, a quinta lei da natureza revelada pelo Leviatã, que tem como foco a inclusão, é exposta pelo autor como complacência: "Todo mundo se esforça para acomodar o outro". Para entender essa lei, é preciso levar em conta que há uma certa diversidade natural nas habilidades sociais das pessoas, decorrente da diversidade de suas emoções (Hobbes, 1974 p. 75).

A sexta lei da natureza trata do perdão daqueles que fizeram algum grau de arrependimento para garantir a paz desejada, "[..] pecados passados são perdoados como segurança para o futuro daqueles que se arrependem e esperam que assim façam". Pois o perdão nada mais é do que a garantia da paz, [...]" (Hobbes, 1974, p. 76) A sétima lei trata da retaliação, mas ao invés de retribuir o mal com o mal, vendo que o bem virá, pois o contrário de isso é crueldade. "Ela nos proíbe de impor punições com qualquer intenção que não seja corrigir criminosos ou dar o exemplo

para os outros. Porque esta lei é o resultado da lei anterior, ela pede perdão, dado o exemplo de segurança futura. (Hobbes, 1974, p. 80).

Na oitava lei da natureza, o desprezo, a indignação e a não execução são insultos, insultos. "Que ninguém declare ódio ou desprezo por outro, seja por ação, palavra, atitude ou gesto.". Isso é complementado pela nona lei, que afirma: "Todos devem reconhecer os outros como iguais por natureza. Sem este mandamento, chama-se orgulho" (Hobbes, 1974, p. 80).

A décima regra completa a anterior. Porque somos iguais, o que funciona para mim também deve funcionar para o outro. "Assim como todos os que buscam a paz devem renunciar a certos direitos naturais, a saber, a liberdade de fazer o que bem entendem [...]" (Hobbes, 1974, p. 96). A décima primeira lei da natureza diz respeito à avaliação justa e à justiça no campo da distribuição. Se alguém é encarregado de atuar como juiz entre duas pessoas, é uma regra de direito natural tratar duas pessoas igualmente. Pois sem isso, disputas entre pessoas só podem ser resolvidas em guerra. Assim, a Décima Segunda Lei refere-se a coisas que não podemos separar. "Que as coisas indivisíveis sejam usufruídas em comum, se possível; ilimitadas, se a quantidade do artigo o permitir; caso contrário, na proporção do número de pessoas com direito a elas." (Hobbes, 1974, p. 96).

A décima terceira lei da natureza "prevê que a equidade exige o direito absoluto, ou (se alternadamente) a primeira posse, a ser determinada por sorteio. Pois a distribuição equitativa é parte da lei da natureza [...]" (Hobbes, 1974). A décima quarta lei implica que "todos os que agem como mediadores da paz obterão o salvo-conduto. Pois a lei que ordena a paz como um fim ordena a intercessão como um meio. O caminho da intercessão é o salvo-conduto" (Hobbes, 1974, p. 97).

A décima quinta lei da natureza, porém, diz respeito aos fatos que são julgados ou confiados ao juiz. "Que aqueles em disputa submetam seus direitos ao julgamento do árbitro. Uma vez que se espera que todos façam tudo em seu próprio interesse, ninguém pode ser um árbitro adequado em seu próprio negócio." (HOBBS, 1974). No entanto, essas leis naturais só serão válidas após a excelente realização do contrato, que acabará por conduzir à cidadania e tornar-se direito civil.

1.2 A efetivação do pacto social

Tendo tratado da lei de natureza existente sob as condições de pré-estado e possibilidade da aliança, trataremos agora da transição do estado de natureza para o estado civil. De acordo com Hobbes, por meio do contrato social cada pessoa entrega especificamente sua autoridade ao seu representante, e ele recebe o direito de governar como merece. Ele assumirá a responsabilidade por suas ações. Assim, o conceito de maioria postulado de Hobbes é que um representante estabelecido por poucos será a voz do maior número e deve ser considerado como a voz de todos. Para tanto, Hobbes provou o contrato que:

Porque as próprias leis da natureza (como justiça, equidade, humildade, piedade, ou em suma, fazem aos outros o que queremos que façam a nós), não há necessidade de se preocupar com alguma força capaz de aplicá-las. Ser respeitado, contrário às nossas paixões naturais, nos predispõe ao favoritismo, orgulho, vingança, etc. E um contrato sem espada é apenas conversa fiada, sem o poder de dar a ninguém qualquer sensação de segurança. Assim, apesar das leis da natureza (que todos respeitam quando estão dispostos a respeitá-las e podem fazê-lo com segurança), se um poder grande o suficiente não for estabelecido para nos manter seguros, todos confiarão e podem confiar legalmente apenas em sua própria força e habilidade, como proteção para todos os outros. (HOBBS, 1974, p.107).

Para Hobbes, no entanto, o contrato social é obrigatório e legítimo apenas se surgir para cumprir seu propósito identificado: a segurança e o bem-estar da nação. Assim, a cidadania é reconhecida como verdadeira, desde que garanta a paz e o bem comum de todos os que vivem sob seu poder.

Hobbes propôs que, para escapar desse estado natural de medo da morte, as pessoas abrem mão de seus direitos naturais em troca de paz e segurança, e uma vez que essa troca ou abandono ocorre na forma de contrato, elas se deparam com a impossibilidade de retornando a eles Inicialmente encontrou seu estado. Para isso, renunciam à liberdade ilimitada e aos direitos naturais sobre as coisas sob a forma de obediência, personificando assim o Estado à imagem de um parlamento soberano ou humano, dando-lhe plenos poderes.

Como disse Hobbes, é justamente pelo desejo de segurança em todos os aspectos da vida que os seres humanos têm a ideia de paz e constroem nações. Um estado representado por um monarca ou uma assembleia popular deve ter poder absoluto, concentrando todo o poder em suas próprias mãos. A forma da aliança é a seguinte: "As obras de um homem são numerosas, e umas das outras, por uma aliança de reciprocidade, estabelecida por cada um como autor, para que ele possa

usar o poder e os recursos de todos, da seguinte maneira: como julgar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (Hobbes, 1974, p. 110).

Hobbes acreditava que o acordo era necessário para a coexistência e sobrevivência humana. Neste sentido,

Diz-se que quando muitos concordam entre si e fazem um pacto para dar a qualquer pessoa ou assembleia de pessoas o direito da maioria de representar a todos (ou, como seu representante), sem exceção, aqueles que votaram nele ou aqueles que votaram contra ele Pessoas, autorizará todos os atos e decisões dessa pessoa ou pessoas a se reunirem como se fossem suas, a fim de viverem em paz uns com os outros e sob a proteção de outros. Todos os direitos e habilidades de uma pessoa que foi conferida com poder soberano pela assembleia dos povos concordam em derivar desse aparelho de Estado. (HOBBS, 1974, p. 111).

Hobbes observou e acreditou que o Contrato Social era uma forma de suprimir a violência que aterrorizava a humanidade no estado de natureza. Na medida em que busca encontrar soluções para superar o estado de natureza, o indivíduo conta com a razão e a paixão para alcançá-lo. A execução do contrato estabelece os direitos necessários ao soberano, ou seja, o indivíduo abre mão de direitos apenas para proteger sua própria vida, pois sabe que o maior desejo do homem é proteger sua própria vida.

A finalidade desta aliança é criar e constituir um estado de cidadãos, porque a finalidade do estado é manter a segurança e a paz entre os indivíduos da sociedade, permitir aos homens conquistar coisas sem prejudicar os outros, dar direitos aos outros, sabendo que tanto os tratados quanto os estados são governados pelo soberano.

O estado cívico não é natural, mas o resultado de um pacto em que se torna uma porta de fuga para um estado natural instável, em que a guerra e o medo se espalham e as vidas são constantemente ameaçadas. Segundo Hobbes, o Estado cívico pode ser identificado como uma grande máquina feita pelo homem, o Estado. Como beneficiário dos direitos civis, o Estado está acima dos homens.

Os cidadãos são súditos do Estado em que o soberano ou a assembleia popular, acima de tudo e todos, é o detentor do poder e, portanto, o Estado tem o poder absoluto. Os soberanos têm a faculdade de julgar seus súditos, de fato, se há algo que só um soberano pode fazer é julgar súditos, justamente porque foi constituído para esse fim, mas à custa de um prejuízo maior, que é voltar ao estado de natureza ao estado de guerra é nocivo para todos, mais nocivo do que o estado civil, porque ameaça a vida e a paz desejada. O monarca implementa seus vários

aspectos com a ajuda de ministros para o bom funcionamento do país. Agora, com a liberdade de impor restrições legais efetivas, alcança-se um novo nível de sociabilidade.

1.3 A eficiência de um ponto de vista sistêmico

Os autores argumentam que, por ser fruto de oportunidades de negócios centradas no comércio dentro de um sistema que paga terra e trabalha de forma geograficamente diferenciada, a real conquista das tecnologias modernas é sua capacidade de gerar trocas assimétricas de energia. A justificativa para o projeto mecânico e o julgamento da viabilidade técnica é que, a um determinado preço, o potencial de sua produção excede seu custo. No entanto, essa rentabilidade é considerada na estrutura do mercado global onde os produtos industrializados produzidos por essa tecnologia e seus insumos e fatores de produção são precificados absolutamente sem levar em conta a dimensão energética. A acumulação de recursos que permite a produção contínua de mais máquinas é um sintoma claro dos fluxos materiais desiguais que são mistificados sob o verniz simétrico das transações comerciais globais.

É interessante ver como o conceito de produtividade e eficiência, que cresceu a um ritmo sem precedentes desde a Revolução Industrial, perdeu seu encanto do ponto de vista ecológico. Nesse período, o trabalhador britânico era mais produtivo porque seu trabalho podia ser trocado por mais trabalho (ou terra) dentro do sistema global do Império Britânico. O trabalhador da colônia pode ficar feliz em ler a teoria da vantagem comparativa de Ricardo (1996) e ver que, do ponto de vista monetário, o fato de vender o produto de seu trabalho para a Europa aumenta seu poder aquisitivo, pois permite obter o produto deles. Aproveite grandes quantidades de capital que seu país não possui.

No entanto, esta forma de colocar a questão apresenta uma troca simétrica e lucrativa em termos de valor monetário (assumindo livre troca de fatores de produção no processo de produção, homogeneizada sob uma medida abstrata de preço) e oculta trocas de energia assimétrica oferece uma "oportunidade de ganhos comparativos", na verdade, uma oportunidade de se colocar na assimetria energética que constitui a produção de tipo industrial britânica. Assim, de uma perspectiva global, os aumentos na produtividade do trabalho só podem incluir a

capacidade de trabalhar em conjunto em uma região do sistema para comandar recursos mais dominantes de outra região (HORNBERG, 2016a, p. 45).

Se os ganhos de produtividade e eficiência não são materialmente reais quando se consideram sistemas globais, fica claro que a eficiência buscada é um conceito de orientação cultural, neste caso relacionado à otimização de processos em termos de dinheiro e uso de recursos dos países centrais.

Como vimos essa valorização não leva em conta os preços mais baixos dados aos empregos e terrenos periféricos, ou o impacto ambiental desses projetos, levando em conta as externalidades. Além disso, esconde outra grande proporção de assimetria energética relacionada ao preço dos combustíveis fósseis. Para a matriz energética que surgiu com a industrialização do Reino Unido, sua energia foi produzida pela concentração de forças geológicas ao longo de milhões de anos, nunca se refletiria nos preços da época, seu nível relativo era a ordem sistêmica global.

Também não levam em conta os efeitos disruptivos do uso desses combustíveis no equilíbrio biogeoquímico do planeta, que os economistas naturalmente dão como certo, mas que estão sob crescente pressão desde o início da Revolução Industrial. Deixando de lado quaisquer considerações morais ou materiais, é uma notável medida empírica e pragmática das condições políticas da expansão colonial europeia que começou no século XVI, e da qual surgiu um lucrativo investimento em empreendimentos industriais.

Apesar de sua ênfase nessas considerações, Hornborg percebe que o valor econômico não está diretamente ligado a nenhum aspecto material, que é um produto emergente das relações de mercado, e está ligado a sistemas culturais (como diria um antropólogo como Marshall Sullins). No entanto, a escolha de Hornborg de enfatizar o aspecto energético dos preços e a assimetria da troca no capitalismo globalizado é essencialmente política: ao contrário de qualquer consideração moral, a quantidade de energia trocada tem, sem dúvida, uma dimensão material e é incompatível com as restrições biológicas.

Se as emissões de dióxido de carbono não estão indo na direção de mudanças climáticas com risco de vida, e o petróleo não é um recurso não renovável que vai acabar nas próximas décadas, então criticar o baixo preço do petróleo nada mais é do que ecológico em termos de energia valorize o moralismo.

Sua inspiração estava intimamente relacionada ao trabalho do economista e matemático romeno Georgescu-Roegen, que procurou entender os sistemas econômicos em termos de comportamento termodinâmico. Observando que em um sistema capitalista em que as mercadorias são cada vez mais valiosas à medida que são processadas industrialmente (no processo de desperdício de energia), e que o sistema é baseado em uma busca cada vez maior de produção, ele determinou que o progresso capitalista produza mais e mais. O sistema de entropia caminhará implacavelmente para o seu próprio colapso, pois estimula o consumo de matérias-primas a crescer sem nenhum processo alternativo.

Nesse sentido, a consideração das dimensões ecológicas das trocas é relevante porque elas são inevitáveis. Todas as formações socioculturais podem ser consideradas válidas sob o prisma de uma determinada ideologia, mas a destruição das condições ambientais necessárias à vida humana é, sem dúvida, um fato que transcende o relativismo moral.

Nesse sentido, argumenta Hornberg, ferramentas econômicas fiéis a esse conceito tecnológico são inúteis se realmente nos preocupamos em encontrar soluções reais para a degradação ambiental atualmente acelerada. Anunciado como perpetuamente progressivo, para muitos, a inovação tecnológica sustentável sustentará o crescimento econômico futuro e pouca ou nenhuma degradação ambiental. No entanto, no Capítulo 7 de *Global Magic*, ele começa com um exemplo provocativo da inconsistência desse pensamento:

Em 2010, o Bank of America abriu um prédio de 55 andares na ilha de Manhattan, Nova York, que foi aclamado pela mídia como “o prédio mais sustentável do país” e um dos “grandes prédios de escritórios mais verdes” do mundo. (Rodman 2013). O edifício alcançou a chamada certificação Platinum "Leadership in Energy and Environmental Design" (LEED) e foi saudado por Al Gore como um modelo a seguir no combate às mudanças climáticas. O mesmo prédio produz mais gases de efeito estufa e usa mais energia por metro quadrado do que um prédio de escritórios e usa mais que o dobro de energia do que um prédio de 80 anos. O repórter Sam Roudman conclui que programas como o LEED A principal função do esquema de certificação é criar um mercado para sustentabilidade e publicidade verde, não para economizar energia. (Hornberg, 2016^a, p. 85)

Sem esse nível de globalização, seria impossível "sustentar" um modo de vida baseado em tecnologias construídas em torno dos combustíveis fósseis e da abundância de energia fornecida pelos mercados globais, controlando transações assimétricas que geram condições de consumo inimagináveis. (Hornberg, 2016)

Um exemplo desse problema é a energia solar. Considerada a solução futura para geração de energia sustentável desde a década de 1950, ainda hoje está patinando para demonstrar seu potencial em larga escala. Como exemplo, Hornborg cita a fábrica de Ouarzazate, no Marrocos, o maior projeto do gênero no mundo. Segundo ele, o projeto de US\$ 9 bilhões e 25 quilômetros quadrados pode atender apenas 1/35 da população marroquina, além de ocultar custos associados a gastos com energia de transporte e mineração invasiva de componentes raros que se refletem no preço superior. Isso, ele argumenta, demonstraria que a ideia de atender às enormes demandas energéticas do capitalismo contemporâneo de forma sustentável está errada, quanto mais expandi-la para o resto do mundo. (Hornborg, 2019, p. 75)

Se uma objeção moral ao capitalismo pode ser levantada sem muita ameaça à existência do passado, esse não é o caso quando discutimos os impactos ecológicos e energéticos que os autores propõem. Com a degradação gradual dos ecossistemas e o esgotamento dos combustíveis fósseis, as relações ecológicas subjacentes ao nosso tecido social muitas vezes revelam-se barreiras físicas intransponíveis. A minoria da população mundial com acesso aos níveis de consumo de energia nos países desenvolvidos tende a diminuir, e a possibilidade concreta de atingir os níveis dos centros de desenvolvimento capitalista nos países periféricos se tornará utópica.

Estamos em um momento da história que exigirá um esforço urgente para compreender os emaranhados sociotécnicos e ambientais envolvidos na sociedade moderna. Como os argumentos apresentados até agora pelos antropólogos suecos mostraram, um movimento como esse não pode ser realizado apegando-se a uma noção binária ingênua de progresso tecnológico, insistindo que pode haver tecnologias que não dependam de fluxos globais de energia assimétricos para gerar abundância. Arranjos para atender às necessidades humanas com menor consumo total de energia e formas de ciência social que reflitam esses aspectos entrelaçados do mundo em que vivemos parecem urgentes.

1.4 O problema do valor

Defendendo sua visão de compreender as assimetrias do capitalismo a partir de uma dimensão energética, Hornborg faz uma crítica persistente às abordagens

marxistas clássicas e ecológicas da questão, apontando que a teorização do problema ocorre de forma que não corresponde a si mesmo. . Em alguns aspectos, o essencial da formulação dos economistas tradicionais.

Uma crítica a essas escolas é que certos "valores de uso" (elementos capazes de atender a necessidades humanas específicas) são desvalorizados no capitalismo, sendo pagos menos na forma de "valores de troca" do que a utilidade real que ganham para as pessoas. A diferença é qual é o principal recurso que o capitalismo ocupa, o foco na leitura marxista é o trabalho humano, os aspectos naturais do uso da terra, da água e do lançamento de poluentes em uma abordagem ecoeconômica. (Hornburg, 2016, p. 55)

Hornberg vê isso como uma formulação consistente com o dilema colocado pelo capitalismo, abordando o problema premente de um descompasso entre o valor monetário das mercadorias e o valor da energia. No entanto, o método escolhido não será muito eficaz. Ao assumir que os fatores de produção são mal pagos, os próprios valores monetários são usados para criticar as diferenças nos fluxos materiais que cobrem. No cálculo capitalista, argumenta ele, esses fluxos de energia nunca são um problema, apenas maximizando os lucros dados os preços de mercado. Dizer que o trabalho é pago menos do que o valor que gera é, em última análise, colocado em termos capitalistas (ou seja, sob a égide do valor destinado a ser criticado), sem entender que o lucro se baseia nesse vago fluxo material.

É impossível isolar a contribuição de determinada parcela da energia utilizada no processo produtivo para o valor final de venda com métricas que desconsideram esses aspectos; essas trocas e esse sistema não teriam incentivo para existir se não fossem essas assimetrias. A questão é que essas qualidades assimétricas não são medidas por medidas de preços, que as teorias usam para assumir a ideia de pagamento a menor de valor. A linguagem do capitalismo será usada para criticar o capitalismo, obviamente encontrando limitações teóricas. (Hornberg, 2016, p. 85)

Como alternativa a ambas as escolas, defende a linha da economia ecológica baseada em Georgescu-Rogan, que articula a simetria da criação simultânea de valor capitalista e a expansão da entropia do sistema (devido ao fato de que terra e trabalho não são trocados) energia). eles produzem), no entanto, recompensas monetárias proporcionais a esses conteúdos materiais são consideradas impossíveis. Assim, fica claro que essa abordagem de solução de

problemas mascara a possibilidade de progresso tecnológico sustentável ou a generalização dos padrões de vida capitalistas em todo o sistema.

Na verdade, argumenta ele, essa crítica marxista (seja ortodoxa ou ecológica) está intimamente relacionada à recusa de Marx em desistir de sua visão de generalizar o progresso tecnológico para toda a humanidade. Os revolucionários alemães viam o crescimento das possibilidades de consumo europeu como resultado de alguma engenhosidade tecnológica, a capacidade inerente das máquinas modernas de aumentar a produtividade do trabalho.

Hornberg insiste que a organização social em torno do horizonte da produção de mercadorias infinitamente crescente é um fenômeno inextricavelmente ligado à existência do dinheiro, em particular ao que os antropólogos comumente chamam de moeda universal do capitalismo. O que ele disse:

Precisamos fornecer uma segunda perspectiva desapegada sobre a ideia aparentemente autoevidente da cultura do dinheiro, especialmente a ideia de que tudo é intercambiável no mesmo mercado. tempo e ecossistemas inteiros como mercadorias, o que encoraja todos a acumular o máximo possível de direitos abstratos sobre o trabalho e os recursos dos outros, o que significa querer pagar o mínimo possível pelo que está comprando. A ilusão da equivalência abstrata entre qualidades incomparáveis - a essência fundadora da organização social capitalista - é tão enganosa em seu impacto na justiça social quanto na sustentabilidade ecológica (HORNBERG, 2016b, p. 98)

Ao ver coisas díspares como quantitativamente comparáveis em termos de sua dimensão energética e sua importância para a vida social e o funcionamento do ecossistema local, é possível subordinar essas outras considerações de valor às diretrizes de otimização do uso do dinheiro. Recursos, como mostrado acima, este indicador é orientado para a acumulação de recursos materiais no centro do sistema e leva a um aumento da entropia.

Então, finalmente, voltando à pergunta do início deste artigo, o que significa ser "crítico" ou "radical" hoje, 133 anos após a morte de Karl Marx? Isso significa reconhecer que o que os economistas tradicionais chamam de "crescimento" é na verdade acumulação, enquanto o que eles chamam de "globalização" e "livre mercado" são imperialismo e troca desigual. Mas no fundo - e é aí que a esquerda precisa repensar alguns de seus pressupostos fundamentais - significa reconhecer que nossa preocupação com o dinheiro, e principalmente com o "progresso tecnológico", pode ser entendida como fetichismo, pois entre as pessoas a relação se dá da seguinte relação entre as coisas" (HORNBERG, 2016b. p. 111)

Em sua opinião, é necessário suprimir uma parte importante do argumento de Marx e empurrá-lo para o resultado final, uma tarefa que os revolucionários

históricos e o próprio Marx não conseguiram realizar viajando entre diferentes níveis de abstração. Como David Graeber, que propôs um movimento semelhante relacionado ao marxismo, disse: "Na minha opinião, os escritos de Marx apontam para inúmeras direções diferentes. Mas alguns são claramente mais interessantes" (Graeber, 2006, p. 112).

CAPÍTULO II: A TEORIA DO VALOR E A DETERMINAÇÃO DO PREÇO

2.1 Dois elementos de uma mercadoria: valor de uso e valor de troca

A riqueza de uma sociedade dominada pelo modo de produção capitalista se manifesta na enorme acumulação de mercadorias, cuja forma básica é uma única mercadoria. Uma mercadoria é antes de tudo um objeto externo, uma coisa, que por suas propriedades satisfaz qualquer tipo de necessidade humana. A natureza dessas necessidades quer surjam, por exemplo, do estômago ou da fantasia, não muda nada. Tampouco se trata de saber como as coisas satisfazem as necessidades humanas, se imediatamente, como modo de vida, isto é, como objeto de gozo, ou se por desvio, como meio de produção. (HORNBERG, 2016a, p. 25)

Qualquer coisa útil, como ferro, papel, etc., deve ser considerada em termos de qualidade e quantidade. Cada uma dessas coisas é um agregado de muitas propriedades e, portanto, pode ser usada de maneiras diferentes. Descobrir esses diferentes aspectos e, portanto, as muitas maneiras pelas quais as coisas são usadas, é uma obra-prima da história. O mesmo vale para encontrar métricas sociais para o número de coisas úteis. A diversidade da medição das mercadorias vem em parte da diversidade dos objetos a serem medidos e em parte das convenções. (HORNBERG, 2016a, p. 28)

A utilidade de uma coisa a torna útil. Mas este utilitário não flutua no ar. Condicionado pelas propriedades do corpo-mercadoria, não pode existir sem ele. O próprio sujeito da mercadoria, por exemplo, ferro, trigo, diamantes, etc. — daí um valor de uso ou mercadoria. Suas propriedades não dependem do fato de que a ocupação de suas propriedades de uso exija muito ou pouco trabalho das pessoas. Ao considerar o valor de uso, ele sempre tem como premissa a determinação da quantidade, como uma dúzia de horas, um côvado de linho, uma tonelada de ferro etc. O valor de uso das mercadorias fornece material para uma disciplina própria: o comércio. O valor de uso só pode ser realizado no uso ou consumo. O valor de uso constitui o conteúdo material da riqueza, independentemente de sua forma social. Nas formas sociais que consideraremos, elas constituem simultaneamente os portadores materiais do valor de troca. (HORNBERG, 2016a, p. 54)

O valor de troca aparece primeiro como uma relação quantitativa, a relação em que um valor de uso é trocado por outro, uma relação que muda ao longo do

tempo e do lugar. O valor de troca, portanto, parece ser algo contingente, puramente relativo, o valor de troca intrínseco, intrínseco das mercadorias e, portanto, uma contradição de adjetivos.

Esta semelhança não pode ser as propriedades geométricas, químicas, físicas ou outras propriedades naturais da mercadoria. Suas propriedades materiais só são consideradas na medida em que as tornam úteis e, portanto, são valores de uso. Mas, por outro lado, é precisamente a abstração de seu valor de uso que caracteriza a relação de troca das mercadorias. Nessa relação, um valor de uso é exatamente igual a qualquer outro valor de uso, desde que exista nas proporções adequadas. Ou como disse Hornborg: “Uma espécie de mercadorias é tão boa como outra se o seu valor de troca for de igual magnitude. Por isso não existe nenhuma diferença ou distinção entre coisas com valor de troca de igual magnitude.” (HORNBERG, 2019, p. 54)

Se desconsiderarmos agora o valor de uso do sujeito da mercadoria, resta apenas uma propriedade, a do produto do trabalho. Mas o produto do trabalho também se torna nossas mãos. Se abstrairmos de seu valor de uso, também abstraímos das formas e componentes corporais que fazem dele [o produto do trabalho] um valor de uso. Ele não é mais uma mesa, uma casa, fios ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. Tampouco é produto de trabalhos de marcenaria ou de construção ou de fiação ou qualquer outro trabalho de produção específica. (HORNBERG, 2019, p. 65)

Agora vamos considerar os restos do produto de trabalho, neles nada resta senão a mesma objetividade fantasmagórica, o dispêndio do trabalho humano, independentemente da forma de seu dispêndio. Estes apenas mostram que o trabalho humano é consumido na produção e é o acúmulo de trabalho humano. Como a cristalização dessa entidade social comum, eles são valores – valores-mercadoria. (HORNBERG, 2019, p. 72)

Na relação de troca das próprias mercadorias, seu valor de troca nos parece totalmente independente de seu valor de uso. Se agora realmente abstrairmos dos valores de uso dos produtos do trabalho, obtemos seus valores que acabamos de determinar. Portanto, o comum expresso pela relação de troca ou valor de troca de uma mercadoria é o seu valor. Pesquisas posteriores nos levarão a ver o valor de troca como um meio de expressão necessário ou uma forma fenomenal de valor, porém, por enquanto, ele deve ser considerado independente dessa forma.

Parece que se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho necessária para produzi-la, quanto mais preguiçosa ou inexperiente for uma pessoa, mais valiosa será sua mercadoria, pois precisará de mais tempo para prepará-la. No entanto, o trabalho que forma a substância do valor é a mesma quantidade de trabalho humano, o consumo da mesma quantidade de força de trabalho humana. A força de trabalho socialmente integrada que incorpora o valor mundial da mercadoria é aqui contada como uma única força de trabalho, embora consista em numerosas forças de trabalho individuais. (HORNBERG, 2019, p. 85)

Cada um desses trabalhos individuais, desde que tenha o caráter de um trabalho social médio, e tal trabalho social médio, é trabalho humano, como qualquer outro trabalho. Portanto, para a produção de uma mercadoria, também requer apenas o tempo médio de trabalho necessário ou socialmente necessário. O tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho necessário para produzir qualquer valor de uso sob condições de produção socialmente normais, com o nível médio de habilidade e intensidade de trabalho da sociedade. Após a introdução do tear a vapor na Inglaterra, talvez metade do trabalho anterior tenha sido suficiente para transformar certa quantidade de fio em tecido. Para esse turno, o tecelão inglês precisaria, na verdade, das mesmas horas de trabalho de antes, mas o produto de uma hora de seu trabalho pessoal já representa apenas meia hora de trabalho social, caindo para a metade. (HORNBERG, 2019, p. 85)

Portanto, somente o trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir valor de uso pode determinar seu valor. Em geral, cada item aqui é contado como uma amostra média de itens semelhantes. Portanto, as mercadorias que contêm a mesma quantidade de trabalho, ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho, têm a mesma quantidade de valor. A razão entre o valor de uma mercadoria e o valor de qualquer outra mercadoria é como a razão entre o tempo de trabalho necessário para produzir uma mercadoria e o tempo de trabalho necessário para produzir outra. Como valor, todas as mercadorias são apenas medidas definidas de tempo de trabalho condensado.

Portanto, se o tempo de trabalho necessário para produzir uma mercadoria permanece o mesmo, a quantidade de valor da mercadoria permanecerá a mesma. Mas este último varia com qualquer mudança na produtividade do trabalho. A produtividade do trabalho é determinada por uma variedade de circunstâncias,

incluindo o nível médio de qualificação do trabalhador, o estágio de desenvolvimento científico e sua aplicabilidade técnica, a integração social do processo de produção, o alcance e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. . A mesma quantidade de trabalho aparece, se o ano for bom, 8 alqueires de trigo, e se o ano for ruim, 4 alqueires. Para a mesma quantidade de trabalho, as minas ricas produzem mais metal do que as pobres, e assim por diante. Os diamantes raramente são encontrados na superfície da Terra e, em média, é preciso muito trabalho para encontrá-los. Portanto, eles representam muito trabalho em um pequeno volume. Isto é especialmente verdadeiro para diamantes. (HARARI, 2016, p. 85)

Os camponeses medievais produziam grãos de tributo para os senhores feudais e dízimos para o clero. No entanto, nem o tributo nem o dízimo se tornaram mercadorias porque foram produzidos para outros. Para se tornar uma mercadoria, o produto deve ser transferido para outros como valor de uso por meio da troca. Finalmente, nada pode ser um valor sem um objeto usado. Se for inútil, então o trabalho que contém é inútil, não conta como trabalho e, portanto, não forma nenhum valor. (HARARI, 2016)

2.2 A natureza do trabalho incorporada em mercadorias

Na sociedade dos produtores de mercadorias existem inúmeros valores de uso que são trocados em proporções muito variadas. Cada valor de uso tem um modo de produção específico, os meios necessários para produzi-lo e o modo de realização. Essa característica do trabalho, a de produzir valor de uso, Marx chamou de trabalho útil. (TELES, 2017, p. 154)

Em uma sociedade em que o valor de uso adquire uma dimensão de mercadoria, todo trabalho útil deve ser autônomo em relação a outros trabalhos e realizado em privado. Cada produtor também deve produzir apenas uma parte do que precisa, procurando no mercado outras coisas de que precisa. Para uma sociedade como a que estamos estudando e desenvolvendo, é necessário que uma divisão social do trabalho tenha sido organizada antes dela, e cada pessoa é responsável por produzir uma parte do valor de uso da sociedade, ou seja, as diferentes obras do os recursos úteis existentes são distribuídas entre os indivíduos

da sociedade. No entanto, nem toda divisão social do trabalho implica produção de mercadorias. (TELES, 2017, p. 165)

Todas as mercadorias têm algo em comum, que se manifesta na relação de troca. Apesar das diferentes formas de produção, os bens são fruto do trabalho humano abstrato, mesmo despendido nos mais díspares artesanatos. Mas, de acordo com Marx, o trabalho abstrato pode ser simples ou complexo. Certa quantidade de trabalho complexo vale mais trabalho simples. Se for admitido que o trabalho de produção de linho é complexo e o trabalho de produção de lã é simples, então uma hora de trabalho para produzir linho, ou um certo custo de trabalho para produzir linho, transferirá mais valor para a mercadoria do que a mesma quantidade de trabalho para produzir linho, lã. (TELES, 2017, p. 168)

Para o trabalho humano, acontece algo semelhante ao que acontece na sociedade burguesa, onde em geral os banqueiros desempenham um papel importante, e papéis menores são reservados para pessoas simples. O trabalho humano é medido pelo consumo de trabalho simples, que, em média, toda pessoa comum sem educação especial tem em seu organismo. As obras simples comuns variam de acordo com o país e o estágio de civilização, mas são dadas em uma determinada sociedade.

O trabalho complexo é considerado um aprimoramento ou multiplicação do trabalho simples, de modo que certa quantidade de mão de obra qualificada equivale a uma quantidade maior de mão de obra simples. A experiência tem mostrado que essa redução ocorre continuamente. Por mais qualificado que seja o trabalho que produz a mercadoria, seu valor a iguala ao produto do trabalho simples e, portanto, representa certa quantidade de trabalho simples. (TELES, 2017, p. 175).

Essa diferença parece arbitrária aos produtores e acontece sem que eles percebam. Continuando o argumento de Marx seria que todos os empregos são simples e, portanto, os empregos nem sempre precisam ser trocados. Quando analisamos as mercadorias como valores de uso, abstraímos do valor e vice-versa. Isso também acontece no trabalho. Quando olhamos para suas propriedades úteis e concretas, ignoramos sua capacidade de gerar valor, sua forma abstrata. O trabalho útil gera valor de uso, transformando o substrato natural em algo de utilidade socialmente aceitável, e o gasto energético nessa produção é apenas a substância do valor. Marx explicou melhor:

Se o trabalho contido nas mercadorias é apenas uma questão de qualidade do ponto de vista do valor de uso, então, do ponto de vista do valor, ele tem

importância apenas quantitativa e, depois de transformado em trabalho humano, é puro e simples de. No primeiro caso, é importante saber como e o que é o trabalho; no segundo, sua quantidade, sua duração. Como a quantidade de valor de uma mercadoria representa apenas a quantidade de trabalho que ela contém, a mercadoria deve ter valor igual em certa proporção. (MARX, 2011, p. 67).

Conhecendo as características duais de qualidade e quantidade de trabalho, podemos compreender melhor o que é produtividade do trabalho. Em Marx, o aumento da produtividade refere-se à capacidade de produzir mais valor de uso em um determinado período de tempo. Se assim fosse, isso significaria que o valor de cada casaco diminuiria individualmente, pois a quantidade abstrata de trabalho anteriormente usada para produzir um casaco agora produz dois casacos. "Produtividade é sempre a produtividade do trabalho concreto e útil, que define apenas o grau de eficácia das atividades produtivas adequadas a um determinado fim em um determinado espaço de tempo." Por um lado, todo trabalho é biologicamente consumo de trabalho humano, como igual ou trabalho humano abstrato, cria o valor da mercadoria. (MARX, 2011, p. 86)

2.3 O papel da axiologia em Marx

A teoria do valor de Marx só faz sentido como parte da teoria da sociedade mercantil ou teoria da mercadoria. Somente depois que os produtores estabeleceram relações de troca entre seus produtos privados, e somente depois que essa forma de organização social atingiu sua forma final dinheiro, e se tornou evidentemente natural, tentamos entender a lógica da troca de mercadorias, tentar nos afastar do cobrindo A aparência casual desses relacionamentos.

O valor é algo social, não pode ser percebido pelos sentidos, e se expressa no valor de troca ou na forma que se desenvolveu, o preço. Enquanto o valor é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para produzir a mercadoria, e só pode se manifestar nessas relações de troca, enquanto o tempo gasto na produção da mercadoria é válido e pode se tornar perceptível. Nessas relações, o valor de uma mercadoria toma o valor de uso de outra mercadoria para poder expressar seu valor. (TURNER, 2018, p. 45)

O surgimento das formas monetárias só pode ser entendido a partir do estudo do valor e de suas manifestações. Além disso, o que aprendemos com essa pesquisa é que a relação entre diferentes valores é, na verdade, uma relação entre homens. As pessoas dividem o trabalho, dão-lhes características sociais e

distribuem seus produtos por meio da troca. A relação de valor é uma relação social escondida sob a casca material, dando às pessoas a aparência da relação entre as coisas. Essa relação parece natural para aqueles que começam a reconhecer que todas as formas de sociedade produtora de mercadorias que precederam a sociedade eram baseadas na troca. (TURNER, 2018, p. 54)

Finalmente, um ponto importante: embora o estudo das formas da mercadoria e o estudo dos valores contidos nelas sejam importantes para a compreensão do fetichismo da mercadoria, eles não são essenciais. O fetichismo é a aparência de que relações sociais podem ser estabelecidas entre mercadorias e é uma característica masculina. A lógica da troca do produto do trabalho não importa, mas antes disso, há uma divisão do trabalho e os produtores trocam seus produtos.

A essência do fetichismo é que a partir do momento em que as pessoas trocam principalmente produtos, independe da lógica que determina a relação de troca, mesmo que seus trabalhos sejam homogêneos, são essencialmente todo consumo de energia humana, mas através da troca entre produtores. as relações entre os dois adquirem uma expressão singular das relações entre os produtos do trabalho. (TURNER, 1995, p. 115)

CAPÍTULO III: DAVID GRAEBER: POR UMA TEORIA ANTROPOLÓGICA DO VALOR

3.1 O fetiche da mercadoria

No final do primeiro capítulo de *O capital*, Marx expõe o problema do fetichismo da mercadoria. Ele argumenta que, dada a forma anônima da estrutura de produção capitalista, a forma socialmente sancionada de riqueza social terá as características de emergir como uma verdadeira fonte de valor, apagando a história e as relações sociais necessárias que realmente existem sua produção

Este será um fenômeno histórico relacionado à generalização dos mecanismos de mercado como o meio pelo qual as pessoas fornecem bens e serviços necessários à sua existência social. De uma forma sem precedentes, o trabalho humano não produz diretamente o que precisa para constituir a existência, mas projeta essa capacidade de satisfazer no reino místico da troca, onde objetos e serviços díspares podem ser trocados. Por um, o outro pressupõe a existência de qualidades comuns entre eles (trabalho humano abstrato), processo este intimamente relacionado à separação das pessoas dos meios de produção necessários à sua existência.

A questão é que esse valor como propriedade intrínseca de uma mercadoria parece afirmar-se na prática cotidiana das transações comerciais. A economia, portanto, parece ser uma ciência que pode lidar com essas trocas, entendendo os mecanismos pelos quais elas ocorrem e quais tipos de arranjos e práticas garantirão que partes de indivíduos ou nações produzam a maior quantidade de valor.

A crítica de Marx ao que ele chamou de economia política burguesa é justamente o que se deixa seduzir pela maldição dessa mercadoria, a partir da compreensão das relações sociais que criam instituições dessa forma e lhes conferem valor. Naturalmente, as mercadorias não seriam capazes de atender às necessidades humanas sem que algum nível de trabalho fosse incorporado a elas, de modo a atender às necessidades humanas socialmente percebidas daquela comunidade. Além disso, existem outras formas históricas de organizar o trabalho humano e fornecer bens materiais, o capitalismo deve ser visto como uma história que qualquer um merece, as pinturas particularmente inspiradas de uma pessoa podem ser vinculadas quantitativamente e a proporção exata de peixes pode ser

determinada. Por exemplo, o equivalente a uma pintura. Ideias como essa estão longe de serem universalmente reguladoras da maioria das relações sociais.

Fenômenos como esse exigem um meio de troca absolutamente impessoal que mantenha seu caráter em diferentes momentos no espaço e no tempo (como pode ser visto na discussão de Menger (1892) sobre tornar as mercadorias mais ou menos inclinadas a serem unificadas em dinheiro) e as condições para a produção de bens e serviços que permitam organizar o trabalho de forma impessoal e marcadamente separado de seu caráter abstrato em outras esferas da vida.

Além da consideração de Graeber sobre as condições em que tais ambientes de trabalho surgem (que examinaremos a seguir), podemos citar o trabalho de Thompson (1998) sobre processos severos que corroem tradições locais e práticas de trabalho comunitário, envolvendo o sistema de jornada de trabalho, era mais amplo em escopo e mais claramente definido.

Como David Graeber explica muito bem sobre este ponto: "Se uma mercadoria (...) satisfaz uma necessidade humana, é porque os humanos a produzem deliberadamente para esse fim. (...) Portanto, um objeto encarna É por isso que o consumidor quer comprá-lo Mas devido à natureza anônima do sistema de mercado, toda a história se torna invisível do ponto de vista do consumidor. aspecto do próprio produto." (GRAEBER, 2001, p. 48)

Na verdade, o problema de Marx era entender como, no capitalismo, o valor do trabalho humano é entendido na forma de salários, ou seja, como em uma sociedade capitalista. . O problema central é a transformação do próprio trabalho humano em mercadoria, qualquer coisa que possa ser comprada, vendida e quantificada com precisão.

Aqui, haverá um movimento central de grande influência. Uma vez que o trabalho é considerado em termos da quantidade de valor de troca que o trabalho gera, torna-se um fator de produção que mobiliza mais custos para a produção de bens. Desconectado da dimensão energética da terra, do trabalho e dos recursos naturais que utiliza (como vemos na obra de Hornborg) e de qualquer distinção qualitativa entre a criatividade humana e qualquer outro objeto, o valor do trabalho é fundamentalmente Calcular o preço necessário para a reprodução do uma mercadoria com base na seguinte fórmula.

Como antropólogo Terence Turner, conselheiro de David Graeber e importante referência para a reflexão sobre a aplicação do pensamento marxista em sociedades sem Estado, ele disse:

A explicação de Marx sobre mais fontes de valor baseia-se em sua distinção entre força de trabalho e trabalho concreto como mercadoria. A trabalhabilidade é definida como a capacidade do trabalhador para o trabalho. Requer certo nível de bens produzidos para manter (abrigo, roupas, alimentos, etc.) e, portanto, tem um certo valor em termos de trabalho. A percepção profunda de Marx é que é sua força de trabalho – isto é, sua capacidade de trabalho abstrata – que os trabalhadores vendem aos capitalistas por salários, não seu trabalho concreto. (...) [Salário] corresponde ao valor de troca do trabalho socialmente necessário para produzir alimentos, abrigo, vestuário e outras necessidades que possibilitem a reprodução da capacidade de trabalho do trabalhador. (...) Essa distorção da consciência social, que Marx chamou de "fetichismo da mercadoria", é uma forma de alienação em que o produtor atribui sua contribuição para a produção do valor do produto à mercadoria como objeto de troca. Assim, pensa-se que o valor de sua própria força, sua força de trabalho, é determinado pelo salário, que é o valor de troca que ele obtém no mercado, determinado pela força de trabalho necessária para produzi-lo, não pelo valor de troca. É usado para produtos produzidos para capitalistas assalariados. (TURNER, 2008, p. 37)

Temos dois níveis de movimento aqui. Por um lado, expropriamos o próprio valor capitalista, ou seja, a recompensa pelo trabalho humano leva uma parcela menor do valor de troca que produz para os detentores dos meios de produção, gerando assim lucros corporativos. Mas também temos um movimento mais sutil que atua através do valor do trabalho humano, em termos do que ele produz a partir de mercadorias. Em outras palavras, o problema será eliminar a satisfação de necessidades humanas socialmente necessárias que são princípios norteadores de valor, uma forma particular de trabalho assalariado que parece ser a única forma de trabalho verdadeiramente valiosa (GRAEBER, 2013, p. 80)

O antropólogo admite que o caminho que tomou para enfrentar o problema do fetichismo incluiu uma intervenção radical na teoria marxista baseada nas exigências específicas de aplicá-la em um contexto social muito diferente do teorizado por Marx. Graeber acredita, no entanto, que a contribuição do escritor alemão, quando matizada por interesses antropológicos, será uma poderosa ferramenta teórica para um olhar criativo sobre nossa própria sociedade. Por isso, é importante analisar brevemente a apropriação específica do autor das traduções marxistas.

3.2 Rumo a uma teoria antropológica do valor

Em seu livro *Towards An Anthropological Theory of Value* (Graeber, 2001), o autor desenvolve extensivamente o que ele chama de *Chicago Theory of Value*, uma

referência à teoria de Marx teorizada principalmente por Terence Turner, referência à teoria da ideologia.

O problema central de Graeber é consistente com suas preocupações como antropólogo, extraindo ideias materialistas da teoria marxista para explicar não apenas a produção de "bens e serviços", mas também das relações humanas. A ideia era que Hornboli supera o dualismo cartesiano, que todas as relações sociais envolvem de alguma forma uma base material, e que a produção de todos os bens materiais se organiza em uma rede simbólica de arranjos sociais, na mesma direção que você afirmou. Uma sábia reflexão social 'materialista' explica assim a inter-relação entre esses dois processos. (TURNER, 1995, p. 55)

As estruturas sociais como dinâmicas constantemente geradas e replicadas a partir das ações dos indivíduos. Ao mesmo tempo, serão vistos como os elementos para além da experiência humana por meio dos quais cada indivíduo pensa a sociedade e dirige suas ações para torná-las significativas nela, e essas estruturas serão precisamente definidas pela repetição dessas orientações sociais.

Ele acredita que os escritos marxistas que se esforçam para dominar esses termos explicarão o processo da seguinte forma: produção do que a sociedade julga necessário (material e imaterial), arranjos sociais (família, guildas etc.), produção de clãs, corporações, através destes trabalhos, e sugerir os tipos de pessoas que são consideradas devidamente socializadas. A partir desses processos, surgem naturalmente novas demandas, todas inscritas na mesma estrutura. (TURNER, 1995, p. 85)

A questão, porém, é como pensar o comportamento humano nesse contexto. Do ponto de vista dos atores, a sociedade como um todo em que se encontra o sentido de suas ações individuais é agnóstica. É impossível para uma pessoa realizar suas atividades sem compreender o que elas significam para todos os outros que são afetados por elas. Dessa forma, a ação social tende a ser moldada em contextos específicos considerados intrinsecamente valiosos. Deve-se notar que "concreto" aqui não significa "substância". Essas mídias também podem ser moedas de ouro, colares de conchas, apresentações musicais ou pintura corporal. (TELES, 2017, p. 76)

A forma como os valores e princípios sociais são representados é através da forma como são incorporados. Isso porque a forma como esses valores são incorporados os tornam influentes no mundo dos comportamentos considerados

valiosos. É também porque um corpo humano adequadamente socializado – um corpo que é incorporado de certas maneiras – é influenciado pelos menores detalhes em sua vida cotidiana. Esses detalhes são constantemente repetidos por meio do comportamento de uma criança na frente de seus pais, ou por meio de pintura corporal realizada em seus pais por outros adultos; especificamente mães e pais. (GRABER, 2001, p. 85)

Um exemplo mais próximo do nosso também é possível: após anos de estudo diligentes, uma pessoa obtém um diploma. Diante de repetidas demonstrações de honra e bravura, um soldado foi premiado com uma medalha. São poucos os exemplos, mas o cerne é que essas mídias específicas serão símbolos de determinados valores, porém, ao representá-los e parecer ser sua fonte, são exatamente o que animam os diferentes atores e reproduzem as relações que os produziram. Como diz Graeber, seria uma representação que "alcança uma função necessária ao incorporar o que representa". (GRABER, 2001, p. 93)

A fim de mobilizar essas formulações para que possam ser utilizados em contextos sociais tradicionais onde nosso "Estado" não costuma existir, os autores defendem que a apropriação de determinadas sociedades pode ser considerada uma vez que os valores gerados pelo grupo se materializem. .

Tomando novamente o exemplo do estudo dos Kayapo de Turner, teremos os valores centrais de "beleza" e "dominação", ambos inscritos nas sutilezas da prática, como na esfera das cerimônias públicas, nas quais esses anciãos proferem discursos e canções que são vistas como expressões preeminentes de beleza e dominação. O problema central é pensar na acumulação de valor pelos mais velhos em cada ciclo geracional. (GRABER, 2001, p. 100)

Pela primeira vez, homens e mulheres tiveram que viver sob o domínio dos pais das mulheres, fazer a maior parte do trabalho de socialização, cuidar da reprodução da vida material e deixar a geração anterior se dedicar à tarefa de sobrevivência do mais apto (ou seja, mais valiosos), eles próprios subiriam na hierarquia social. Toda a pirâmide foi construída com o objetivo de maximizar o valor: criar uma "terceira geração" de patrões, dedicados quase inteiramente às tarefas mais nobres e desvinculados daqueles que foram consideradas tarefas comuns, essas tarefas são relegadas a tarefas mais jovens.

Outros pensadores argumentariam que seria inapropriado chamar esses fenômenos de "exploratórios". Afinal, esta é uma consideração arbitrária: assim

como os anciãos são dedicados ao canto sacrificial, os anciãos também são dedicados, por exemplo, à produção de alimentos. Antecipando essas críticas, argumenta Graeber, essas proposições ignoram o contexto social mais amplo em que esses processos ocorrem. Na verdade, diferentes grupos dentro da comunidade controlam diferentes artefatos. Mas se a superioridade um do outro for levada em conta nos sistemas simbólicos desses povos, a ideia de exploração não é demais. (GRABER, 2001, p. 105)

Voltando ao capitalismo, o argumento é que a moeda capitalista seria um desses símbolos, possivelmente vista pelos atores como causa de suas ações sociais, mas essencialmente como consequência dessa ação. Esta é a magia do fetichismo: no contexto do mercado, a capacidade do trabalho humano de fornecer aos envolvidos em atividades de mercado a capacidade de reproduzir a vida social virá da capacidade desse trabalho de produzir bens comercializáveis no mercado. sistema. No entanto, como vimos antes, essa percepção pode ser duplamente enganosa. Por um lado, mascara o fato de que, ao confiar em meios de produção de terceiros, os trabalhadores serão explorados por um valor de troca menor do que o que seu trabalho cria para os capitalistas. Por outro lado, essa formulação nega o valor de qualquer ato criativo que não produz diretamente uma mercadoria.

Aqui, ele argumenta que o capitalismo tem suas peculiaridades históricas:

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels deixaram claro que a produção sempre significou a produção de mercadorias materiais e relações sociais (...). A ênfase posterior de Marx na economia política e na produção de mercadorias parece ter seguido rapidamente essa percepção. Ele argumenta que o modo de produção capitalista que descreve cuidadosamente é infundado precisamente porque requer tal análise. Em outras palavras, ele é anormal precisamente porque vê os humanos principalmente como um meio de criar riqueza, e não o contrário. (Graeber, 2013, 106)

Graeber, portanto, defende sua compreensão do capitalismo em torno de uma peculiaridade geralmente negligenciada. Ele argumenta que enquanto a maioria dos que tentam definir esse modo de produção vacila em seu núcleo, o impulso para o crescimento ilimitado e a abundância de trabalho assalariado, há um terceiro aspecto importante de sua composição: o capitalismo seria a primeira forma histórica, porque a produção está organizado para criar uma divisão sistemática do trabalho entre as esferas doméstica e econômica. (GRAEBER, 2006, p. 87)

Um aspecto central do valor capitalista é sua impessoalidade, isto é, sua completa separação do reino em que ocorre a reprodução social. Enquanto o

trabalho é medido pelo custo dos bens necessários para sua reprodução, todo trabalho de reprodução envolvida no processo é considerado improdutivo, ou seja, não é pago. Graeber acredita que quando você entra em campo, as pessoas param de falar em valor, mas no plural de valor. Família, maternidade, sexualidade, religião, valor artístico suas qualidades únicas serão suas características que não podem ser claramente quantificadas ou comparadas entre si, como todas as coisas compreendidas sob o único título de valor. (GRAEBER, 2013, p. 89)

A partir daí, ele argumentará que essa fragmentação é o movimento central que constitui a possibilidade do trabalho abstrato, que nada mais é do que a capacidade de produzir mercadorias que estão divorciadas de qualquer contexto social mais amplo. Uma forma muito importante de constituir o tipo de objetos típicos do capitalismo: não afetados pela história ou contexto, fáceis de trocar por qualquer coisa em qualquer lugar.

Turner (2008) levanta uma importante consideração ao considerar as formas específicas em que diferentes valores se manifestam em diferentes sociedades. As propriedades materiais desses meios serão importantes porque carregam muitos aspectos da forma e das possibilidades de reprodução das formas de valor que representam, bem como o tempo, o espaço ou a cosmologia humana neles inscritos. Ele acredita que a moeda capitalista terá propriedades físicas que podem ser trocadas em diferentes tempos e espaços, o que está relacionado à percepção altamente abstrata de tempo e espaço do capitalismo. (TURNER, 2008, p. 56)

Embora Graeber defenda que no contexto Kayapó descrito acima, as dinâmicas de exploração podem, em certo sentido, assemelhar-se às do capitalismo, mas diferirão na distinção e hierarquia de valores relacionados à reprodução da vida e das relações interpessoais. Nesse caso, como disse Marx, há um contraste semelhante entre feudalismo e capitalismo:

A dependência pessoal é característica tanto das relações sociais de produção material quanto da esfera da vida sobre a qual elas são construídas. Mas, justamente porque as relações pessoais de dependência formam uma determinada base social, para serem eficazes, seus produtos não precisam assumir formas fantasiosas diferentes da realidade. Eles vão para a engrenagem social, como serviços e benefícios naturais. A forma natural do trabalho, sua particularidade - não baseada na produção de mercadorias, sua universalidade - é aqui sua forma social imediata. (MARX, 2011)

Independentemente dos juízos de valor de diferentes formações sociais não capitalista, o problema será entender as peculiaridades dos modos de produção

atuais em relação a eles. E, nesse sentido, destaca-se essa separação entre domínios, essa desconexão entre considerações sociais ou culturais e econômicas.

Em outro argumento nessa linha, Graeber enfatiza que na ausência de tal separação no contexto tradicional, em contraste com a falta geral de formalização da suposição de "valor" no capitalismo, o uso de símbolos de valor nas relações de reprodução formalização importante. Tantas ferramentas, suficientes para aplacar a morte de um estrangeiro, tantos pedidos de casamento, tantas conquistas. No capitalismo, ao contrário, essas relações raramente são formalizadas porque a forma como o valor é extraído não tem nada a ver com isso. (GRAEBER, 2013, p. 116)

Isso não quer dizer que os empregos de reprodução (quase certamente as mulheres) não sejam importantes no processo de reprodução capitalista. Pelo contrário, seu não pagamento constitui a base absolutamente central para a possibilidade de lucros capitalistas.

De fato, sendo essa divisão entre esferas um aspecto central do que constitui a peculiaridade da exploração do valor capitalista, ou seja, os modos como a hierarquia e a opressão se inscrevem em sua cosmologia particular, uma tarefa central é a da obra de Graeber encontrar origens.

3.3 Apostas ontológicas

Como discutem os autores, a expansão do capitalismo se baseará na incorporação de cada vez mais povos e territórios a um determinado sistema de valores. Ao colocar-se fora das relações constitutivas da reprodução social, o valor capitalista terá uma qualidade distintamente neutra, a acumulação de riqueza material que satisfaz qualquer desejo e aponta em qualquer direção.

No entanto, o valor capitalista, apesar de sua tentativa de se desvincular das considerações de valor, ainda é constituído por um sistema cultural específico, por uma proposição cosmológica completa, em sua busca se produz uma relação humano-desumana específica. Os dois autores deste estudo desarticulam os valores capitalistas da consideração da reprodução da energia e da vida social a fim de descortinar esses pressupostos, apontando que o ser humano e a natureza como um todo são tratados como objetos e destinados a facilitar a produção, aumentar a riqueza e mercadorias todas às vezes. (GRAEBER, 2006, p. 65)

Nesse sentido, será questionada a relevância de buscar e estender esses valores. Por exemplo, investir em desenvolvimento tecnológico sustentável, “empregos verdes” ou valorizar os serviços ecossistêmicos seriam diretrizes delicadas. Tentar inserir considerações energéticas em um sistema enquadrado e ampliado por trocas assimétricas decorrentes da ocultação dessa dimensão parece nada mais do que uma crença no progresso material capitalista, sem levar em conta os fatores que compõem sua relação objetiva. No entanto, com base no conceito de valor de Graeber, podemos esboçar a possibilidade de entender o problema por outro ângulo. (GRAEBER, 2006, p. 68)

Ele apontou que a “sociedade” muitas vezes constitui essencialmente o estágio imaginário da exploração do valor pelo sujeito. Por exemplo, para o cidadão comum de São Paulo, o canto cerimonial do cacique Kayapó pode ser visto como uma espécie de curiosidade ou mesmo admiração, mas não será visto como uma união completa dos ideais complementares de beleza e catarse cósmica. Essa forma só tem valor se ocorrer no ambiente social organizado ao seu redor. A questão é que para o povo Kayapó que conduz seu trabalho cotidiano em torno desses ideais específicos, a “sociedade” é composta pelo todo imaginário daqueles que abraçam esses valores e se realizam. (GRAEBER, 2006, p. 75)

No entanto, essa visão do todo será dinâmica e mutável. Nas sociedades tradicionais, é mais comum observar um conceito comum na comunidade, mas ao considerar contextos mais complexos, inevitavelmente surgem disputas entre diferentes cosmologias.

Nesse sentido, argumenta ele, um ato muito geral em que a cosmologia busca se afirmar é articular uma teoria geral, ou seja, colocar os princípios fundamentais dessa concepção de valor em uma essência que se relaciona com a essência da realidade. Na verdade, essas alegações não estão necessariamente relacionadas a crenças legítimas sobre a generalidade dos princípios sustentados. Nas palavras de Graeber, “Eles podem apresentar uma visão de mundo abrangente, mas desde que envolva a realização de alguma forma de valor, não importa se o ator acredita que essa visão é inerentemente correta, válida ou justa” ser uma proposição holística em que certas formas de valor e os meios materiais de sua realização adquirem significado. No entanto, as pessoas são frequentemente observadas navegando entre diferentes totalidades cósmicas com extrema

facilidade, agindo como se uma delas fosse real a cada momento. (GRAEBER, 2006, p. 82)

Graeber reitera que no contexto de seu trabalho de campo, como na zona rural de Madagascar, há uma percepção geral de que as propostas de valor têm uma certa qualidade performativa que tem impacto social por meio de uma crença coletiva de que funcionarão, apesar da crença coletiva de que não funcionarão. Essa disponibilidade de magia, ele argumenta, é típica de um contexto social mais igualitário. (GRAEBER, 2011, p. 55)

Graeber acredita que a possibilidade de um jogo ontológico é uma ameaça à situação atual. Isso ocorre porque pessoas e instituições envolvidas com diferentes sistemas podem fazer afirmações sobre a natureza de seu sistema – ou mesmo sobre o universo como um todo – Graeber diz que isso é chamado quando os universos colidem. Na prática, essa proposta sugere estender a realidade para abranger coisas que não são pensadas ou percebidas por ninguém. Isso seria agir em oposição à forma como as coisas existem no mundo – um ato que Graeber considera semelhante às revelações religiosas e ao crescimento do capitalismo. (GRAEBER, 2011, p. 68)

Neste último caso, a declaração acontecerá por meio de uma operação estranha. Ao propor que "eficiência" é semelhante a "meta-valor", qualquer coisa que seja universalmente necessária e neutra, pode servir de diretriz para decidir o que é mais ou menos valioso, as instituições econômicas poderão cortar o campo com precisão:

Em princípio, a eficiência não é de forma alguma um fim em si mesmo, mas, por definição, um meio para outros fins; os teóricos do livre mercado insistem que não fazem julgamentos sobre o valor que os consumidores buscam. Na prática e na ideologia, no entanto, por meio do conceito de mercados eficientes e dos grandes órgãos reguladores que operam em seu nome, eleva o padrão global de como os recursos são alocados e, possivelmente, o valor. (GRAEBER, 2013, p. 80)

Como a análise dos dois autores deste artigo apontou repetidamente, essa "neutralidade" da eficiência capitalista não existe. Envolve maximizar valores específicos com base em relações sociais e ecológicas específicas. A denúncia da neutralidade dos produtos capitalistas e das relações que eles geram tem como objetivo primordial nos lembrar das características mais radicais e perigosas de falar sobre política:

No final das contas, é disso que se trata a política: não apenas acumular valor, mas definir o que é valor e como diferentes valores são gerenciados, manifestados ou relacionados entre si de diferentes maneiras. No final das contas, a luta política é e sempre será sobre o sentido da vida. (GRAEBER, 2013, p. 81)

A análise de Graeber nos lembra que o significado das coisas é, em última análise, uma questão política. Ele avançou a ideia radical de que a intervenção capitalista não era a única maneira de melhorar as condições de vida e atender às necessidades humanas. De fato, o contrário pode acontecer em situações de desemprego e empregos cada vez mais precários e demandantes de tempo e energia. Nesse sentido, ver a atividade intelectual da economia como uma aposta ontológica na tentativa de legitimar um mundo que essencialmente nega a dimensão reprodutiva da vida e do meio ambiente nos faz pensar sobre o que realmente queremos maximizar.

É nesse contexto, em diálogo com questões semelhantes, que iremos cada vez mais difundir entre reflexões e movimentos sociais no campo da esquerda que não buscam se integrar ao capitalismo, ou melhor, é possuir seu produto, mas defender ou constituem uma forma de reprodução da vida menos dependente dela. Esses movimentos são baseados em diferentes bases práticas e intelectuais, sejam ancestrais, absolutas ou contemporâneas, e estão muito organizados em torno da ideia de uma vida comum e boa.

Silvia Federici (2019) fala dos comuns como palavra de ordem na expansão gradual da privatização em esferas da vida até então inimagináveis, ameaçando a abertura de acesso à água, ar e terra para milhões. Dessa forma, considerar a gestão desses recursos e, de forma mais geral, a reprodução da vida humana independente do Estado e do mercado, será um fio condutor das opções contemporâneas de esquerda radical.

Ela usa o exemplo do trabalho doméstico para dar uma interpretação feminista dessa ideia. Seu argumento é que este é um ponto de partida muito importante para o pensamento revolucionário.

Muito consistente com os argumentos aqui apresentados por David Graeber de que a coletivização da reprodução social e o processo de insistir em recursos básicos de sustentação da vida predominam. Como ela colocou:

Uma razão importante para a criação de um modo de vida coletivo é que a reprodução humana é o trabalho mais intensivo do mundo e, em grande parte, não pode ser reduzido ao trabalho mecanizado. Não podemos

mecanizar o cuidado de crianças ou doentes, nem o trabalho psicológico necessário para restabelecer o equilíbrio entre mente e corpo. (FEDERICI, 2019, p. 96)

Essa proposição se alinha de maneira muito interessante com as discussões que vimos até agora com Graeber. Para ele, vendo o fenômeno do valor econômico como um todo social, envolvendo a produção de coisas e relações sociais específicas, a essência da política é atender a diferentes necessidades por meio de diferentes arranjos sociais. (GRAEBER, 2001, p. 63)

Enquanto o capitalismo tenta construir famílias atomizadas com base na divisão de gênero do trabalho, a criação intencional de ambientes coletivos dedicados à reprodução da vida pode representar a atribuição de valores a necessidades mascaradas no capitalismo, dando-lhes formas sociais adequadas, ao mesmo tempo distribuídos coletivamente. Demandas que antes só podiam ser atendidas por meio de bens e serviços trocados no mercado, de repente podem ser atendidas por meio do trabalho humano, ou seja, diretamente onde exercem suas funções sociais para os produtores. (GRAEBER, 2001, p. 123)

A partir dessas pistas teremos um caminho para a ação política, que parece interessante segundo a teoria antropológica do valor aqui descrita: não apenas discutir sobre a maximização e distribuição de valor, a busca coletiva pelas condições imediatas de uma vida boa, o estabelecimento da sociedade para Organizações que atendem às necessidades da sociedade valorizam inerentemente esses processos geradores de vida sobre o dinheiro.

O dinheiro é necessário para pelo menos uma pequena quantidade de demanda, talvez possamos começar a imaginar um mundo em que as pessoas sejam mais livres para escolher os valores que buscam e vincular a cosmologia capitalista à natureza última da realidade. Os fatos específicos não parecem tão óbvios, e ele se ofereceu para matar de fome aqueles que duvidavam dele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Marx estabeleceu a substância do valor como tempo de trabalho humano abstrato socialmente necessário e, portanto, está mais intimamente relacionado à definição de trabalho corporificado. São esses valores que determinam o valor de troca nas sociedades que produzem mercadorias, mesmo que os trabalhadores ainda tenham meios para produzi-las. Mas Marx vai mais longe e diz que as mercadorias são valor de uso e valor, e o trabalho usado para produzi-las é trabalho útil e abstrato.

Ele explicou que uma relação de troca ocorre quando uma mercadoria tem o mesmo valor que outra, e esse valor se expressa no valor de uso da outra. É no desenvolvimento dessa relação que o dinheiro surge como a expressão "última" do valor da mercadoria. É porque essa relação social entre produtores é mediada pela troca que podemos compreender o fetichismo das mercadorias.

É olhando para outras formas de sociedade que podemos compreender as peculiaridades da produção de mercadorias. Em primeiro lugar, pode-se pensar se o trabalho não tem caráter social, ou seja, se pode produzir o que precisa sozinho. Neste caso, a pessoa sabe muito bem que a produção é fruto do seu trabalho e que certas coisas lhe consomem mais energia do que outras. Também podemos pensar em sistemas de produção caseira, nos quais diferentes membros dividem o trabalho de acordo com sua destreza, habilidade, força física, etc. Nesse caso, embora o trabalho seja social, não há nada de misterioso nele. Cada membro contribui à sua maneira para atender às necessidades de cada indivíduo sem trocar o que é produzido.

David Graeber começa com uma discussão mais geral sobre a natureza do valor social e discute o fetichismo a partir de uma crítica ao idealismo e às correntes mais ingênuas do materialismo. Para ele, o problema é entender como os processos de produção de materiais são incorporados a sistemas de valores mais amplos e ser responsável por replicá-los quando executados. Assim, não há distinção entre a produção de bens materiais e as relações entre as pessoas: toda produção material ocorre em um contexto social, e a reprodução de todas as relações sociais requer uma base material.

Nesse caso, a forma de valor que o ator busca dará significado social a ambos os processos, determinando quais tipos de humanos, não humanos e

artefatos devem ser buscados e os processos que os produzem. As críticas de Graeber apontam para as anomalias envolvidas em apontar arranjos sociais que fazem da maximização da riqueza o objetivo central da vida humana, excluindo todo o reino reprodutivo da vida humana de seu circuito de valores primários, e até mesmo negando com veemência a doação básica à relutância em participar.

Pode-se também imaginar uma sociedade em que não haja propriedade privada dos meios de produção para todos. As pessoas socializam livremente, percebendo que estão todos trabalhando juntos para produzir o que precisam. Uma parte de sua produção repõe o que antes era gasto na produção, e o restante é consumido pelos membros daquela sociedade, estabelecendo regras de distribuição dos produtos entre as pessoas. Neste caso, as relações sociais dos indivíduos em relação ao seu trabalho e ao produto do seu trabalho permanecem bastante claras em termos de produção e distribuição.

Apontando questões diferentes, ambos os autores estão lidando com o mesmo problema; pensando em como manter um verniz de inquestionável e neutro na busca do valor econômico, a possibilidade de nossa relação com o meio ambiente e a sociedade ser apagada, sem horizonte do possível, Pelo contrário, é uma mudança eterna na mesma forma física. Se as desigualdades sociais aviltantes e o constante impedimento a qualquer criatividade social não forem suficientemente justificados, as consequências ambientais iminentes e geologicamente proporcionais de nossa inércia civilizacional podem trazer uma nova urgência a essas críticas sociais.

Lembrar ou criar outras formas de pensar e enquadrar nossa relação com o mundo. Se a economia que pensamos hoje não serve ao mundo que existirá depois do fim, o convite para este trabalho é começar a pensar no que uma economia sem as distorções criadas pela miragem verá daqui para frente numa perspectiva de desenvolvimento, capaz para servir a nossa difícil tarefa de construir o nosso mundo social de uma forma social e ecologicamente mais harmoniosa.

REFERÊNCIAS

BLOOM, Paul, **O que nos faz bons ou maus**; tradução Eduardo Rieche. 3ª ed. Rio de Janeiro, 2018.

GRAEBER, David, **Toward an Anthropological Theory of Value: The false coin of our own dreams**, Nova York: Palgrave Macmillan, 2001.

GRAEBER, David. **Fetishism as Social Creativity or, Fetishes are Gods in the Process of Construction**. *Anthropological Theory*, v. 5, n. 4, p. 407–438, 2005.

GRAEBER, David. **Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery**. *Critique of Anthropology*, v. 26, n. 1, p. 61–85, 2006.

GRAEBER, David, **Debt: The first 5.000 years**, Nova York: Melville House Publishing, 2011.

GRAEBER, David, **It is value that brings universes into being**, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 2, p. 219–243, 2013.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **How to change the course of human history: (at least the part that's already happened)**. 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2sc1gYH>>. Acesso em 18 set 2022.

HORNBORG, Alf. **Footprints in the cotton fields: The Industrial Revolution as time–space appropriation and environmental load displacement**. *Ecological Economics*, v.59, n.1, p. 74–81, 2006.

HORNBORG, Alf. **Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism**. *Theory, Culture & Society*, v. 0, n. 0, p. 1–22, 2013.

HORNBORG, Alf, **Global Magic: Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street**, Nova York: Palgrave Macmillan, 2016a.

HORNBORG, Alf. **Post-Capitalist Ecologies: Energy, “Value” and Fetishism in the Anthropocene**. *Capitalism Nature Socialism*, v. 27, n. 4, p. 61–76, 2016b.

HORNBORG, Alf. **How localisation can solve climate change**. 2019. Disponível em: <<https://bbc.in/37rlooL>>. Acesso em 18 set 2022.

Harvey, David **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana** / David Harvey; tradução Jeferson Camargo. - São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014

HARARI, Yuval. **HOMO DEUS, Uma breve história do amanhã**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

TELES, Tayson. **A Complexa Relação Egoística Entre O Homem E O Dinheiro: Uma Análise Teórica A Partir Da Filosofia E Da Psicologia**. Destaques Acadêmicos, Lajeado, v.9, n. 2, p.206-229, 2017.

TURNER, Terence. **Marxian value theory: An anthropological perspective**. Anthropological Theory, v. 8, n. 1, p. 43–56, 2008.

TURNER, Terence. **An Indigenous People's Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production: The Kayapo Revolt Against Extractivism**. The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, v. 1, n. 1, p. 98–121, 1995.

SOUSA, Rafaela. **"Urbanização"; Brasil Escola**. 2015. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/urbanizacao.htm>. Acesso em 18 set 2022.