



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

MÁRCIA DOS SANTOS FONTES

CORPO E CAPITAL EM MARX

**NATAL-RN
2024**

Márcia dos Santos Fontes

CORPO E CAPITAL EM MARX

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Longo
Cardoso Dias**

NATAL-RN

2024

MÁRCIA DOS SANTOS FONTES

CORPO E CAPITAL EM MARX

Natal, março de 2024

COMISSÃO EXAMINADORA

Profª. PhD. Maria Cristina Longo Cardoso Dias
Orientadora – UFRN

Prof. Dr. João Carlos Qfourti Quartim de Moraes
Membro Externo – UNICAMP

Prof. PhD. Jorge Luis da Silva Grespan
Membro Externo – USP

Prof. Dr. Luiz Phillipe Rolla De Caux
Membro Interno – UFRN/UFRRJ

Profª. PhD. Silvana de Souza Ramos
Membro Externo – USP

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

À minha mãe, Luziene.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Norte e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil/UFRN) que proporcionaram o ambiente, apoio, aulas, seminários e encontros essenciais à cada passo dessa jornada de pesquisa. Ao coordenador Dax Nascimento e à secretária Scarlath pela presteza e cuidado às diversas solicitações e esclarecimentos burocrático-administrativos. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de doutorado, fundamental, enquanto apoio financeiro, à execução de uma parte deste trabalho.

Agradeço, muito especialmente, à professora, amiga e orientadora Maria Cristina Cardoso Longo Dias. Foi por meio de suas instigantes aulas que a ideia desta tese surgiu como semente e foi por meio de sua parceria, acolhimento, correções cuidadosas, generosidade na partilha de ideias e direcionamentos, que ela brotou. Dentre as muitas alegrias que tive durante a experiência de investigação e de escrita desta tese, sem dúvida, a relação de amizade, confiança, os diálogos que nutrimos, operaram como uma fonte de ânimo constante. Sinto verdadeira gratidão por termos realizado essa empreitada juntas! Sou grata também ao Grupo de Estudos e Orientação em Mulheres e Marx (GEMOA), coordenado pela Maria Cristina. O Grupo teve ampla importância nesta jornada: durante a pandemia de covid os encontros e partilhas com o grupo, ainda que realizados de modo virtual, funcionaram como uma rede potente, onde criamos laços de afeto, onde cruzamos percepções sobre o estado de coisas do presente, sobre os aprofundamentos de pesquisa e leituras e sobre nós mesmos. Também foi no grupo onde tive acesso a pensadores e pensadoras que se tornaram imprescindíveis a este trabalho de pesquisa (como Silvia Federici, Saffioti, Ruy Fausto, Kevin Anderson, dentre outros). Desse convívio muitas amizades surgiram: Agradeço à amiga-irmã Itaiara Iza, pelo cuidado e apoio mútuo, à Vanuza Nunes pela acolhida em sua casa por tantas e tão marcantes trocas de ideias, Anderson Bezerra, pelas discussões enriquecedoras, ao Rogério, Pamela, Daniel, Roberta e Marina Muniz. Agradeço às pessoas incríveis que encontrei durante esta jornada do doutorado, que trouxeram luz e alegria ao percurso: Thiari Pacheco, Cadu, Ana Mendes, Maria das Graças.

Agradeço ao professor Luiz Phillipe, pela participação desde o início do projeto, seja provocando certo rigor demonstrativo e argumentativo na investigação e escrita deste, através de seus contrapontos, seja fornecendo referências de autores de forte relevância. Agradeço à professora Silvana Ramos e ao professor Jorge Grespan pela honra de tê-los na banca de qualificação e de

defesa, pela leitura cuidadosa e generosa do texto e pelas contribuições que foram tão valiosas ao prosseguimento e finalização do trabalho. Agradeço alegremente ao João Quartim de Moraes por ter aceitado compor a banca de defesa desta tese que encontra caminho em muitos de seus textos.

Sou profundamente grata à minha mãe, Luziene Maria, pelo amor que me nutre cotidianamente, ao meu pai Amilton, meu irmão Marcos, minha irmã Mônica e meus sobrinhos Bianca e Heitor, e ao Luis Henrique Obregon, que esteve perto em todas as etapas fornecendo esclarecimentos econômicos e afeto: vocês são abrigo e estímulo.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo investigar a relação entre corpo e capital nos escritos de Karl Marx, traçando um percurso cujo ponto de partida serão os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, onde buscaremos compreender porque Marx se direciona a uma explanação da produção da corporalidade humana, dos sentidos humanos, enquanto faz a crítica do trabalho sob o modo de produção burguês nestes escritos que representam, em sua trajetória, o início de seus estudos sobre economia política. Buscaremos investigar de que modo esta teorização do corpo aparece enquanto *pressuposição e posição* nos estudos críticos da maturidade de Marx que serão sistematizados na obra magna *O Capital*, livro I. Neste, ao exprimir o movimento do capital tornado sujeito, Marx nos revela a relação entre a corporalidade humana e a incorporeidade do valor servindo-se do conceito fisiológico de “metabolismo” tanto como analogia explicativa acerca do funcionamento do modo de produção do capital, como da representação real da condição do corpo no processo de produção do valor, onde os corpos, indiferenciados no trabalho abstrato e, ao mesmo tempo, hierarquizados no mercado, aparecem como órgãos do capital que funcionalizam vitalmente as suas determinações e expressam suas contradições.

PALAVRAS-CHAVE: Marx; Corpo; Terra; Metabolismo; Capital.

ABSTRACT

This research aims to investigate the relationship between body and capital in the writings of Karl Marx, tracing a path whose starting point will be the Economic-Philosophical Manuscripts of 1844, where we will seek to understand why Marx directs himself to an explanation of the production of human corporeality, of human senses, while criticizing work under the bourgeois mode of production in these writings that represent, in his trajectory, the beginning of his studies on political economy. We will seek to investigate how this theorization of the body appears as a presupposition and position in the critical studies of Marx's maturity that will be systematized in the magnum opus *Capital*, book I. In this, by expressing the movement of capital becoming a subject, Marx reveals to us the relationship between human corporeality and the incorporeality of value using the physiological concept of “metabolism” both as an explanatory analogy about the functioning of the capital production mode, and as a real representation of the condition of the body in the value production process, where bodies, undifferentiated in abstract work and, at the same time, hierarchical in the market, appear as organs of capital that vitally functionalize its determinations and express its contradictions.

KEYWORDS: Marx; Body; Earth; Metabolism; Capital.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PRELIMINARES: O CORPO NO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO	22
1. A Concepção Materialista da Natureza e da História.....	24
2. O Corpo como Unidade Dialética entre Natureza e História	39
3. O que produziu o corpo que se autoproduz?	41
4. A Dialética entre Matéria e Forma / Natureza e História	49
PARTE I – O CORPO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844	55
1. Os <i>Manuscritos</i> de 1844 no itinerário geral de Marx sob a perspectiva histórico-materialista da corporalidade humana	55
2. A organização corporal humana como essência genérica humana?.....	63
3. Caderno I – Corpo, Terra, Alienação e Capital	65
4. Caderno II – Corpo humano como propriedade alienada.....	81
5. Caderno III – Os “apetites patológicos” e o corpo abstraído pelo idealismo hegeliano e pela economia política como um espelho acríptico do domínio objetivo do Dinheiro. ...	94
CONSIDERAÇÕES	115
PARTE II – O METABOLISMO DO CAPITAL	119
1. Sobre o conceito de metabolismo e sua utilização por Marx	120
2. A Falha Metabólica	136
3. O Metabolismo do Capital e a Colonização	148
4. A Compulsão do Capital e a Hierarquização dos Corpos	158
PARTE III – A DIALÉTICA DO CORPÓREO E DO INCORPÓREO: A POSIÇÃO DO CORPO NO LIVRO I DE <i>O CAPITAL</i>	169
1. A Presença do Corpo de Marx e a ausência de Capital “impressos” no Livro I	170
2. As Posições do Corpo N’ <i>O Capital</i>	178
3. O <i>Fetisso</i> da Mercadoria	208
4. O Fetichismo da força de trabalho	214
5. O Fetichismo do Dinheiro: O Capital Fictício	227
6. Corpo e Autômato: Mímese e Transcendência	239
CONCLUSÃO GERAL	273

INTRODUÇÃO

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado real que encontramos é então constituído pela complexidade corporal desses indivíduos e as relações a que ela obriga com o resto da natureza (MARX; ENGELS, 2001, p. 10).

Onde estão os corpos, antes de tudo? Os corpos estão antes de tudo no trabalho. Os corpos estão antes de tudo a pensar no trabalho. Os corpos estão antes de tudo em deslocação para o trabalho, no retorno do trabalho, à espera do descanso, a pegá-lo e a rapidamente despegá-lo, e estão a trabalhar, a incorporar-se nas mercadorias, eles próprios uma mercadoria. (...)

Capital quer dizer: corpo negociado, transportado, deslocado, recolocado, substituído, colocado num posto e numa postura, até à usura, até ao desemprego, até à fome, corpo bengali dobrado num motor em Tóquio, corpo turco numa vala de Berlim, corpo negro carregando encomendas brancas em Suresnes ou em São Francisco. Assim, capital quer também dizer: sistema de hiper-significação dos corpos. Nada é mais significante/significado do que a classe, e a pena e a luta de classes (NANCY, 2000, p. 107-108)

É impossível pensar a existência humana se não for *no, pelo e para* o corpo. Digo: é por meio do conjunto de órgãos, sentidos e desejos que experienciamos o mundo e que damos forma ao mundo ao mobilizarmos nossas capacidades naturais na criação de objetos que satisfaçam nossas necessidades. E para o corpo convergem não apenas os objetos produzidos a fim de satisfazer-lhe, mas também os efeitos das dinâmicas (sociais, simbólicas, ecológicas etc.) envolvidas nesse processo de criação. Há, pois, corporalmente um processo metabólico que é ao mesmo tempo biológico e social. Neste sentido, de um modo amplo, a sociedade, a civilização, cultura, tecnologias são expressões coletivas da atividade do corpo. São como o desenvolvimento extensivo desse corpo em sua automeiação ao longo da história humana. Ou nas palavras de Elaine Scarry, nossa vida genérica é uma “tapeçaria de encarnados” que, “por ser compartilhada socialmente também significa que o corpo se torna um artefato e é refeito no processo de refazer o mundo” (SCARREY, 1985, p. 251).

Após uma longa história de depreciação filosófica, o corpo tem sido objeto de grande interesse nas elaborações teóricas no âmbito do que tem sido chamado de pós-modernismo, seja na preocupação com o disciplinamento e docilização deste na teia de controle social, seja a representatividade de gênero, transgênero e raça dos corpos, seja nas determinações linguísticas e simbólicas, os lugares de fala que ele ocupa no espaço social como legitimador de discursos etc. Como afirma McNally: “a conversa do corpo está em todo lugar no discurso pós-modernista” (2001, p. 02). Por que razão veio a ser tal interesse manifesto nesse momento de capitalismo global diante do qual o corpo parece ser a menor e mais impotente substância? Seria o recurso teórico ao corpo, como provocou Terry Eagleton (1993, p. 11), um subterfúgio para “fugir a questões exageradamente ‘globais’”? Ou, ao contrário, essa aparição do corpo vinculada ao pós-modernismo seria uma busca por afirmá-lo, enquanto materialidade que funda toda experiência sentida como diferença, em oposição às redes de abstrações, universalizações, homogeneizações históricas, políticas, econômicas que se firmaram hegemonicamente?

Ellen Wood, em seu artigo *Em defesa da História: o marxismo e a agenda pós-moderna* ao mostrar um panorama dos temas abarcados na pós-modernidade – Dentre os quais: a rejeição a qualquer conceito “totalizante” e valores “universalistas” (incluindo as concepções ocidentais de “racionalidade”, as ideias gerais de “igualdade”), substituindo-os em prol de uma ênfase na “diferença”, em identidades particulares diversas como gênero, raça, etnicidade, sexualidade; insistência na natureza fragmentada do eu humano, e repúdio das “grandes narrativas”, tais como as ideias ocidentais de “progresso”, incluindo as teorias marxistas da história (WOOD, 1996, p. 123) – conclui sobre o seguinte paradoxo: por um lado, elas respondem a condições reais no mundo contemporâneo, às “condições correntes do capitalismo, com as quais a esquerda socialista precisa acertar suas contas”, isto é, levar em consideração a existência real de “identidades” diversas da classe e as distintas opressões, sexual, racial, étnicas e perceber as mudanças que transformaram a natureza da própria classe trabalhadora em um capitalismo “mais global e segmentado que nunca”, do qual o próprio sujeito fragmentado pós-moderno é reflexo. Por outro lado, uma vez que os movimentos da “diferença” excluem uma análise sistêmica, não é possível chegar às raízes dos problemas que oprimem de forma diversa os diferentes corpos, impossibilitando com isso algum tipo de oposição unificada. Diante de um conjunto de resistências particulares e difusas que excluem da pauta de suas lutas uma crítica do capitalismo, torna difícil ver como podemos desenvolver a “solidariedade e a ação coletivas fundadas numa ‘identidade’ social comum, como a classe” (*Ibid.*, p. 124).

Assim, perceber que os corpos femininos são ainda mais desvalorizados em relação aos corpos masculinos no trabalho e na divisão do trabalho, que a grande maioria dos corpos condenados à miséria são corpos de pessoas pretas, que os corpos de indígenas são invisibilizados e exterminados e contra este estado de coisas impor a voz, impor as pautas e a luta das diferenças é, sem nenhuma dúvida, o que de maior e mais importante tem ocorrido neste século. No entanto, tais lutas podem não encontrar o vigor necessário ou mesmo provocar cisões – que beneficiam a manutenção da estrutura vigente – entre agentes e movimentos políticos que buscam transformações sociais, se não se compreende a que servem as distintas opressões, que papel elas possuem para o funcionamento do sistema que as gera. Para a compreensão desse ponto comum entre estas diferentes opressões, faz-se necessária a explicação materialista-dialética marxiana e, dentro do que se propõe nesta pesquisa, uma compreensão materialista e dialética da própria corporalidade humana e como se processa a partir desta a produção, circulação e acumulação do capital.

Entretanto, o estudo do corpo não significaria um reposicionamento ao particular, ao individual, recaindo nas mesmas limitações do discurso pós-modernista, pós-classista? O próprio estudo do corpo a partir das obras de Marx não seria um contrassenso à perspectiva da luta de classes?

De fato, o tema do corpo não é muito tratado nas análises sobre o pensamento de Marx, ficando este sempre implícito à categoria *trabalho*. Como “trabalho” não é uma mera categoria verbal, nem uma categoria que possa ser abstraída da materialidade (mesmo o trabalho abstrato como forma do valor se realiza através da materialidade), mas é, como definiu o próprio Marx “atividade que põe em movimento as forças naturais do corpo – braços e pernas, cabeça e mãos” (MARX, 2017, p. 255) na transformação da natureza para a satisfação de necessidades humanas, portanto, tem o corpo como princípio, meio e fim da atividade. Entretanto, como Marx nos revela no livro I d’*O Capital*, é precisamente a mediação abstrata do trabalho concreto em prol do valor que caracteriza historicamente o modo de produção moderno (Visto que a produção de *valores de uso* neste sistema não visa a satisfação das necessidades humanas como justificativa do dispêndio de energia e esforço corporal, mas a produção de *valor* por meio destes, para o qual as peculiaridades individuais das diferentes atividades laborais são homogeneizadas numa força média de trabalho do “corpo coletivo produtivo”, o trabalho contido numa mercadoria, pondo de lado todas as suas formas concretas, pode ser comparado a qualquer trabalho contido em outra mercadoria, e o que confere valor à mercadoria é o *tempo de trabalho socialmente necessário* objetivado nela (MARX, 2017, p. 120-124)). Se o trabalho concreto demanda nossos próprios órgãos, o processo de abstração do trabalho à serviço da produção de valor nos transforma em meros órgãos do capital. Quando o *valor de uso* passa a ser

apenas veículo do *valor*, este se torna o princípio e a finalidade do processo, tornando o corpo apenas o meio de sua produção e realização. Um meio, todavia, fundamental: é o corpo que dá tangibilidade ao valor, a partir da transformação das matérias-primas e dos instrumentos e maquinários – que já são trabalho humano objetivado, energia corporal materializada – na produção de mercadorias; é pela necessidade de consumo destas mercadorias que se dá a circulação e a realização do valor em cada troca e é pela exploração do corpo no processo de produção que se realiza o mais-valor. Não é à toa a metáfora do vampiro utilizada por Marx n’*O Capital*, livro I (2017, p. 307) o capital só tem existência enquanto puder sugar o corpo humano vivo, nosso suor, sangue, cérebros, músculos.

Marx nos mostra que a história do capitalismo se constitui descobrindo novas formas de utilizar o corpo humano como portador da capacidade de trabalho (HARVEY, 2015, p.144) ou para reduzir os limites impostos por ele (sono, tempo de alimentação, custo de reprodução, cansaço, os próprios limites de movimento e agilidade, contrastados ao constante aceleração que a produção de valor para a expansão e acúmulo de capital exigem): “A tecnologia descobriu as poucas grandes leis fundamentais do movimento, as quais, apesar de toda a diversidade de instrumentos usados, se aplicam necessariamente a toda ação produtiva do corpo humano” (MARX, 2017, p. 557). A corrida tecnológica, entretanto, expõe uma das contradições do capital conforme analisada por Marx, em *O Capital*, no tópico intitulado “Repulsão e atração de trabalhadores com o desenvolvimento da indústria mecanizada”: Refutando o “abjeto teorema” dos economistas políticos segundo o qual o aumento da mecanização, depois de um certo período de transição, emprega mais trabalhadores do que os que precisou dispensar, isto é, “esfola mais trabalhadores do que ela inicialmente pôs na rua” (MARX, 2017, p. 519), já que com o capital economizado o capitalista expandiria seus negócios e assim recontrataria os trabalhadores que haviam sido dispensados, Marx revela a inversão. Além dos efeitos de intensificação do trabalho, os trabalhadores despedidos pela máquina são transferidos para o mercado de trabalho e lá aumentam a demanda por emprego e, portanto, diminui o valor da força de trabalho que está empregada. Somado a isso, por transformar a parte de trabalhadores que foi dispensada em não-compradores, diminui a demanda por determinadas mercadorias, se esta diminuição não for recompensada por outros setores e se prolongar, acarretará mais desemprego dos trabalhadores ocupados na produção daquelas mercadorias. Ou seja: A superacumulação de capital cria uma superpopulação relativa de trabalhadores, da qual uma parcela se encontrará à margem do processo produtivo, compondo o “exército industrial de reserva” que, por sua vez, pressiona negativamente os salários.

Além disso, a contradição entre, por um lado, ser a força de trabalho humano viva a produtora de valor e de mais-valor e, por outro lado, haver a necessidade de crescente incremento tecnológico para o aumento da produtividade que, todavia, dispensa a força de trabalho viva, leva à constatação por parte de Marx de uma tendência declinante na taxa de lucro no movimento do capital global¹. Uma quantidade menor de trabalho vivo movimentará uma quantidade maior de trabalho materializado, e sendo que somente o trabalho vivo cria valor, o valor criado pela força de trabalho ao diminuir de forma relativa, faz decrescer a relação entre o mais-valor e o capital global, levando a crises recorrentes.

No estágio de automação, quando se chega ao nível de produzir “máquinas por meio de máquinas” e o capital então se “firma sobre seus próprios pés” (MARX, 2017, 458), nos vemos diante de altos índices de desemprego², de dispensa dos corpos, e também cabe aqui dizer, diante de uma inversão em que as ferramentas tecnológicas (a big data, os algoritmos etc.), usam o corpo humano como extensão de si, a partir da coleta de dados, preferências, comportamentos para uso de empresas modelando um corpo informacional com base em nossos dados e que constitui um modelo mais ou menos simplificado daquilo que nos tornamos.

Agora que a internet dos corpos (IoB- ‘internet of bodies’) ganhou velocidade, surgem os riscos quase inevitáveis de novas dependências para aqueles que queremos preservar a saúde. No fim das contas, sempre temos dúvidas sobre o formato que esse novo corpo digital e hegemônico vem adotando, sempre em frente à tela do computador, sempre produtivo. Agora, produtivo em dobro, pois produz resultados para justificar seu salário e fornece dados que o constituem como corpo digital. Um corpo que se desdobra através das redes e que precisa sair desse estado de sonambulismo tecnológico, no qual somos usados por tudo aquilo que usamos (LAFUENTE, 2020, s/p).

¹ Esta análise da tendência à queda da taxa de lucro está presente no livro III d’*O Capital* (mas também se encontra de forma menos desenvolvida nos *Grundrisse*, 2011, p. 346). Enquanto tendência ela corresponde a um processo contraditório, isto é, forçado inversamente por contra-tendências, influências contrariantes. Marx analisa algumas destas contra tendências: 1) Intensificação da exploração do trabalho; 2) Compressão do salário abaixo de seu valor; 3) Barateamento dos elementos do capital constante; 4) Superpopulação relativa; 5) Ampliação do mercado mediante o Comércio Exterior e 6) Aumento do capital por ações. Essas causas não se apresentam de forma linear, nem a presença de uma anula a outra; elas coexistem e muitas vezes se complementam, na tentativa de desacelerar a queda da taxa de lucro (MARX, 2017b, p. 246-306).

² São muitos os trabalhos de pesquisa acerca da relação entre desemprego e novas tecnologias e muitos os prognósticos e previsões. Ainda que o desenvolvimento e implementação de tecnologias dependa de diversas variáveis geográfico-político-econômicas que impede uma análise simplista, cabe citar aqui um estudo internacional recente da consultoria *McKinsey Global Institute*. Este prevê que a gradual substituição dos trabalhadores pelas máquinas baseadas na inteligência artificial poderá levar 800 milhões de humanos a serem substituídos por robôs até 2030. (<https://www.mckinsey.com/featured-insights/future-of-work/jobs-lost-jobs-gained-what-the-future-of-work-will-mean-for-jobs-skills-and-wages/pt-br#>) (Acesso em 31 de julho de 2023).

Marx nos revela, portanto, como nenhum outro pensador, a relação entre corpo e capital, e sua análise nos permite sempre atualizações. Mas, de quem são os corpos pelos quais o capital circula? “Um dos principais pilares da apresentação pelo próprio Marx é que o ‘corpo coletivo’ da força de trabalho é decomposto em hierarquias” (HARVEY, 2015, p. 144). De modo geral, sendo o capital um “universal singular”³ todos os corpos estão dentro e implicados funcionalmente em seu processo metabólico. Mas os papéis econômicos que cada corpo realiza possui complexidades e especificidades. No entanto, tal aspecto não ficou fora da percepção crítica de Marx (a incorporação do trabalho de mulheres e crianças nas fábricas inglesas e seus efeitos na intensificação da produção, redução do salário familiar e na jornada de trabalho, a função sistêmica dos colonizados, das pessoas racializadas e escravizadas nas plantações de algodão nos EUA, dos imigrantes irlandeses na Inglaterra etc.) sendo possível, a partir da teoria do valor e do método materialista-dialético ampliar, aprofundar ou mesmo atualizar a localização, posição e função dos corpos em seus papéis econômicos. Como exemplo, a pensadora Silvia Federici na obra *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva* (2017) que, não obstante fazer a crítica à Marx pela não valorização do trabalho reprodutivo, sustenta suas análises e descobertas na teoria marxiana do valor, revelando-nos de que modo o processo de transição para o capitalismo necessitou de uma disciplinarização tanto dos corpos dos camponeses para o trabalho assalariado, mas especialmente e violentamente, dos corpos das mulheres, para uma divisão sexual do trabalho sob o capital, usurpando-lhes toda a autonomia e conhecimento e condenando-as ao trabalho reprodutivo não assalariado que todavia é essencial à manutenção da força de trabalho e, portanto, ao capital⁴. Podemos somar a estes, os que se recusam a fazer parte da produção de valor e a compõem esse “exército industrial de reserva”, como populações indígenas, que têm seus corpos ameaçados constantemente, sua memória, língua, terras retiradas, rios poluídos, matas devastadas, como ameaça real e constante à sua própria existência. Assim, pela análise do movimento do capital Marx nos evidencia como gênero, raça e etnia não são categorias essencialistas, são construções sociais que possuem funções na produção e circulação do capital e, portanto, devem ser compreendidas dentro das relações por ele determinadas.

³ “singular” em relação a outras formas sociais de produção que historicamente o precederam e, portanto, perante a generalidade do trabalho, e “universal” enquanto põe a generalidade do trabalho a partir de suas próprias determinações (FAUSTO, 2015, p. 129).

⁴ Cabe também citar o economista brasileiro Francisco de Oliveira na obra *O Ornitórrinco* (2013) que atualiza e localiza no Brasil, enquanto periferia do capital na divisão internacional do trabalho, onde mesmo aqueles que são percebidos como excluídos, por estarem desligados da relação de assalariamento e lançados à ocupações “informais”, “uberizadas”, com postos de trabalhos não fixos em que “o conjunto de trabalhadores é transformado em uma soma indeterminada de exército de reserva que se intercambiam diariamente” (OLIVEIRA, 2013, p. 136) são operacionalizados para a expansão do capital, tendo em vista que incidem sobre o rebaixamento do custo de reprodução da força de trabalho urbana.

Neste sentido, o próprio reconhecimento de classe parte do próprio reconhecimento da *posição* que o corpo ocupa em relação à acumulação e à circulação do capital (HARVEY, 2015, p. 141).

O corpo não é, portanto, algo excluído da obra de Marx, muito pelo contrário. Como afirmou Terry Eagleton, (1993, p. 146), “Marx redime o corpo apresentando-o como fundamento da história, da sociedade, da racionalidade”. Tal remissão está doravante implicada no próprio posicionamento materialista marxiano, cuja preocupação com as condições da vida concreta dos indivíduos, especialmente após sua experiência jornalística em 1842 na *Gazeta Renana*, dentre as quais a criminalização da coleta de lenha pelos camponeses para aquecerem-se no inverno gélido alemão, (publicado sob o título *Os Despossuídos*), o despertou para as questões econômicas:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Gazeta Renana*, encontrei-me pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do *Landtag* renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas (MARX, 2008, p. 46. In: NETTO, 2020, p. 63).

Os estudos que Marx efetuará a partir daí irão marcar um “redirecionamento profundo” do seu pensamento rumo a concepções materialistas e seu deslocamento do campo da filosofia para o campo da economia política, mais precisamente, “da crítica da economia política, a que subjazem necessariamente fundamentos filosóficos” (NETTO, 2020, p. 77) que presenciamos nas elaborações teóricas de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Nestes, Marx já efetua a recusa à teoria ricardiana do valor (segundo a qual o trabalho é fonte de todo valor e sua quantidade relativa é a medida que regula o valor relativo das mercadorias – Idem, p. 90) ao considerar a contradição em que o trabalhador nada ganha com o aumento da produtividade do trabalho, ao contrário, “a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza de sua produção” (MARX, 2010, p. 79). Marx aponta, ainda nestes *Manuscritos*, a razão para tal contradição. Razão que implicará um recuo analítico para os fundamentos antropológicos do trabalho: a complexidade corporal e a necessidade de unidade do corpo com a terra e com as ferramentas como condição para a objetivação. A cisão dessa unidade, sem precedentes históricos, é o que possibilita o advento e a expansão da forma social de produção do capital. Processo que será exposto de modo aprofundado nas obras de maturidade sob o nome de “acumulação primitiva”.

A presente pesquisa se concentrará, portanto, a partir do ponto de inflexão de Marx de 1844 concentrando-se na análise dos *Manuscritos econômico-Filosóficos* pensando a relação destes com

os Grundrisse e com o livro I d’*O Capital*, não aderindo, portanto, à compreensão de uma “ruptura epistemológica” entre o Marx da juventude e o da maturidade. Como afirmou José Paulo Netto em *Karl Marx: Uma Biografia*, “A teoria marxiana não se elaborou de um só golpe: penso que ela demandou pelo menos um decênio e meio, a partir de 1844, para se erguer e, nesse processo constituinte, implicou *giros e revisões, continuidades e mudanças*, todavia, plasmando-se *unitariamente*” (NETTO, 2020, p. 32). Um dos problemas que vêm à frente ao tomarmos como ponto de partida os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* concerne à sua condição de “manuscritos”. Isto é, por estes não comporem uma obra acabada que foi escrita por Marx com a finalidade de publicação⁵ eles não poderiam ser válidos em si mesmos. Sobre este ponto, buscaremos analisar os *Manuscritos* de 1844 não como obra isolada, nem definitiva, mas por ser nestes escritos onde Marx mais se refere ao processo de produção da corporalidade humana, pelo próprio processo de relação entre *corpo orgânico* e *corpo inorgânico*, da relação entre corpo-terra-ferramentas, e por entender que a compreensão que envolve estas passagens se manterá nas obras de maturidade de Marx, ainda que por vias distintas que também buscaremos investigar, auxiliando a entender a *posição* do corpo na produção de valor conforme nos revela Marx n’*O Capital*, pensamos ser este um ponto de partida importante.

Para auxiliar essa investigação sobre a relação entre corpo e capital, além das obras de Marx alguns comentadores se farão presentes. As referências que serviram para aprofundar o interesse, o conhecimento e mesmo a consciência da relevância desta temática estão, dentre outros e outras em: Terry Eagleton, no ensaio *O Sublime no Marxismo* (1993) onde ele lança os holofotes para a constituição da filosofia de Marx a partir do “corpo trabalhador”; Joseph Fracchia que em seu enfático texto *Human Corporeal Organisation as the ‘Fist Fact’ of Historical Materialism* (2005) defende o corpo como o fundamento do materialismo dialético marxiano, fornecendo uma chave imprescindível para a nossa análise dos *Manuscritos de 1844*; David Harvey, no capítulo intitulado *O Corpo como Estratégia de Acumulação* que compõe a obra *Espaços de Esperança* (2004) no qual ele analisa, pela perspectiva do capitalismo globalizado, os efeitos da circulação do capital “sobre os corpos daqueles através dos quais circula” (HARVEY, 2004, p. 142); Elaine Scarry em *The Body in Pain* (1985) em que, numa riquíssima análise a respeito das consequências políticas que surgem da dificuldade de exprimir a dor física e como esta foi se exprimindo materialmente na cultura, ela chega à elaboração

⁵ Segundo as investigações biográficas de José Paulo Netto, até houve um projeto de publicação de parte dos *Manuscritos* em fevereiro de 1845, que se intitularia *Crítica da Política e da Economia Política*, constando nele textos elaborados com base em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução* e algumas partes dos *Manuscritos*, porém, tal projeto não seguiu adiante (NETTO, 2020, p. 101).

de um capítulo dedicado à Marx intitulado *A Estrutura da Crença e Sua Modulação na Produção Material: Corpo e Voz nas Escrituras Judaico-Cristãs e nos Escritos de Marx* no qual ela defende – e aprofunda as implicações – que, ao partir da concepção de um corpo autocriador, Marx assume que o mundo é o corpo do ser humano e que, tendo projetado seu corpo no mundo construído, os homens e as mulheres são eles mesmos descorporificados; João Quartim de Moraes cujos textos *O Humanismo e o Homo Sapiens, Humanism and the Metaphysics of Human Essence* e o livro *Materialismo e Evolucionismo* (2007) auxiliaram na compreensão e na sugestão de olhar a elaboração filosófico-antropológica de Marx à luz do processo de hominização; John Bellamy Foster em *A Ecologia de Marx: Materialismo e Natureza* (2005) que trabalha a genealogia do conceito de *metabolismo* em Marx, é também uma referência muito providencial a esta pesquisa. Foster analisa os estudos econômicos de Marx junto aos seus estudos de fisiologia e ciências naturais, desde o estudo da obra *Mikrokosmos* (1851) do físico socialista e companheiro de Marx, Roland Daniels, assim como as obras do químico alemão Justus von Liebig, a partir dos quais, segundo suas investigações, Marx elabora o conceito de metabolismo e sua relação com a reprodução social do capital⁶; Kohei Saito em *O Ecosocialismo de Karl Marx: Capitalismo, natureza e a Crítica inacabada à economia política* (2021) que fornece, por meio de pensadores marxistas da tradição japonesa, valiosas chaves de leitura e interpretação no que diz respeito especialmente à relação corpo-terra e à compreensão do conceito de trabalho abstrato; e Ruy Fausto na obra *Sentido da Dialética* (2015) que nos auxilia a localizar e entender o corpo (que ele não analisa especificamente, mas que podemos entender como componente do “universo antropológico geral” que ele trabalha) a partir das noções de *posição* e *pressuposição* no movimento do próprio real reproduzido por Marx no livro I d’*O Capital*.

Também foram valiosas as pesquisas e obras de pensadoras marxistas e feministas, no sentido tanto de ampliar o alcance da análise marxiana e atualizar as implicações das hierarquizações de corpos na divisão racial e sexual do trabalho, quanto no de preencher lacunas no que diz respeito ao ocultamento dos trabalhos de reprodução da mercadoria mais essencial – a força de trabalho, a mercadoria corpo – que são realizados sem nenhum tipo de remuneração, de falso-equivalente salarial e ficam à cargo, predominantemente, de uma classe de corpos: o das mulheres. Pensadoras como Heleieth Saffioti, em *A Mulher na Sociedade de Classes* (2013), e Lélia Gonzales, em *Primavera para as Rosas Negras* (2018), ressaltam como a condição de “trabalhador livre” que vai ao mercado

⁶ Kohei Saito muito se inspira em Bellamy Foster e de certo modo amplia e atualiza suas teses pelas descobertas presentes nos cadernos de ciências naturais de Marx que serão publicados pela primeira vez na nova *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²).

vender a sua força de trabalho, não é uma condição igual para todos e todas. Incide sobre indivíduos ou grupos de indivíduos fatores aparentemente desvinculados da produção e visualizadas em seus corpos, como o sexo, cor, etnia etc. responsáveis por gerar uma estratificação mesmo dentro da classe, que vai definindo seus lugares na esfera da produção e da reprodução até hoje. Recorremos com maior insistência à Silvia Federici, especialmente à obra *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e Acumulação Primitiva* (2017), onde ela faz uma investigação minuciosa do período de transição do feudalismo para o capitalismo, fornecendo ainda mais subsídios para a análise marxiana da acumulação primitiva e enfatizando a continuidade desse processo como imanente ao capital. Dentro do que pretendemos, a pesquisa histórica de Silvia Federici serve para reforçar tanto a ligação necessária do corpo com a terra que precisou ser rompida para o capital ganhar espaço sujeitando os indivíduos às suas determinações, quanto a hierarquização dos diferentes corpos na divisão do trabalho determinada por este modo de produção, expondo, portanto, o fundamento comum às suas opressões.

A jornada que aqui seguiremos estará dividida em quatro momentos: Nas “Preliminares” buscaremos os pressupostos necessários à pesquisa, isto é, entender o que é o corpo a partir da perspectiva materialista dialética marxiana. Para isso iremos problematizar a elaboração filosófico-antropológica presente nos escritos de juventude de Marx, especialmente nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844*, onde os conceitos-processos corpóreos de “objetivação” e “autoprodução” aparecem como pistas centrais. Debulharemos tais conceitos buscando entender o que conferiu ao corpo propriamente *humano* a possibilidade de objetivar-se e autoproduzir-se e quais as condições necessárias, transhistoricamente, para que este processo ocorra. A partir disso buscaremos entender como as formas sócio-históricas de mediação se relacionam com estas condições. Na Parte I adentraremos mais à fundo e sistematicamente os *Manuscritos de 1844* buscando entender por que neles Marx elabora uma teorização acerca da produção da corporalidade humana simultaneamente aos estudos sobre economia política, à crítica ao trabalho sob a forma de mediação produtiva moderna e à crítica ao idealismo hegeliano. Nesta análise testaremos a tese central de que a organização corporal humana, caracterizada por instrumentos corporais e por um sistema de necessidades vitais para cuja satisfação é necessária a ligação com a terra, como sendo o conteúdo daquilo que Marx denomina por “essência genérica humana”. No caderno I destes *Manuscritos*, na seção *Renda da Terra*, Marx descreve a cisão dessa ligação como aquilo que possibilitou o advento da forma de mediação e de objetivação do capital, e nos cadernos seguintes ele descreve as consequências patológicas de um corpo tenso que precisa alienar seus instrumentos corporais num processo estranhado de trabalho, produzindo, com isso, o domínio do dinheiro.

Na Parte II, veremos como a análise de Marx toma uma dimensão mais clara, objetiva, profunda, a partir dos *Grundrisse* de 1857-1858 onde o conceito de *metabolismo* terá uma importância valiosa. perseguiremos os usos que Marx faz desse conceito fisiológico, por meio do qual ele expressa como aquela separação de uma classe de corpos das condições objetivas de produção ocasiona um outro processo metabólico em que a interação humano-natureza só pode ocorrer mediada pelo metabolismo do próprio capital. Veremos como, à medida que Marx compreende as determinações metabólicas desse organismo fantasmagórico e objetivo que digere a energia de nosso corpos e os materiais da terra, movido pela compulsão por mais-valor, e sua tendência a ampliar-se de maneira desmedida alcançando uma forma de mundialização que engole todas as formas de produção distintas, Marx vai se direcionando ao diagnóstico da “falha metabólica”. Tal diagnóstico possui implicações tanto no âmbito teórico quanto prático. Em relação ao primeiro, ele consiste em um subsídio forte para a refutação de interpretações da dialética marxiana como sendo uma dialética socio-monista. Em relação ao segundo, implica dizer que as leis de funcionamento do capital, suas determinações, não são compatíveis com uma interação metabólica humano-natureza equilibrada. O que evidencia a impossibilidade de resolução da crise ecológica e da miséria de ampla parte da população no interior desta configuração.

Na Parte III, nos concentraremos em analisar a relação dialética entre o corpóreo e o incorpóreo na criação de valor, seguindo o modo de exposição de Marx no Livro I d’*O Capital*. Se nos *Manuscritos* Marx nos apresenta uma teoria da corporalidade automediadora, n’*O Capital* essa perspectiva do corpo é central para entendermos o modo de produção e circulação do valor e como este modo necessita antes do processo de cisão das possibilidades de sua automediação. Assim, veremos a condição de metabolismo mútuo e estranhado entre corpo e capital do qual nasce a Mercadoria, possuindo dupla face, como *valor de uso* e *valor* ela é “densamente corpórea e fugidamente espectral” (EAGLETON, 1993, p. 155). Veremos ainda, como todo esse movimento é mistificado, fetichizado, onde a materialidade corporal é ocultada em distintas dimensões (fetichização da mercadoria, do dinheiro, da força de trabalho e da tecnologia) para que se preserve o domínio suprassensível do valor.

Por fim, acreditamos que o estudo dessa relação entre *Corpo* e *Capital* em Marx fornece a perspectiva de classe do ponto de vista mais elementar, nos fazendo reconhecer que local de classe ele ocupa e por quais razões, permitindo-nos identificar a função deste no funcionamento do sistema e em suas contradições. Pensamos que tal análise pode nos ajudar a entender a situação atual do corpo, como força de trabalho comprada para ser usada como valor de uso, consumida e reproduzida *pele* e

para a realização do impulso vital do capital que é o de valorizar-se, que necessita para isso que essa corporalidade esteja abstraída como *capital variável, trabalho abstrato* e seja velada pela aparência da mercadoria. Como posto pelo próprio Marx: “Antes de tudo, mostrar-se-á, e é preciso mostrar, no desenvolvimento das etapas isoladas, *em que medida o valor de uso fica não só como substância pressuposta fora da economia e de suas determinações formais, mas em que medida entra nela*” (MARX, 2011, p. 207-208 – itálico nosso). Podemos acrescentar como pretensão-guia: o que o corpo revela como possibilidades de saída dessa condição?

PRELIMINARES: O CORPO NO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO

Segundo Terry Eagleton, Marx utiliza a maior parte de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 para “pensar a história e sociedade a partir do corpo” (1993, p. 147). De fato, o corpo está implícito e implicado no materialismo histórico que Marx elabora e toma por posição. Isto é, o princípio de que o ser humano se autoproduz pelo trabalho. Mas, o que representa esse princípio? Em que consiste essa autoprodução? O materialismo histórico-dialético fornece uma teoria da história humana a partir do processo de mediação do corpo trabalhador e simultaneamente a história da produção do próprio corpo ao longo desse processo, em que “a formação dos cinco sentidos humanos são resultado de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2010, p. 110)? Afinal, sendo o trabalho humano a atividade que requer uma complexidade corporal para dar forma útil à natureza a partir da produção de ferramentas que medeiam as necessidades de manutenção de si, o trabalho estava inscrito como potência no corpo humano? Há um momento que o corpo humano ainda não tinha sido *produzido*, ou que o corpo ainda não era *humano*, ou o corpo *humano* não era trabalhador?

Numa passagem dos *Manuscritos de 1844* em que Marx ao criticar a perspectiva criacionista e defender o materialismo a partir da própria capacidade de autoprodução do ser humano, em relação ao qual não faria sentido a pergunta “quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral?” já que essa pergunta deveria ter uma forma invertida, isto é, como da natureza em geral se gerou o humano, ou como o humano gerou-se a partir da natureza, Marx conclui:

Toda a *assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível do seu nascimento por meio de si mesmo do seu *processo de geração*. (MARX, 2010, 114).

O que torna possível ao humano se autoproduzir? Ao trabalhar de modo *humano*, o humano estava cumprindo uma determinação que lhe era inerente? Pensamos que uma forma de compreender tal questão antropogênica conforme afirmada por Marx é investigando mais a fundo o que seja o materialismo de tipo marxiano a partir da contextualização de seus estudos não apenas filosóficos, mas também no âmbito das ciências naturais e na discussão com a economia política. Para tal contaremos, especialmente, com a pesquisa de Bellamy Foster (2005), Yuranovsky (1935) e Sebastiano Timpanaro (1975).

O próprio corpo como objeto de investigação, bem como a teorização de Marx, nos afasta de uma perspectiva ontológica-metafísica e nos direciona a uma perspectiva antropológica. Não obstante

Marx não explicita com profundidade tal perspectiva por conta dos limites mesmo das descobertas antropológicas, paleontológicas, ele conhece e cita, conforme veremos, algumas dessas descobertas que davam à época da sua formulação histórico-materialista em 1844, o caráter “evolucionista” da natureza, da terra, especialmente a partir de Georges Cuvier (1769-1832) e Charles Lyell (1797-1875) e, posteriormente, no Livro I d’*O Capital* Marx cita explicitamente a teoria co-evolutiva de Darwin (1809-1882). A perspectiva que seguimos é a de que as afirmações marxianas podem ser compreendidas, complementadas e até validadas pelo *processo de hominização*. Tal perspectiva é trabalhada por João Quartim de Moraes em uma série de artigos onde faz essa defesa do processo de hominização como o *locus* do princípio histórico-materialista marxiano a partir das “pistas” deixadas pelo próprio Marx, não apenas em seus *Manuscritos de 1844*, mas especialmente no capítulo V d’*O Capital*; do texto de Engels *O Papel do Trabalho no Processo de Transformação do Macaco em Homem*; e da reconstituição deste pelo filósofo marxista vietnamita Tran Duc Thao (1973).

Há ainda outro ponto que envolve o anterior e que também a perspectiva do corpo impõe pensarmos: Como se processa o movimento entre o transhistórico e o histórico, entre a matéria natural e a forma social no materialismo dialético marxiano? Por “transhistórico” queremos nos referir a processos e elementos que perpassam os modos de produção particulares, processos movidos por leis da natureza, pelo metabolismo natural que rege também nossos corpos. Sendo assim, como se dá a relação entre estes aspectos do universo biológico-natural e os aspectos sócio-históricos, entre o metabolismo natural e o metabolismo social?

Assim, antes de uma análise mais detida a respeito da presença do corpo nos escritos de Marx, pensamos ser necessário um esforço de passagem por estas questões – De onde Marx retira os *insights* para a sua elaboração materialista dialética? Qual o conteúdo efetivo do princípio da autoprodução? Como se relacionam os aspectos transhistóricos, biológicos, e a forma sócio-histórica nesse materialismo e como essa relação é expressa *no e pelo* corpo? – cujas conclusões que pudermos vir a chegar nos servirão de pressupostos para o prosseguimento da pesquisa.

1. A Concepção Materialista da Natureza e da História

Aqueles que afirmaram o primado do espírito sobre a natureza e, portanto, em última instância presumiram de uma forma ou de outra a criação do mundo – (e entre os filósofos, por exemplo, Hegel, esta criação torna-se com frequência ainda mais intrincada e impossível que no cristianismo) – estão no campo do idealismo. Os demais, que consideram a natureza primária, pertencem às diversas escolas do materialismo (ENGELS apud FOSTER, 2005, p. 16).

Só quando a ciência começa pela natureza – ela é ciência efetiva (MARX, 2010, p. 112).

No sentido mais geral, conforme definido por Bellamy Foster (2005, p 14), o materialismo, enquanto perspectiva teórica, sustenta que as origens e o desenvolvimento de tudo o que existe depende da natureza, da matéria; e todos os fenômenos são o resultado de interações materiais. Tal perspectiva pode ser originalmente identificada, dentro da tradição ocidental, com Demócrito e Epicuro, ambos foram temas da tese de doutoramento do jovem Marx⁷. Pela oposição às perspectivas que afirmam “o primado do espírito sobre a natureza”, o materialismo será comumente associado ao “sensualismo” e ao “empirismo” em oposição às explicações teleológicas, “espiritualistas” e “idealistas”. Porém, parece haver um caminho múltiplo e complexo na identificação do materialismo enquanto perspectiva *filosófica* e enquanto perspectiva *científica* para se pensar a natureza e a história. Como esse caminho levará ao materialismo específico elaborado por Marx?

⁷ A tese de doutoramento de Marx, escrita entre 1840-1841, tem por título *A Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (Publicada pela Boitempo em 2018) e seu argumento central gira em torno das diferenças na física do átomo encontradas em ambos os pensadores. Nela, segundo a extensa análise realizada por Bellamy Foster (2005, p. 54-96) a partir também de Cyril Bailey (1928, p. 204-206) e A. H. Armstrong (1938, p. 191-192), Marx começa a levantar a questão do conflito entre idealismo e materialismo, determinismo e liberdade humana, natureza e sociedade. Foster defende que esta tese representa uma análise inédita acerca do pensamento de Epicuro no qual Marx reconhece um “substituto adequado para a cosmologia platônica numa base materialista”. Resumidamente: 1. Marx identifica a diferença fundamental de Epicuro, em relação a Demócrito, a partir da declinação do átomo (*Clinamen*), um desvio que possibilita romper “os grilhões do destino” e a criação “do reino do acaso”, da contingência, da livre-possibilidade; 2. Identifica um caráter proto-evolucionário na definição da vida como algo “emergente”, da existência material como algo que só se tornou evidente através da mudança: “A sensualidade humana é ...o tempo encarnado, o reflexo existente do mundo sensual em si mesmo”; 3. Essa mesma perspectiva desaguava no tratamento da sociedade humana por Epicuro: seja ao atribuir à compreensão da natureza e de suas leis e, portando do progresso da ciência a possibilidade de dispersar o terror infligido pelas religiões, seja ao afirmar em sua “Carta a Heródoto” que a natureza humana era originalmente coagida por circunstâncias naturais e que “posteriormente o raciocínio elaborou o que havia sido sugerido pela natureza e realizou outras invenções ...em algumas épocas e eras fazendo grandes progressos, em outras novamente menos”, seja quando expõe a visão de que a nossa consciência do mundo se desenvolve em relação à evolução das condições materiais que regem a subsistência (FOSTER, 2005, p. 81-84). Da sua análise Foster conclui: “Quando concluiu a tese de doutoramento, Marx havia chegado a uma posição de orientação materialista, mas distinta da posição dos materialistas franceses do século XVIII pelo seu caráter não mecanicista, não determinista (baseada como era numa interpretação diferente de Epicuro). Não obstante, o ponto de vista dele ainda estava ‘tingido’, como ele recordaria mais tarde, pela filosofia do idealismo alemão”. (FOSTER, 2005, p. 93).

No âmbito da Filosofia nada mais conhecido do que a identificação do materialismo marxiano com a superação do idealismo hegeliano por meio da crítica fornecida pelo materialismo feuerbachiano e da crítica feita por Marx a este, na sua deficiência de movimento histórico, pela dialética presente naquele. No entanto, visto ser o materialismo uma perspectiva que fundamentou muitas das investigações no âmbito das ciências naturais, investigações às quais Marx esteve atento, faz-se necessário ampliar essas referências que vão aglutinar-se no materialismo de tipo marxiano. Reproduziremos, portanto, o questionamento de Yuranovsky em *Marxism and Natural Sciences* (1935, p.02): “As raízes teóricas do pensamento de Marx foram formadas também no solo das ciências naturais, ou, ao contrário, o marxismo é apenas uma concepção da história, uma ‘ciência do espírito’, com a qual a ciência da natureza não tem nenhuma conexão interna?”. Quais são as fontes internas que alimentaram o interesse de Marx pelas ciências naturais modernas e históricas e como elas aparecem nos *insights* dialético-materialistas marxiano?⁸

Nas obras de maturidade é possível identificar diversas passagens fundamentais onde Marx baseia suas afirmações em descobertas científicas que lhes eram contemporâneas sob uma perspectiva da relação humano-natureza histórico-materialista e co-evolucionista. Ele cita, por exemplo, a obra *Lessons in Elementary Physiology* de Thomas Huxley, *Organic chemistry in its application to agriculture and physiology* e *Agricultural chemistry* de Justus von Liebig⁹, (MARX, 2017, p. 573-574), além de Darwin:

Darwin se voltou para a história da tecnologia natural, isto é, a formação dos órgãos das plantas e dos animais, que servem de instrumentos de produção para sustentar a vida. Não merecerá a história dos órgãos produtivos do

⁸ Yuranovsky elenca fatos na biografia de Marx que atestam a relação profunda e contínua deste com as ciências naturais: “Ele se interessou por ciências naturais quando ainda era estudante, no ginásio de Trier, onde estudou com o então famoso geólogo Steininger. Foi o mesmo na Universidade de Berlim, onde acompanhou as aulas de antropologia dadas por Heinrich Steffens, o seguidor de Schelling e um filósofo natural que também foi um importante geólogo e mineralogista. Marx manteve seu interesse pela ciência natural até seus últimos dias. Esse interesse se manifestou nele em vários estágios, dependendo do tempo de que dispunha para esse tipo de trabalho, e em graus variados, seja no conhecimento, no estudo ou na pesquisa ativa de algum problema científico. As pesquisas independentes de Marx em matemática superior são bem conhecidas. Na astronomia, Marx estudou Kirkwood, que descobriu ‘uma espécie de lei da diferença nas revoluções dos planetas’. Marx estudou a relação dessa lei com a hipótese de Laplace e conecta essa descoberta com a crítica hegeliana de Kepler e Newton. Nessa esfera da física, Marx leu *The Correlation of Physical Forces*, de Grove, obra do ‘naturalista mais filosófico’ entre os investigadores científicos ingleses e alemães. Marx seguiu o trabalho de Tyndal, prestando atenção especial à divisão de Tyndal dos raios do sol em raios de calor e raios sem calor. Na química, particularmente na química agrônômica, Marx tinha conhecimentos fundamentais. Por muitos anos ele leu a literatura sobre este assunto e estudou Liebig, Schönbein e outros. Na biologia Marx leu Schleiden e Schwann, estudou Darwin criticamente, além de Kelliker, Trambux, Huxley, Fraase, Helmholtz, Traube e outros” (YURANOVSKY, 1935, p.03).

⁹ Nos cadernos de apontamentos de Marx no período de 1850-1853 são extensos, segundo observa Foster, os excertos de Justus von Liebig – Químico agrícola cujas descobertas em torno da composição química do solo foram fundamentais para a fabricação de fertilizantes durante a crise agrícola europeia – e de James F. W. Johnston – um químico de solo britânico cujo trabalho era associado ao de Liebig – sobre química agrícola e geologia. “Os trechos tirados de Liebig ocupam cerca de 40 páginas no MEGA e os trechos tirados de Johnston, cerca de 55 páginas” (FOSTER, 2005, p. 384).

homem na sociedade, órgãos que são a base material de toda organização particular da sociedade, igual atenção? E não seria tal história mais fácil de compilar, visto que, como diz Vico, a história humana difere da história natural porque aquela, mas não esta, foi feita por nós? A tecnologia revela a ativa relação do homem com a natureza, o processo direto da produção de sua vida, e, portanto, também desnuda o processo da produção das relações sociais na sua vida e as concepções mentais que emanam dessas relações (MARX, 2017, p. 446).

No entanto, se nas obras de maturidade Marx apresenta referências claras no âmbito das ciências naturais que podem ser facilmente mapeadas, a sua concepção histórico-materialista já aparece com todos os contornos nos *Manuscritos de 1844*. Nestes são elaborados os pressupostos implícitos às afirmações presentes na citação acima. Isto é, a ideia de que no humano, diferente dos demais animais, os órgãos naturais, ou “instrumentos corporais”, foram estendidos em ferramentas, em maquinários a partir do *corpo inorgânico* da natureza, cuja produção, por sua vez, atesta a especificidade desses instrumentos corporais ou órgãos naturais, isto é, sua distinção da natureza. Ou seja, envolve as premissas dialético-materialistas da autoprodução do homem, elaborada pela primeira vez, nestes *Manuscritos de 1844*. Envolve, ainda, o conceito de “objetivação” como processo dialético de transformação mútua do sujeito pelo objeto, do objeto pelo sujeito. Ou seja, antes mesmo do triunfo das ideias científicas co-evolucionistas, e do conhecimento de Marx a respeito delas (Ele passa a ler Liebig a partir de 1851 e Darwin só a partir da primeira publicação de *A Origem das Espécies* em 1859, e sobre a qual após leitura cuidadosa, no ano seguinte, Marx escreve a Engels afirmando “este é o livro que contém a base para a nossa visão na história natural”, e um mês mais tarde escreve a Lassale: “o trabalho de Darwin é de extrema importância e convém ao meu propósito na medida em que fornece uma base na ciência natural para a histórica luta de classes” (...) “É aqui, que, pela primeira vez, a ‘teleologia’ na ciência natural não só é atingida por um golpe mortal mas tem o seu significado racional empiricamente explicado”¹⁰) o jovem Marx estabelece as seguintes premissas: a teoria da criação – ou de um naturalismo teleológico predominante à época como explicação da natureza – não se sustenta; o desenvolvimento da natureza ocorre espontaneamente, é autogerado; tanto o mundo orgânico quanto o humano surgiu através da *generatio æquivoca*, a partir de si mesmo

¹⁰ MARX e ENGELS, *Collected Works* (Nova York: International Publishers, 1975) vol. 40, 551; vol 41, 232, 246-247. 19 de dezembro de 1860. Carta de Marx a Engels, citada em Karl Marx e Friedrich Engels, *Selected correspondence, 1846-1895*. (Nova York: International Publishers, 1936). O sentido da segunda oração da carta a Lassale diz respeito à teleologia ter sido negada pelas descobertas darwinianas, mas a tarefa essencial de oferecer uma explicação *racional* para processos naturais *reais* ter sido, por estas mesmas descobertas, afirmada. Segundo Foster “O impacto em Marx do trabalho de Darwin foi tão grande que, como seu amigo alemão comunista e companheiro de emigração Wilhelm Liebknecht recordou, ‘quando Darwin redigiu as conclusões do seu trabalho de pesquisa e as trouxe ao conhecimento do público, nós (Marx e Liebknecht) passamos meses sem falar de nada além de Darwin e da enorme importância de suas descobertas científicas’”. (FOSTER, 2005, p. 274).

(MARX, 2010, p. 84-85, 102, 104-114, 157). Assim, Marx parece anteceder de forma original muitas das descobertas que só serão efetuadas nas décadas seguintes.

Onde, afinal, o Marx de 1844 encontra base para a elaboração dessas premissas?

Os *insights* tantas vezes brilhantes de Marx não foram meras centelhas de gênio. Os *insights* dele nesta área são antes derivados de um compromisso sistemático com a Revolução científica do século XVII e o meio ambiente do século XIX mediante um profundo entendimento filosófico da concepção materialista de natureza (FOSTER, 2005, p. 37).

Para Yuranovsky a história da preocupação de Marx com as questões científicas pode ser geralmente dividida em dois períodos: até 1850 e depois de 1850. No primeiro período, ele foi levado no decorrer de seus estudos a considerar os problemas da ciência natural tendo em vista encontrar uma base geral para a visão materialista e especialmente para a concepção materialista de história. Já o segundo período é caracterizado pelo fato de Marx fixar sua atenção em problemas mais concretos decorrentes da análise da forma social configurada pelo capital¹¹ (YURANOVSKY, 1935, p. 04).

Para Yuranovsky tais estudos no âmbito das ciências naturais – junto aos seus estudos sobre economia política e filosofia – possibilitaram ao jovem Marx fornecer repostas de maneira bem diferente dos filósofos que o precederam, a questões fundamentais, tais como *o que é a natureza, o que é o humano, o que é a história*. E, conforme argumentaremos demonstrativamente na Parte I deste trabalho, as respostas que o jovem Marx dá a estas “questões fundamentais” a partir de seus *Manuscritos de 1844* nos permite identificar a organização corporal humana como aquilo que costura estes três elementos fornecendo os pressupostos que vão estar envolvidos nas análises marxianas posteriores.

Mas o que, especificamente, neste contexto, possibilita essa elaboração diferenciada em relação à tradição? As primeiras décadas do século XIX foram marcadas por dois tipos de construção de uma imagem do mundo, do humano, da natureza e da história: o Idealismo – que encontrou sua expressão mais completa na filosofia de Hegel – e o naturalismo teleológico/teológico – que fará sua melhor síntese com a economia política no pensamento de Thomas Malthus. O jovem Marx critica o hegelianismo e inverte a dialética idealista a partir do “humano corpóreo” nos *Manuscritos de 1844* e, também em 1844, Marx se defrontará com a crítica de Engels à doutrina naturalista-teológica

¹¹ Na Parte II do presente trabalho desenvolveremos mais a fundo as referências de Marx no campo das ciências naturais a partir de 1850.

malthusiana que terá sobre ele um profundo impacto e influência. Essa dupla confrontação vai se dar na medida da própria elaboração de seu materialismo de tipo específico, isto é, histórico-dialético à qual se somarão o conhecimento de Marx acerca das descobertas e teorias científicas que confrontaram ambas as perspectivas e se direcionaram a uma compreensão co-evolucionista.

Em relação ao idealismo hegeliano, Marx criticará, no Caderno III dos *Manuscritos de 1844*, a concepção formal, abstrata e mística da natureza de Hegel, concebida como externalidade condicionada pelo espírito autoconsciente, sendo, portanto, carente de qualquer autoafirmação, autodeterminação ou desenvolvimento em si mesma. Se a natureza concreta é apenas o reflexo da Ideia, então seu movimento, seus “estágios” são demarcados pelo desenvolvimento da Ideia. “De quê esses objetos estão estranhados e a quem eles se opõem com a petulância da efetividade, isto é precisamente o pensar abstrato” (MARX, 2010, p 121). Sendo assim, o processo de objetivação é simultaneamente o processo de alienação da própria ideia desencarnada, alienação enquanto negação do geral pelo particular e do abstrato pela materialidade. Este particular concreto precisa em sua “petulância da efetividade” ser, por sua vez, negado para que a Ideia redundantemente se torne plena de si mesma. “O propósito da natureza é extinguir a si mesma e romper o seu halo de ser imediato e sensorial, para consumir-se qual uma fênix a fim de emergir dessa externalidade rejuvenescida como espírito” (HEGEL, 1970, p. 2012). A alienação para Hegel, apresenta-se, assim, “uma alienação entre a matéria destituída de espírito e os seres espirituais não-materiais” (FOSTER, 2005, p. 111).

Para Marx, foi Feuerbach quem deu o primeiro golpe materialista contra o sistema de Hegel. Na obra *Preliminary theses on the reform of philosophy* (1842) Feuerbach deixa exposto o ponto mais fraco do sistema hegeliano que é precisamente, para Marx, a filosofia da natureza. Foi Feuerbach quem apontou o sistema hegeliano como uma negação do mundo concreto, da existência sensorial, e tal negação apenas refletia – de forma agora secular e não teológica – a alienação entre os seres humanos e a natureza: “A essência na Lógica de Hegel é a essência da natureza e do homem, mas *sem* a essência, *sem* a natureza e *sem* o homem...” (FEUERBACH *apud* FOSTER, 2005, p. 103). Para Marx, “a grandeza da contribuição” de Feuerbach está em provar seriamente e criticamente que o idealismo expresso na lógica hegeliana é o estranhamento absoluto de toda materialidade, uma externalidade também abstrata “que tem de ser suprassumida”: “A *externalidade (Ausserlichkeit) desse pensar abstrato...a natureza* tal como ela é para o pensar abstrato. Ela *lhe* é exterior, sua perda-de-si; e ele a concebe também exteriormente, enquanto pensamento abstrato, mas enquanto pensamento abstrato exteriorizado” (MARX, 2010, p. 120 – itálicos do autor).

Do ponto de vista de Marx, a crítica de Feuerbach foi decisiva, pois transformou a filosofia especulativa de Hegel numa justificativa racional para o que ainda representava uma visão de mundo essencialmente teológica, em que a autoconsciência e a existência material humana, e as possibilidades de liberdade aí contidas, foram sacrificadas no altar do espírito abstrato. O modo de filosofia especulativa precisa, pois ser abandonado por formas de análise mais materialistas (FOSTER, 2005, p. 104).

Todavia, a defesa de uma perspectiva materialista contra o idealismo hegeliano afirmada nos *Manuscritos de 1844* não entroniza o materialismo de tipo feuerbachiano. Na verdade, esse materialismo já se encontra negado no próprio desenvolvimento teórico de Marx acerca do processo de objetivação da natureza humana corpórea e do reconhecimento da forma particular de mediação realizada pelo capital (conforme será demonstrado na Parte I do presente trabalho). O materialismo feuerbachiano põe a materialidade, a natureza, o humano como ponto de partida, porém não vê o caráter histórico da relação específica entre a natureza e o humano, a dialética do universal e do particular nessas relações. No próprio caderno III dos *Manuscritos de 1844*, onde faz a crítica ao idealismo hegeliano abstraído do “sujeito humano e natural, com olhos, ouvidos etc. vivendo na sociedade, no mundo e na natureza” ele parte para uma afirmação que muito bem serve a Feuerbach: “Mas também a *natureza* tomada abstratamente, para si, fixada na separação do homem, é *nada* para o homem”. (MARX, 2010, p. 135). O materialismo feuerbachiano é a-histórico. Se o que Marx critica em Hegel é que a objetivação é exteriorização da Ideia desencarnada e, portanto, não é atividade humana (o humano que aparece em Hegel é “*auténtico*”, seu olho e ouvido existem para si mesmos, não têm relação material, objetiva com a consciência de si” e, portanto, “a consciência-de-si” não tem “olho, ouvido, força essencial”. Ela é a própria desencarnação, a imaterialidade e do contrário também o humano é para ela imaterialidade, abstração, ipseidade – Ibidem, p. 125), em Feuerbach a objetivação não é sequer afirmada, ou seja, o mundo humano, a natureza, os artefatos são algo externo aos homens, objetos de contemplação, e não a sua produção e autoprodução, como Marx dirá na *Tese* I:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas (*der Gegenstand*), a realidade, o mundo sensível, são tomados apenas sobre a forma do objeto (*dês Objekts*) ou da contemplação (*Anschauung*); mas não são tomados como atividade sensível humana, praxes (...). Por isso aconteceu que o lado ativo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo - mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos (*Objekte*) sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*). (MARX, 1845, p. 01).

Isso que será diretamente referenciado na *Tese I*, todavia, já se encontra elaborado insistentemente em seus *Manuscritos de 1844* nos quais se faz ver em cada seção a centralidade do conceito de objetivação numa perspectiva histórico-materialista da natureza humana corpórea. Isto é, como exteriorização das forças, energias, disposições e habilidades historicamente desenvolvidas para a autoreprodução a partir do “corpo inorgânico” da natureza. Bem como a compreensão do modo específico como essa objetivação se dá a partir do advento do capital e do reconhecimento deste, a partir do domínio do dinheiro como o “vínculo dos vínculos” (MARX, 2010, p. 159), como um universal abstrato que no entanto se objetiva na realidade¹².

A categoria dialética da *objetivação* é crucial para a definição de sujeitos autoprodutores. Ela exprime em si mesma um processo de interação de sujeitos com o mundo, natural e social à imagem de sua própria forma corporal, capacidades, habilidades socialmente, historicamente variavelmente desenvolvidas. A centralidade do conceito de *objetivação* foi percebida por Gyorgy Markus (1974, p. 47-57) como a categoria-chave que distingue a compreensão histórico-materialista de Marx daquela do “velho materialismo”.

No que concerne à visão naturalista teológica, por sua vez, os primeiros estudos de economia política do jovem Marx são marcados, dentre outros aspectos, pelo encontro teórico e depois pessoal com Engels. Ambos se deram em decorrência do ensaio *Esboço para a Crítica da Economia Política*, escrito por Engels em 1842 em Manchester e editado em Paris por Marx e Arnold Ruge em 1844 para a publicação nos *Anais Franco-Alemães*. O ensaio, que exerceu forte impacto no jovem Marx, tinha como alvo principal a teoria malthusiana da população, que tem como fundamento a concepção naturalista teleológica/teológica dominante no terreno das ciências naturais.

Para nos dar uma noção da forma como as ideias materialistas eram rechaçadas, censuradas e invalidadas no âmbito desta ciência naturalista teleológica dominante, no século XVIII e início do XIX¹³, Foster apresenta alguns casos como a de William Lawrence (1819) em *Lecturas on*

¹² Na análise elaborada por Ruy Fausto acerca dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é precisamente por haver nestes o reconhecimento de uma abstração real (na forma do dinheiro, já que o jovem Marx ainda não havia chegado à compreensão da forma valor) que se impõe objetivamente na realidade efetiva em sua produção e, portanto, em sua autoprodução é que se pode identificar um afastamento do materialismo de Feuerbach a partir da dialética hegeliana. (FAUSTO, 2015, Parte IV). Em nossa perspectiva esse afastamento se exprime não apenas na identificação da natureza do particular como um universal concreto, mas na natureza universal que se conserva nas formas particulares, isto é, na afirmação de uma essência humana objetivadora.

¹³ Tal concepção teleológica baseada numa noção de providência divina estava enraizada no conceito tradicional de “escala da Natureza” que presumia a existência de uma gradação da natureza que teria o ser humano como degrau último e superior. Tal escala era estática, presumia a imutabilidade das espécies, todas criadas separadamente por Deus. “Com o desenvolvimento da ciência, a visão tradicional da Escala da natureza e a visão religiosa cristã enraizada na escritura bíblica deram uma recuada, tendo ali surgido a tradição da teologia natural, que foi usada ‘tanto para atacar quanto para

physiology, zoology, and the natural history of man. Nesta obra, Lawrence defendia a ideia de que os organismos vivos se conformam à organização da matéria e dos órgãos do corpo, não havendo nenhuma propriedade mental independente do cérebro. A obra foi censurada, mas cópias piratas foram lançadas chegando, inclusive a Darwin, que tinha uma cópia repleta de anotações e que fará referência a Lawrence em sua própria teoria posteriormente (FOSTER, 2005, p. 50-51). Também William Browne ao efetuar a leitura formal de seu artigo sobre história natural na Universidade de Edimburgo, apresentou conceitos materialistas (em todos estes casos, a-históricos e não dialéticos) da mente como um processo do cérebro. Defendeu a ideia de que a vida é mero produto do modo como o corpo se organizava e que a mente, no que diz respeito aos sentidos e à consciência, é material. As discussões furiosas que ele suscitou levou a que alguns participantes apagassem da ata esta parte herética da discussão.¹⁴

No entanto, progressivas pesquisas e descobertas foram derrotando gradualmente a noção teológica acerca da natureza e apontando sinais evolucionistas e autogerativos. Por exemplo, as descobertas efetuadas por Georges Cuvier, no âmbito da anatomia, da geologia e da paleontologia a partir da análise de fósseis (a partir das obras, dentre outras, *Recherches sur les ossements fossiles* (1812) e *Théorie de la terre* (1821)) que revelavam para ele a extinção de espécies e a noção de tempo geológico; bem como os estudos paleontológicos e geológicos de Charles Lyell publicados em *Principles of geology* (1830-1833), onde defende a ideia de um processo de evolução da terra. Marx tinha familiaridade com a grande obra de Cuvier, fazendo, inclusive, referência, nos *Manuscritos de 1844*, a estas descobertas na concepção de tempo e evolução da terra ao escrever que “a criação da terra foi duramente golpeada pela *geognose* – isto é, pela ciência que apresenta a formação da terra, o desenvolvimento da terra, como um processo, como autogeração. A *generatio equivoca* é a única refutação prática da teoria da criação” (MARX, 2010, p. 113) e, segundo o mapeamento realizado por Foster, ele também fez copiosos apontamentos dos *Princípios de Geologia* de Lyell (FOSTER, 2005, p. 376). Além da geologia histórica, Foster identifica também em seu mapeamento das referências científicas de Marx que auxiliaram em sua elaboração materialista histórico-dialética a geografia histórica de Karl Ritter (1779-1859) cujas conferências ele havia

defender o cristianismo’. Assim, as principais figuras da revolução científica inglesa, tais como Robert Boyle, Isaac Newton e John Ray, incorporaram a teologia natural às suas visões. Dentro desta perspectiva, a realidade de Deus e uma compreensão teleológica do mundo deveriam ser derivadas não da escritura, mas verificando-se as leis da providência divina que governavam a natureza, envolvendo frequentemente atos de criação direta de Deus (sobretudo no reino biológico)”. Foi apenas em fins do século XVIII que tal crença foi minada, especialmente pelo nascimento da paleontologia e pelas descobertas de Georges Cuvier e de Charles Lyell. (FOSTER, 2005, p. 43-45).

¹⁴ Desmond e Moore (1991, p. 21-33) atribuem a estes eventos, dentre outros, o receio de Darwin em publicar suas descobertas, postergando-a por duas décadas.

assistido quando então estudante da Universidade de Berlim. A abordagem de Ritter da história da terra, não obstante, segundo ele, apresente uma teleologia de fundo, possuía um caráter evolucionista, ao refletir um processo de desenvolvimento orgânico de longo prazo e ao enfatizar as transformações pelas quais ela passou efetuadas pelo advento da “raça humana”.

Tais noções e descobertas estarão, portanto, no contexto e no ponto de visão do jovem Marx e servirão para aprofundar os pressupostos histórico-materialistas presentes na crítica que Engels faz ao economista político que representou a síntese mais crua entre o naturalismo teológico e os interesses da burguesia: Thomas Malthus.

Com Thomas Malthus (1766-1834) – clérigo protestante e um dos primeiros economistas clássicos – o naturalismo teológico estendeu seu alcance para além das questões da natureza abrangendo elaborações teóricas acerca do Estado e da economia. Em seu conhecido *Ensaio sobre a População* (1798)¹⁵ Malthus afirma o “princípio da população” como o mais fundamental e norteador da sociedade humana. Tal princípio, ordenado pelos “desígnios da providência”, atesta que a população humana, se não forem impostos limites, tenderia a um crescimento geométrico (1,2,4,8,16...), dobrando a cada 25 anos, ao passo que a quantidade de alimentos necessários ao saciamento dessa mesma população tenderia apenas a um crescimento aritmético (1,2,3,4,5...). Assim, para que o crescimento populacional não superasse por muito tempo a produção de alimentos, se faziam necessárias limitações que forçassem algum nível de equilíbrio entre a taxa populacional e os bens alimentícios¹⁶. Malthus distinguia estas limitações como “preventivas” e como “positivas” ao crescimento da população. As preventivas atuavam restringindo os nascimentos sendo mais aplicáveis às classes mais abastadas por meio da “restrição moral” (celibato, restrições ao casamento, “intercurso sexual promíscuo” etc.). E as limitações “naturais” atuavam aumentando os óbitos por meio de doenças, pestes, fome e outros efeitos decorrentes da pobreza.

¹⁵ A primeira versão escrita anonimamente data de 1798, seguida de cinco edições assinadas por ele (1803, 1806, 1807, 1817, 1826). A primeira edição ficou conhecida como *Primeiro Ensaio* e a de 1803 como *Segundo Ensaio*. Aqui não adentraremos numa análise pormenorizada da teoria malthusiana nem dos elementos que foram alterados de uma para outra edição. Para este conhecimento recomendamos: CHARBIT, Yves. *Economic, Social and Demographic Thought in the XIX th Century The Population - Debate from Malthus to Marx*. 2009. Também Foster faz uma análise dessas diferenciações e da presença do naturalismo teológico. (FOSTER, 2005, p. 127-160).

¹⁶ Segundo Foster o axioma acerca do aumento exponencial da taxa populacional não era nada novo, a originalidade de Malthus foi precisamente a afirmação do segundo axioma segundo o qual a oferta de alimentos só poderia crescer a uma taxa aritmética. Sua afirmação tinha como fonte os dados populacionais da América do Norte, que havia dobrado em 25 anos, mas o segundo axioma era desprovido de dados empíricos. Utilizando a metáfora de um reservatório, alegava que essa população estaria recorrendo a um recurso fixo que logo se esgotaria caso a população não fosse freada e se conformasse ao crescimento real da oferta de alimentos. Malthus não tinha nenhuma evidência que sustentasse a razão aritmética (FOSTER, 2005, p. 136-137).

A miséria, para Malthus era resultado natural da pobreza e a interferência nela, como no caso das *Poor Laws* (Leis de assistência à pobreza) na Inglaterra (que Malthus criticará com profundo ímpeto em seu *Segundo Ensaio*), significava ir contra os desígnios naturais-teológicos, uma vez que “nem todos podem compartilhar igualmente das benesses da natureza”, assim “das leis inevitáveis da nossa natureza alguns seres humanos precisam sofrer de carência” (MALTHUS *apud* FOSTER, p. 141). Sendo, pois, necessária a miséria de alguns para garantir a possibilidade de subsistência de outros qualquer tentativa de melhora da sociedade era impossível: “O principal argumento deste *Ensaio*” escreveu Malthus – num trecho que seria mais tarde sublinhado por Marx nos seus excertos da obra de Malthus – “vai apenas provar a necessidade de uma classe de proprietários e uma classe de trabalhadores”¹⁷.

Os tais “desígnios divinos” atuavam não só internamente para manter o equilíbrio nacional entre a população e o alimento, mas também atuavam na dimensão de uma divisão externa, tendo a Inglaterra como uma espécie de nação privilegiada que poderia destituir outras para garantir a si mesma (a uma classe dentro dela) a tranquilidade da não escassez, como é possível ver na reação de Malthus à questão da fome e expropriações na Irlanda. Numa carta de agosto de 1817 enviada a Ricardo, Malthus argumenta que o primeiro objetivo deveria ser não o auxílio aos pobres, mas a destituição do campesinato: “a terra na Irlanda é infinitamente mais populosa que na Inglaterra; e para dar pleno efeito aos recursos naturais do país, uma grande parte da população deveria ser varrida do solo para grandes cidades manufatureiras e comerciais”¹⁸.

Para Engels, em seu *Esboço*, a teoria malthusiana da população, “a teoria mais bárbara e mais crua que jamais existiu”, é ao mesmo tempo “a expressão econômica do dogma religioso” e a expressão da necessidade econômica da sociedade burguesa. Para refutá-la, Engels argumenta a partir de elementos que já parecem preconizar uma perspectiva histórico-materialista, começando por identificar os elementos determinantes da produção em geral, que são dois: “um, natural e objetivo — a terra —, e outro, humano e subjetivo — o trabalho que inclui o capital”, a este segundo se soma um terceiro aspecto não cogitado, segundo ele, pelos economistas, isto é, “o elemento inventivo” que permite produzir ciência. Assim, “Temos, então, dois elementos que intervêm na produção: a natureza e o homem, e este último duplamente de maneira física e de maneira intelectual”. (ENGELS, 1979, p. 09-10). Identificados tais elementos, Engels argumenta que a condição histórica concreta, presente,

¹⁷ MALTHUS, *First Essay*, p. 177; MARX e ENGELS. *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. MEGA, parte 4, vol. 9. (Berlim: Dietz Verlag, 1991, p. 229) *apud* FOSTER, 2005, p. 134.

¹⁸ Malthus a Ricardo, 17 de agosto de 1817, em RICARDO, *Works and Correspondence*. Cambridge University Press, 1952, vol. 7, p. 175.

a forma particularizada do uso destes elementos no processo de produção, dentro da “lei imanente da propriedade privada”, da concorrência, e não de uma lei natural divina, é que configura o estado de fatalismo e escassez preconizado pela doutrina malthusiana¹⁹.

Tais leis nem são naturais, teológicas e nem dotadas de imutabilidade histórica. Elas são imanentes a uma forma de produção que deveio a partir do sistema de propriedade privada que, por sua vez, se configurou historicamente por meio da separação de uma classe de indivíduos de suas terras, a partir dos cercamentos, expropriações, determinando, com isso, que a classe expropriada (como a própria sugestão de Malthus sobre os irlandeses deixa evidente) ficou refém de empregos em indústrias para conseguir os meios de subsistência: “a propriedade privada funde a produção em dois polos opostos: o lado natural e o lado humano – o solo que, sem ser fertilizado pelo homem é morto ou estéril e a atividade humana, cuja primeira condição é esse mesmo solo” (ENGELS, 1979, p. 13)

Antes de nos colocarmos a nós mesmos em leilão, havia que vender a terra, a terra que é tudo para nós, a condição primeira da nossa existência; isso foi e é até hoje uma imoralidade, só ultrapassada pela alienação de si mesmo. E a apropriação original, a monopolização da terra por um pequeno número, a exclusão dos outros daquilo que é a condição da sua vida, não tem nada, a invejar em imoralidade à venda ulterior do solo. (...) Todos estes desdobramentos, estas divisões sutis emanam da separação original do capital e do trabalho, e da consequência dela na divisão da humanidade em capitalistas e trabalhadores, divisão que todos os dias se torna mais aguda e que, como veremos, deve agravar-se sempre e progressivamente. (ENGELS, 1979, p. 11-12).

A partir da separação capital e trabalho, e da competição no livre comércio, a produção é lançada num ardor febril que “subverte completamente todas as relações naturais”: “Nenhuma parcela de terreno pode ser cultivada com lucro se não aumentar constantemente a sua capacidade de produção. Nenhum trabalhador pode manter sua situação face aos concorrentes se não consagrar todas as suas forças ao trabalho”. A terra e as forças humanas tornam-se mercadoria, estando, assim,

¹⁹ Para Stedman Jones a argumentação de Engels bebeu em algumas fontes de críticas anteriores, especialmente em Robert Owen e o principal defensor das ideias deste, John Watts: “Em 1842, Watts produziu *Os fatos e ficções dos economistas políticos*, que forneceu a crítica owenita mais sistemática da posição malthusiana. Engels confiou fortemente no trabalho de Watts. (...) Como Watts, Engels confiou sobre o trabalho de Archibald Alison, *Princípios de população*, para refutar a imagem malthusiana de subsistência. O Reino Unido, dizia-se, poderia cultivar milho suficiente para alimentar seis vezes a população atual, e qualquer crescimento da população resultaria simultaneamente em um aumento correspondente na capacidade produtiva. Engels também construiu a principal crítica substantiva de Watts a Malthus: que a população não cresceu mais rápido do que os meios de subsistência, mas os meios de emprego” (JONES, 2020, p. 98). Mas Engels também foi além da crítica owenista da competição de duas maneiras: primeiro, atribuindo as contradições da economia política à lógica da propriedade privada; segundo, ao relacionar o desenvolvimento da propriedade privada e da competição com uma sociedade que não é autoconsciente.

submetidas às flutuações da concorrência, à lei da demanda e oferta. Sobre esta lei incidem a quantidade de trabalhadores excedentes que formam um “exército industrial de reserva” e o desenvolvimento científico-tecnológico das indústrias que progressivamente diminui a demanda por trabalhadores, gerando, dessa forma, uma classe submetida à miséria e uma classe que cada vez mais aumenta sua riqueza pela concentração e monopólios, gerando a “situação extravagante” que “o economista jamais conseguiu explicar”, isto é, que haja ao mesmo tempo tantas forças produtivas em excesso e a grande massa da nação não tenha nada para viver, que as pessoas morram de fome em meio ao supérfluo. E, assim, por não identificar o aspecto histórico concreto, e as forças imanentes da concorrência, na tentativa de explicar essa “extravagância”, Malthus “inventou a teoria da população, que também é tão insensata, no mínimo, quanto esta contradição da riqueza e da miséria simultâneas”. O que justifica a pobreza e a miséria não é, portanto, a superpopulação em relação à oferta de alimentos, mas a superpopulação em relação à oferta de empregos. “Se Malthus não tivesse encarado o problema de forma tão tendenciosa, teria a obrigação de ver que a população, ou a força de trabalho excedente, mantém-se sempre ao lado de um excedente de riqueza, de capital, de propriedade fundiária” (ENGELS, 1979, p. 16-18).

Assim, o que Engels quer enfatizar são as condições históricas concretas do uso da terra e das capacidades efetivas do trabalho, para refutar as premissas deterministas e naturalistas da doutrina malthusiana. Além da naturalização da miséria e do determinismo naturalizante acerca da escassez, a concepção a-histórica do malthusianismo se faz ver na rejeição à possibilidade de melhoramento do próprio solo, do cultivo da terra e da criação de animais, pela prática humana. O *Ensaio sobre a população* de Malthus, foi escrito quatro décadas antes das descobertas de Justus von Liebig sobre a ciência do solo. Já diante de algumas descobertas da ciência moderna, que atestavam o caráter das transformações da natureza pelos seres humanos, Engels acredita que a ciência tendia a crescer junto com a população, permitindo revolucionar a produção agrícola e aumentar a capacidade de produzir alimento.

O que o progresso da agricultura deste século não deve apenas à química (ver dois homens apenas: Humphrey Davy e Justus Liebig)? Mas a ciência desenvolve-se, no mínimo, tanto como a população: esta aumenta proporcionalmente ao número da última geração; a ciência progride proporcionalmente à massa de conhecimentos que lhe transfere a geração precedente e, nas condições correntes, desenvolve-se também segundo uma progressão geométrica — e o que é impossível à ciência? (ENGELS, 1979, p, 19).

Engels reproduz a defesa de Owen sobre a ciência, porém, reconhece que a ciência que possibilita a manipulação do solo para uma produção racional, é nas condições atuais, também dirigida contra o trabalho, como prova, segundo ele, a própria história da Inglaterra: “A última grande invenção na fiação algodoeira, a *self-acting mule* (...), duplicou o trabalho mecânico, e, assim, reduziu pelo meio a necessidade de trabalho manual, despedindo do seu emprego metade dos trabalhadores e fazendo baixar pela metade o salário dos outros” (ENGELS, 1979, p. 22)²⁰.

A competição que o malthusianismo explicou como uma função da superpopulação, onde demanda por bens fundamentais inevitavelmente superaria a oferta, foi explicado por Engels como resultado da competição engendrada pelo incapacidade do mercado de assimilar a real demanda de todos os consumidores existentes, e expandir essa demanda para atender a uma capacidade de produção cada vez maior. Portanto, ao contrário da teoria de Malthus sustentada em um naturalismo teológico, que confere aos desígnios divinos a miséria, Engels mostra com base nas próprias descobertas científicas sobre o uso do solo, como o trabalho, a produção, podem ser realizadas de uma forma em que a produção e o consumo sejam devidamente calculados, e não fiquem reféns da flutuação da concorrência entre oferta e demanda. Ou seja, a natureza é alterável, o trabalho é alterável, é maleável ao desenvolvimento das forças produtivas, do conhecimento científico e da organização consciente, socialmente regulada, da produção. A doutrina malthusiana só faz sentido como espelho desse próprio sistema ao qual serve a concepção de que “os pobres são precisamente os excedentes” sobre os quais não há nada a fazer senão “convencê-los de que não se pode alterar nada e que toda a sua classe só tem o recurso de uma reprodução tão limitada quanto possível ou, se isso não for viável, sempre será melhor criar uma instituição estatal para matar sem dó as crianças dos pobres” (ENGELS, 1979, p. 17).

O ensaio de Engels, como já dissemos, causou profunda impressão em Marx. No início de 1844, ele o inspirou a embarcar em sua própria “crítica da economia política” buscando por meio dela

²⁰ Engels propõe como possibilidade de transformação e de equilíbrio a auto-organização dos produtores, uma sociedade autoconsciente de suas demandas para racionalizar a partir delas as ofertas, libertando-se com isso das crises e flutuações crescentes: “Se os produtores como tais soubessem de quanto precisam os consumidores, se organizassem a produção, se a repartissem entre si, a flutuação da concorrência e sua tendência para a crise seriam impossíveis. Produzam com consciência, como homens e não como átomos dispersos, ignorantes da sua espécie, e escaparão a todas estas oposições artificiais e insustentáveis. Mas por tanto tempo quanto continuarem a produzir como hoje, de forma inconsciente e irrefletida, abandonada aos caprichos da sorte, as crises subsistirão: e cada uma delas que vier deverá ser mais universal e, pois, pior do que a precedente: deve pauperizar maior número de pequenos capitalistas e aumentar progressivamente o efetivo da classe que só vive do trabalho (...). A verdade da relação concorrencial é a relação da capacidade de consumo com a capacidade de produção. Numa situação digna da humanidade, não haverá outra concorrência senão esta. A comunidade terá de calcular aquilo que pode fabricar com os meios de que dispõe e, segundo a relação desta força produtiva com a massa dos consumidores, terá que determinar em que medida deve aumentar ou reduzir a produção, em que medida deve sacrificar-se ao luxo ou limitá-lo” (ENGELS, 1979, p. 14-15).

compreender a “anatomia” da sociedade. Como veremos na Parte I, a identificação da separação da terra, a partir das expropriações e cercamentos, já aparece nos *Manuscritos* de 1844 como um fato definitivo para a alienação do corpo, isto é para a separação entre trabalho e capital. E que nas obras de maturidade aparecerá como “processo de acumulação primitiva”. Também o jovem Marx se aproveitará das descobertas das ciências naturais em seu tempo para fundamentar noções histórico-materialistas apontando o desequilíbrio como resultante não de desígnios divinos expressos numa natureza imutável, mas como uma expressão imanente ao próprio modo de produção burguês e seu modo de manipulação da natureza, mostrando que a fome, a miséria, o desemprego são consequências da atividade humana em um modo particular, em uma determinada configuração econômica, em vez de forças naturais.

O materialismo histórico-dialético que o Marx jovem elabora já em 1844 representa a superação de ambos os tipos de concepção, isto é, do idealismo que abstrai a matéria, do materialismo a-histórico feuerbachiano e do naturalismo teológico expresso na economia e na política.

No lugar de um materialismo inconsistente, abstrato (Spinoza, materialismo francês do século XVIII, Feuerbach), Marx lança as bases sólidas para um materialismo que não é abstrato, mas concreto, dialético, consistente, levando em conta a natureza específica do ser humano e as conexões internas entre a natureza e o homem em seu desenvolvimento histórico. Marx dá um método e uma perspectiva em que a dialética da natureza e a dialética da história estão indissolivelmente conectadas (YURAVOSKY, 1935, p. 07).

Essa explanação inicial nos serve para ampliar o conhecimento sobre as referências que incidiram na elaboração do materialismo dialético marxiano inaugurado em 1844. A confluência destas teorias filosóficas e econômicas e suas insuficiências para explicar a condição do trabalhador concreto, que no processo de objetivação não possui reciprocidade em relação ao que objetiva, leva o jovem Marx a elaborar uma nova e fértil perspectiva que se expressa na categoria dialética da “objetivação” que requer a premissa do corpo humano trabalhador como unidade dialética entre natureza e história. Essa base é primordial para compreendermos a relação entre corpo e capital nos escritos de Marx.

Importante observar que muitas vezes quando Marx afirma seu princípio do devir humano e da produção e autoreprodução humana a partir do processo de objetivação ele utiliza termos como “evidência”, “prova intuitiva” ou “*factum* intuível” (MARX, 2010, p. 104,113,114). O que não deixa de ser. A nossa própria percepção de um mundo humano, de nós mesmos, do mundo ao redor, confirma essa relação material e dialética entre corpo-objeto. Como exprime Elaine Scarrey em seu

ensaio *The Body in Pain*, Marx é tão frequentemente percebido em sua crítica às estruturas econômicas que a gente esquece que ele é o nosso principal filósofo sobre a natureza dos objetos materiais. Marx é o primeiro pensador a elaborar a criação e a existência dos artefatos sempre em relação ao corpo, sempre em um contexto material. Se a gente fizer, conforme sugerido por Scarrey, o exercício cartesiano perceberemos que o peso do pensamento (cujo elemento interno e externalizável, a linguagem, é já afirmada por Marx como natureza sensível” (MARX, 2010, p. 112)) está disperso em múltiplas materialidades: um chão que intercepta o corpo por baixo, outra (a cadeira) de dois pés mais alto que o chão que sustenta o corpo em descanso e a outra (a mesa) um pé mais alto que o segundo intercepta o corpo pela frente suportando o peso dos braços e dos livros (SCARREY, 1985, p. 250) que exprimem, por sua vez, a capacidade de tornar a mão, que é em si mesma muda, dotá-la de voz pelo artefato da pena, da caneta, do computador, da impressora. A objetivação pressupõe, portanto, “instrumentos corporais” constantes na organização corporal humana que permite crescer a si mesmo de poderes, que permite autoproduzir-se. Pressupõe e põe simultaneamente a própria sociabilidade, isto é, o corpo, sendo privado em sua individuação, na medida em que produz, que externaliza suas “forças essenciais” produz compartilhamentos, torna-se corpo partilhado e na medida em que cada objeto produzido contém em si mesmo o processo de sua própria criação, contém em si a civilização, a imaginação humana coletiva, expressa na atividade humana coletiva. O artefato transcende a privacidade desse corpo para o compartilhamento, para a *inter-ação*.

A visão materialista da natureza não significa nada além da simples concepção de natureza tal qual ela existe, sem nenhuma mistura estranha, e assim ela foi entendida originalmente pelos filósofos gregos como uma evidência. Mas entre esses antigos gregos e nós há mais de dois mil anos de uma visão de mundo essencialmente idealista e, portanto, o retorno ao que é evidente por si mesmo é mais difícil do que pode parecer à primeira vista (MARX e ENGELS, *Collected Works*. Apud FOSTER, 2005, p. 317).

Neste sentido, somos de fato, nos termos postos pelo jovem Marx a própria “prova intuitiva” de nosso atravessamento entre natureza e artefatos, de que somos expandidos e também atrofiados (A objetivação não aparece em Marx como um processo linear e progressivo, como fica muito claro na sua análise da grande indústria, nos *Manuscritos de 1844*, nos *Grundrisse* e no livro 1 d’*O Capital*) pelas ferramentas, pelos artefatos e mais amplamente pelo vasto artefato que é a forma social.

2. O Corpo como Unidade Dialética entre Natureza e História

No mesmo ensaio anteriormente citado onde Terry Eagleton chama atenção para uma refundação, na história da filosofia, efetuada por Marx, da ética, da política, da história, da razão, a partir do corpo, ele indica os perigos aos quais o projeto marxiano estava exposto ao fazer da sensibilidade a base de sua ciência²¹:

como salvaguardá-lo do naturalismo? De um biologismo, do empirismo sensível, de um materialismo mecanicista ou de um falso transcendentalismo do corpo, todos tão incapacitantes quanto as ideologias que ele pretende criticar? Como pode o corpo humano, ele mesmo, em parte, um produto da história, ser tomado como a fonte da história? Em um tal empreendimento, o corpo não posaria como uma outra simples anterioridade privilegiada, tão espuriamente autofundada quanto o ego fichtiano? (EAGLETON, 1993, p. 146).

Tal feito será possível, como sabemos, porque o materialismo de Marx é dialético. É, conforme dissemos, autoprodução, movimento. O corpo sob a perspectiva materialista dialética elaborada por Marx revela-se um complexo de relações íntimas entre aspectos biológicos-naturais e sócio-históricos. Esse duplo aspecto da corporalidade – natural e histórico – que, no entanto, não se expressa como dualidade separada é expresso por Marx do seguinte modo em seus *Manuscritos* de 1844:

Fisicamente, o homem vive somente dos produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece na universalidade que faz da natureza inteira o seu *corpo inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza na medida em que ela não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2010, p. 84 - itálicos do autor).

O caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. (...) A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. (...) Portanto a *sociedade* é a unidade essencial

²¹ “A *sensibilidade* deve ser a base de toda ciência. Apenas quando esta parte daquela na dupla figura tanto da consciência *sensível* quanto da carência *sensível* – portanto, apenas quando a ciência parte da natureza – ela é ciência *efetiva*”. (MARX, 2010, p. 112 – itálicos do autor).

completada (*vollendete*) do homem com a natureza. (MARX, 2010, p. 106-107- itálicos do autor).

Estas duas citações nos trazem algumas passagens intrincadas que precisamos considerar atentamente para buscarmos compreender a complexidade do corpo como unidade dialética: 1. “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem”; 2. “A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social”. Assim temos: Natureza como *corpo inorgânico* do humano e sociedade como natureza *humanizada*. Se na primeira passagem o ser humano é produto da natureza, “a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer”, na segunda passagem, o “humano enquanto humano” é produto da sociedade. Sociedade que é, no entanto, natureza *humanizada*.

A sociedade humana é produção *humana* pelo trabalho. Quer dizer, o humano se humaniza no processo mesmo de trabalho. Por isso “a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza”. E o que essa relação tem a ver com a natureza enquanto “corpo inorgânico”? Por que a natureza seria chamada de *inorgânica* e não de *orgânica*? Qual a diferença entre estas dimensões postas por Marx?

Marx nos informa nesta primeira passagem dois momentos da natureza. A natureza que é corpo humano (orgânica) e a que não é corpo humano (inorgânica). Uma, portanto, é mensurável, a outra imensurável e, sendo assim, não é possível efetuar uma distinção absoluta entre estas dimensões. Ao afirmar “O homem é uma parte da natureza” compreendemos claramente o corpo orgânico como unidade diferenciada com a natureza. Ele é natureza, porém uma parte dela. Uma parte própria, distinta de uma natureza que, no entanto, não se pode mensurar. Um *ser espécie*, como denomina Marx nos *Manuscritos*, entre outras espécies que têm em comum a unidade orgânica, o ser natureza. Porém, como compreendemos a natureza enquanto “corpo inorgânico do homem”? A natureza é “corpo inorgânico do homem” apenas quando é um objeto de trabalho e de saciamento para ele, quando se difere, na atividade do trabalho, de sua própria organicidade humana. Quando é a substância na qual ele trabalha para sustentar sua própria existência.

O humano tornou-se humano ao transformar a natureza que é seu corpo orgânico em inorgânico, o imensurável em mensurável, em útil para si. Distinguindo-se simultaneamente nesse processo e distinguindo a natureza de si mesmo. Aqui poderíamos então compreender a “essência *humana* da natureza”, de que modo? “A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social”. O humano se distingue da natureza e nesse momento processual que é seu próprio processo

de hominização ele é essencialmente social? A essência já estava como potência no ser que viria a ser *humano*? O humano tornou-se humano ao formar a sociedade pelo trabalho, mas o trabalho pressupõe o humano social. Para lançarmos luz a este aparente círculo vicioso faz-se necessário entender o que o humano era antes de ser humano e *como* e *o que* caracterizou essa passagem. O que o processo de desenvolvimento evolutivo-biológico do corpo teve a ver com a especificidade/essencialidade humana do trabalho e vice-versa?

3. O que produziu o corpo que se autoproduz?

Afinal, como se dá e a partir do que se dá uma espécie de ruptura com o processo de simples evolução biológica para o devir histórico-social humano?

Porque es histórico, el materialismo de Marx exige estar enraizado, como sobre una base o substrato natural, en lo que naturalmente há precedido y engendrado la historia: la evolución biológica. (...) Pero, por ser dialéctico, el materialismo de Marx exige a la vez poder dar cuenta de lo que, em la fase del devenir histórico-social humano, parece operar una ruptura com el mecanismo de la simple evolución biológica. Ante este problema, Marx y Engels buscarán identificar, em el seno do futuro de la especie, los operadores de una ruptura cualitativa capaz de orientar la evolución humana por la vía de la civilización. Su materialismo adoptará desde entonces a fisionomia de um descontinuum preocupado por unir a un acontecimiento evolutivo preciso la inversión que parece efectuar el paso (...) entre la historia natural (animal) del hombre e sua historia social. Este acontecimiento evolutivo sera esencialmente, como se sabe, la producción por el hombre de las condiciones de su vida material – de sus ‘medios de existencia’ – através de la fabricación de la herramienta (TORT, 2007, p. 235)²².

²² Patrick Tort é filósofo e historiador da ciência, considerado uma das maiores referências nos estudos contemporâneos sobre Darwin, e diretor do Instituto Internacional Charles Darwin. Tort possui diversos trabalhos em que pesquisa a conexão entre os fundamentos filosóficos do evolucionismo darwiniano e o materialismo histórico marxiano. O trecho citado está em seu artigo intitulado *Darwin, Eslabón Perdido y Encontrado del Materialismo de Marx*, que faz parte da coletânea de artigos sobre *Materialismo e Evolucionismo* organizado por João Quartim de Moraes (2007). Patrick Tort faz também referência neste artigo à carta de Marx enviada a Engels em 1860 acerca da leitura de *A Origem das Espécies* de Darwin: “neste livro se encontra o fundamento histórico-natural de nossa concepção” (MARX; ENGELS. *Lettres sur les Sciences de la Nature*. Paris: Éditions Sociales, 1974). A leitura de Marx sobre a obra de Darwin se dará apenas 16 anos depois da escrita dos *Manuscritos*, no entanto, essa carta traz uma observação forte de como Marx havia identificado que a teoria de Darwin sobre a história natural confirmava e dava a base, o fundamento de sustentação do seu materialismo dialético. Sobre a “genealogia complexa do marxismo” Ruy Fausto refere-se também ao evolucionismo: “o marxismo deve tanto ao modelo aristotélico da potência e do ato, como ao modelo dito evolucionista” (FAUSTO. *História, Pré-história: para uma crítica da apresentação marxista da história*, p. 63. Disponível em: file:///C:/Users/samsung/Downloads/37912-Texto%20do%20artigo-44572-1-10-20120813.pdf) Acesso em 03/08/2021.

João Quartim de Moraes, em uma série de artigos acerca da relação entre materialismo e evolucionismo²³ defende que, para não cairmos na interpretação ontológico-metafísica de que o homem tem o trabalho como algo inscrito em sua essência, a antropologia marxiana deve ser perscrutada recorrendo ao processo de hominização que teria fornecido a prodigiosa versatilidade que levou à invenção da ferramenta. Processo que não se deu como uma realização de algo predeterminado, mas como um processo de milhares de anos em que o corpo foi se adaptando e adquirindo a complexidade necessária à invenção da ferramenta, forma decisiva para a caracterização desse corpo que se humanizou, isto é, que deixou de ser apenas determinado pelos processos biológicos, naturais, ecológicos, para ser aquele que, mediante um dado conjunto de funcionamento sinérgico de órgãos pôde expandir-se mediante a ferramenta, moldar a natureza de si e em seu entorno, torná-la mensurável, incidir em seus processos.

Curiosamente, Quartim parte não da antropologia massivamente afirmada nos *Manuscritos* de 1844, mas do capítulo V do livro I d'*O Capital* onde Marx se vê obrigado a um breve recuo antropológico ao examinar a categoria *trabalho em geral*. Ainda que o interesse analítico de Marx nesta obra seja a forma de trabalho tal como posta nas sociedades modernas, isto é, o trabalho assalariado, ele referiu-se às “primeiras formas instintivas, animais, de trabalho”:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2017, p. 255-256).

O que diferencia a atividade dos demais animais – a aranha com tamanha precisão e força na composição de sua teia; a atividade da abelha na produção de uma colmeia com as qualidades geométricas, com espaços em formatos milimetricamente idênticos para armazenar mais mel; a atividade dos castores ao construir barragens com pedras e gravetos dispostos de um modo que fique cada vez mais resistente contra o próprio peso da água – da atividade dos humanos? O que seria o trabalho propriamente *humano*? Marx dá, n'*O Capital*, uma resposta a essa questão filosófica: ele, o humano, representa a casa que vai construir ou o tecido que ele vai tecer, no seu cérebro. No entanto,

²³ MORAES. *O Humanismo e o Homo Sapiens*. Artigos: *Crítica Marxista*. Nº 21, 2005 (p. 28-51); MORAES. *Crítica e contra crítica do humanismo*. *Lutas Sociais* (PUCSP), v. 18, p. 74-89, 2014; MORAES. *A ontologia de Lukács: contaminação idealista do marxismo*. *Serv. Soc. Rev.*, Londrina, V. 15, N.2, p. 221-244, Jan/Jun 2013; MORAES. *Humanism and the Metaphysics of Human Essence – on the Production of Man by Labour*. *Revista Ideação*, n. 30, jul./dez. 2014 (p. 47-60).

“de onde viria esta virtude antropogenética do trabalho, irreduzível aos processos por meio dos quais os outros viventes reproduzem sua existência?” (MORAES, 2005, p. 33).

Os que consideram o marxismo uma teoria humanista, costumam furtar-se a esta questão. Contentam-se em reiterar o enunciado do princípio filosófico do materialismo histórico: ao se tornar produtor de instrumentos de produção de seus meios de subsistência, o homem se autoproduziu. Este enunciado traz notável avanço teórico relativamente não só às antropologias do homo (ou *res cogitans*, mas também às do *homo oeconomicus* e ainda do *homo faber* ou *tool-making* animal, expressão forjada por Benjamin Franklin. Interpretado, porém, não como resultado de um processo material, mas como um princípio autossuficiente, que dispensaria qualquer fundamentação objetiva ulterior, não ultrapassa o horizonte da metafísica: a autoprodução do homem consiste na exteriorização/atualização de um atributo essencial. Ele se tornou homem porque já era o sujeito universal do trabalho. Isto significa, se formos consequentes com a dialética, que ele não pode se ter tornado homem pelo trabalho (entendido como essência ativa de seu “ser genérico”), porque ninguém se torna o que já era. (MORAES, 2005, p. 33).

Levando em consideração esta exortação, é necessário que entendamos o processo de trabalho que permitiu a hominização e vice-versa. Apesar do estágio elementar dos conhecimentos antropológicos de seu tempo, e de ter por objeto a condição do trabalho na economia política burguesa, “Marx não se limitou a declarar em *O Capital* que seu ponto de partida é o trabalho humano e que, portanto, a hominização está *pressuposta*” (MORAES, 2005, p. 42). Ele assinala, conforme observa Quartim de Moraes, que “Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se tinha desvencilhado de sua forma instintiva” (MARX, 2017, p. 255).

A sugestão da ultrapassagem da “forma instintiva” de trabalho não foi desenvolvida por Marx, como sabemos. No entanto, Friedrich Engels, examinou esse processo em um dos tópicos da *Dialética da Natureza*, num ensaio intitulado *O Papel do Trabalho no processo de transformação do Macaco em Homem*, escrito em 1876, delimitando a determinação recíproca do trabalho e da hominização, não estudada até então. Neste texto Engels deixa clara a concepção materialista-histórica do vir-a-ser humano a partir da constituição e desenvolvimento de órgãos em resposta às necessidades impostas pela própria sobrevivência, ao mesmo tempo em que relaciona simultaneamente a sociabilidade e o trabalho – enquanto produção de ferramentas – como as determinações que o distingue:

Não é possível buscar a origem do homem, o mais social dos animais, em antepassados imediatos que não vivessem congregados. Em face de cada novo progresso, o domínio sobre a natureza que tivera início com o desenvolvimento da mão, com o trabalho, ia ampliando os horizontes do homem, levando-o a descobrir constantemente nos objetos novas propriedades

até então desconhecidas. Por outro lado, o desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e de atividade conjunta, e ao mostrar assim as vantagens dessa atividade conjunta para cada indivíduo, tinha que contribuir forçosamente para agrupar ainda mais os membros da sociedade. Em resumo, os homens em formação chegaram a um ponto em que tiveram necessidade de dizer algo uns aos outros. A necessidade criou o órgão: a laringe pouco desenvolvida do macaco foi-se transformando, lenta, mas firmemente, mediante modulações que produziam por sua vez modulações mais perfeitas, enquanto os órgãos da boca aprendiam pouco a pouco a pronunciar um som articulado após outro. (...) Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano. (...) quanto mais os homens se afastam dos animais, mais sua influência sobre a natureza adquire o caráter de uma ação intencional e planejada, cujo fim é alcançar objetivos projetados de antemão. (...) podemos até afirmar que, sob determinado aspecto, o trabalho criou o próprio homem. (ENGELS. S/a, p. 09).

Essa análise de Engels foi reconstituída pelo erudito marxista Tran Duc Thao, em sua obra *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*²⁴ (1984) na qual ele examina, a partir de hipóteses sobre novas descobertas antropológicas e paleontológicas, a evolução dos antropóides aos pré-hominídeos e destes ao *homo habilis*, através do desenvolvimento complementar e exponencial da destreza das mãos e da habilidade do cérebro por um longo complexo de mudanças cumulativas de milhões de anos resultantes de respostas adaptativas bem-sucedidas – mas sempre aleatórias e não em obediência a uma necessidade ontológica – ao drama da seleção natural. Foi, precisamente, segundo ele, a sinergia entre mão e cérebro que permitiu o salto evolutivo decisivo que consistiu em passar da utilização de *instrumentos* (objetos produzidos pela própria natureza,

²⁴ Tran Duc Thao foi um teórico marxista e militante anticolonialista elogiado pela Silvia Federici como “o mais brilhante dos filósofos vietnamitas”. Antes da publicação de *Investigations into the Origin of Language and Consciousness* sua principal obra havia sido *Phénoménologie et Materialisme Dialectique* (1951) que marca, segundo a própria admissão de Tran Duc Thao, sua mudança de uma perspectiva fenomenológica – pela crítica à estrutura husserliana – para uma perspectiva marxista. Essa mudança se fará ao demonstrar que as afirmações dos trabalhos tardios de Husserl sobre a análise do significado no contexto pré-categórico em que o significado surge, mostra claramente que os objetos de descrição não são mais os conteúdos de uma consciência transcendental, mas fenômenos naturais e históricos. De acordo com Tran Duc Thao, a descrição do mundo primordial insiste com segurança nos movimentos corporais elementares para que não haja dúvidas de que o sujeito ‘transcendental’ tratado pela fenomenologia deve ser inequivocamente identificado com o homem de carne e osso, desenvolvendo-se no mundo real. Assim, ele passa a analisar a relação entre a consciência e o objeto intencional em termos da dialética sujeito-objeto, homem-natureza mediada pelo trabalho humano. “A noção de produção”, escreve Tran Duc Thao, “é totalmente responsável pelo enigma da consciência, pois o objeto produzido adquire um significado para o homem como produto humano. A compreensão de seu sentido é justamente a transposição simbólica de operações materiais produtivas dentro de um sistema de operações intencionais onde o sujeito se apropria idealmente do objeto ao reproduzi-lo na consciência”. Toda a abordagem do problema é histórico-materialista e dialética: a consciência não é vista como produto de qualquer “constituição transcendental”, mas é explicada através de um estudo antropológico concreto desde a primeira manifestação da vida humana no processo de adaptação do homem a seu ambiente social e natural. As análises de Tran Duc Thao podem ser divididas em três partes que correspondem, grosso modo, à divisão dos próprios artigos: (1) a origem da consciência do nível sensual-psíquico ao nível animal; (2) seu desenvolvimento através do processo de trabalho coletivo e fabricação de ferramentas; e as origens da linguagem (FEDERICI, 1970, 104-106). Sobre a obra e a importância de Tran Duc Thao ver também: D’ALONZO, 2018.

utilizados como meios para obter um bem de consumo – pedra utilizada para socar, moer o alimento, galho para alcançá-lo à distância etc.) à produção de *ferramentas*, isto é, da capacidade propriamente humana de impor formas úteis aos objetos naturais.

É evidente que a distância entre o trabalho de adaptação, como encontramos esporadicamente nos antropóides, e a imagem ideal da ferramenta que *Pithecanthropus* já deve ter tido em sua cabeça para capacitá-lo a realizar o trabalho de produção, é grande demais para ser imediatamente superada. Devemos, portanto, procurar o início da consciência em um estágio intermediário, antes do aparecimento do homem mais antigo. A pesquisa antropológica marxista estabeleceu a existência de um pré-hominídeo, notadamente representado pelos restos mortais de *Australopithecus*. Os *Australopithecus* eram primatas altamente desenvolvidos que andavam com dois pés sobre o solo e no processo evolutivo de adaptação às difíceis condições ambientais, conseguiu utilizar sistematicamente vários objetos como instrumentos. Este é um estágio em que o macaco já havia subido acima da animalidade, estritamente falando, assumindo o hábito do trabalho de adaptação, sem ainda ter atingido a forma de produção característica da sociedade humana. É, pois, neste nível que devemos procurar a forma original de consciência, tal como surgiu no curso do desenvolvimento da atividade de uso de ferramentas, que, enraizada na evolução animal, traz a transição para a humanidade (THAO, 1984, p. 03-04).

Há, portanto, uma distinção de importância fundamental entre *instrumento* e *ferramentas* e é esta segunda que caracteriza a definição de trabalho como atividade exclusivamente humana como afirmada por Marx, e que no processo evolutivo se concretizou “quando o hominídeo, ultrapassando a atitude aquisitiva própria ao aqui e o agora (condicionada pelo reflexo sensorio-motor no contexto biológico imediato e tendo já adquirido a postura ereta que permitiu a liberação da mão), tornou-se capaz de elaborar a imagem abstrata da forma instrumental” (MORAES, 2005, p. 44). João Quartim de Moraes comenta o seguinte sobre essa passagem evolutiva: “Na medida em que a evolução desestrutura e reestrutura o equilíbrio orgânico, altera-se a correlação dinâmica entre os diferentes órgãos”. No estágio da utilização de *instrumentos*, a mão predominaria sobre o cérebro e no estágio de produção de *ferramentas*, o cérebro teria passado a comandar a mão, “ainda que ambos se reforcem e se desenvolvam reciprocamente na totalidade articulada do organismo”²⁵. Assim:

²⁵ Esta passagem pode ser identificada na distinção profunda entre a era da pedra lascada e a da pedra polida: “Por que o gorila ou chimpanzé, quando perfuram um formigueiro com um bastão, não trabalham, mas o *homo sapiens* trabalha? (...) Se o instrumento foi utilizado tal qual se encontrava imediatamente na natureza (pau, pedra, osso etc.), ele não traz inscrito em sua materialidade o traço humano. No caso-limite de uma pedra apenas toscamente lascada, o traço identificador do caráter cultural do objeto permanece incerto. Só o contexto (o sítio arqueológico) em que foi encontrado permite decidir se sua forma útil resulta da percussão e da raspagem ou se é mero fruto do acaso. A pedra só passou a receber ‘manipulações complementares’ que lhe conferiram ‘uma forma constante’, só passou a ser polida, quando o cérebro do hominídeo, começando a discernir a forma útil, assumiu o comando da atividade produtiva. Só então os traços da intervenção humana ficaram gravados em sua materialidade, caracterizando-lhe o caráter cultural” (MORAES, 2005, p.

Instrumento seria qualquer corpo, distinto do meu corpo, encontrado na natureza diferente de mim mesmo, que eu uso para ampliar o poder de meu próprio corpo para obter um resultado mais eficiente na imediatez da sobrevivência. A ferramenta é um instrumento fabricado pelo usuário. E não mais aquele que o sujeito apanha na situação biológica imediata. A ferramenta é: eu representei a função mental, eu quero raspar, polir, furar, cortar. A representação mental pressupõe o domínio da função técnica. Quer dizer, é depois de raspar muito que o hominídeo foi sendo capaz de ver que o que eu estou fazendo aqui para tirar, para raspar a pele, que esse gesto, vinculado sempre a um instrumento que vai fazer isso melhor do que minha mão, então eu invento o raspador. Mas o que quer dizer eu invento o raspador: quando você vislumbra o gesto técnico que imprime aquele resultado na matéria você tem uma imagem mental (MORAES, 2013, p. 235).

Essa passagem do uso de instrumentos à utilização de ferramentas supõe não apenas uma destreza técnica, mas que esse vivente escape do carência biológica imediata. E há, algumas condições para que ele possa escapar da situação biológica imediata: que não haja um desequilíbrio natural que dificulte o saciamento imediato da fome, isto é, que haja algum nível de segurança dessa saciedade. Então, supõe um certo controle do meio circundante, um bom equilíbrio ecológico em que o alimento está razoavelmente acessível. E supõe também a capacidade intelectual preventiva e projetiva: estando saciado e com o tempo livre prever que mais à frente sentirá carência de alimento novamente, e então projetar a partir do instrumento já utilizado algo ainda mais eficiente.

O objeto da necessidade biológica sempre ocupa uma posição central no campo perceptivo do animal. Portanto, não pode ir além do estágio de *manipulação* imediata e direta, pois o campo dinâmico total não permite a introdução de um segundo objeto. Pois a introdução do terceiro elemento no campo perceptivo só é possível quando a satisfação imediata da necessidade biológica é temporariamente adiada e a preparação da ferramenta *não* está subordinada a ela – e, portanto, esgotada com ela. Em outras palavras, somente quando a preparação da ferramenta não ocorre na presença do objeto de necessidade – que ainda está presente no nível ideal – ela pode se tornar um fim em si mesma. A necessidade biológica é substituída pela necessidade de transformar o material de trabalho e, portanto, de criar uma ferramenta. Só agora o objeto da necessidade biológica é transformado pela mediação da ferramenta em *objeto de trabalho*. Assim, *produtivo* o trabalho, que marca o início da atividade humana e a transição da *natureza* para a *cultura*, só é possível quando o pré-hominídeo superou o estágio do simples apontar. Nesta fase já é capaz de idealizar. Ele pode não apenas representar o objeto ausente da necessidade biológica, mas também criar a forma ideal e *típica* a ser atualizada na ferramenta. Em outras palavras, ele pode idealizar a ferramenta

45). Tran Duc Thao afirmou numa entrevista o seguinte: “O que se chama de progresso é constituído pelo desenvolvimento de ferramentas. O *Homo habilis* inventou dezenas de tipos. Cheguei a esta conclusão depois de estudar mais de duas mil ferramentas fósseis. (In: *Is de "taal van het echte leven" alleen die van de productie?* Entrevista de Tran Duc Thao por Arnaud Spire para L'Humanité, 28 maio de 1991. Disponível em: https://www-humanite-fr.translate.google/node/22707?_x_tr_sl=nl&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc).

antes de confeccioná-la. (THAO. *Du Geste de l'Index l'Image Typique* (I), *op. cit.*, p. 09-15. Em: FEDERICI, 1970, p. 112).

Essa abordagem antropológica nos permite ver o papel da dinâmica corporal, da organização corporal humana, nesse processo de autogeração, isto é, as possibilidades de o humano distinguir-se da natureza ao poder construir para si um mundo próprio, desenvolvendo a capacidade de automediação a partir da elaboração de ferramentas²⁶. Assim, o trabalho para além “de suas formas instintivas” é exclusivamente humano não porque pré-inscrito ontologicamente numa essencialidade, mas porque foi por meio dele que o humano veio a ser, pressupondo e produzindo uma corporalidade que permitiu que a satisfação de suas necessidades fosse mediada a partir da extensão de seus corpos em ferramentas. A conexão do trabalho com sua base biológico-evolutiva nos faz ver como “o resultado (o processo de trabalho especificamente humano) não pode ser separado do processo que o constituiu (a hominização)” (MORAES, 2005, p. 47) garantindo a permanência no terreno do materialismo-dialético marxiano e revela que, mais que um conjunto de órgãos, e por esse conjunto, a corporalidade humana torna-se a estrutura constitutiva da prática *humana*, e essa prática, por sua vez, altera o próprio corpo. Conforme afirma Marx em *O Capital*, trabalhando,

o homem se conduz perante o substrato natural como uma potência natural (*Naturmacht*). (...) Põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar através desse movimento sobre a natureza exterior a ele, e ao modificá-la, ele modifica conjuntamente sua própria natureza. Desenvolve as potências que nela jazem latentes, e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2017, p. 255).

1. Essa reconstrução que foi baseada na breve referência do capítulo V do livro I de *O Capital* e na análise mais detalhada de Engels, parece explicar o sentido da antropogênese humana expressa

²⁶ O que nos remete, por uma epistemologia bem distinta, à compreensão ameríndia acerca do corpo como a única coisa que nos distingue dos demais viventes. Viveiros de Castro nos fornece, a partir de seus estudos de grupos indígenas amazônicos e numerosas referências etnográficas, informações que embaralham o conhecimento herdado pela cultura ocidental. Ele identifica o que chama de “perspectivismo” como fundamento epistemológico, cosmológico e social desses povos. O perspectivismo consiste na compreensão de que todos os seres vivos são dotados de ‘perspectividade’, isto é, da capacidade de ocupar um ponto de vista. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, dos cruzamentos e conflitos, dos ritos de iniciação, de organização social etc. Os animais vêm da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. “Não estou me referindo apenas a diferenças de fisiologia, mas as afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário”. A diferença está no corpo e nas possibilidades fornecidas por ele. (VIVEIROS DE CASTRO. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*. p. 240. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.fil.pucricio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf. (Acesso em 03/03/2021).

nos *Manuscritos* de 1844, em que a história humana nada mais é do que “o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*”. (MARX, 2010, 114 - itálicos do autor).

2. Se n’*O Capital* Marx recorre brevemente à antropologia para conceituar o trabalho em geral como *pressuposto* da condição *posta* do trabalho sob o capital, nos *Manuscritos*, a recorrência à concepção filosófico-antropológica vem junto à qualificação da infâmia da economia política, que vê o trabalhador como mero instrumento na produção de lucros. O humano em sua potência automediadora é confrontado com a condição do *trabalho alienado*, a partir da ruptura com a terra e com as ferramentas, que a emergência do capitalismo impôs, em que o processo de mediação é realizado por algo fora dele, pelo dinheiro:

A atividade mediadora é que se aliena nele (no dinheiro), é o movimento mediador, o ato humano, social, através do qual os produtos do homem se complementam uns aos outros. Este ato mediador torna-se a função de uma *coisa material*, externa ao homem – uma função do dinheiro (MARX *apud* NETTO, 2020, p. 93)²⁷.

3. Assim, se o processo de hominização foi uma passagem à possibilidade de uma história humana, pela habilidade de *trans-formar* a natureza em um mundo para si por meio das ferramentas que lhes permite estender seu *corpo orgânico* no imensurável *corpo inorgânico* que é a natureza, essa história “desviou” o curso da pré-história, o da posição do humano como sujeito. Uma vez que, ao vir a tornar-se humano e, portanto, a ser detentor da potencialidade de autoproduzir-se, de ser produtor de seu próprio mundo social pelo trabalho, ao invés desse processo constituir a história do humano, porque representaria a posição do humano como sujeito, na verdade constituiu a história da sua negação pelos modos de produção, portanto, a continuidade na pré-história²⁸ da sociedade. “Em certo sentido passou-se à história, mas como advento não da vida genérica, mas da *morte genérica*, da destruição genérica. Passamos a alguma coisa que é ao mesmo tempo história e pré-história. História *na* pré-história” (FAUSTO, 2015, p. 29).

²⁷ Na análise de José Paulo Netto essa concepção filosófico-antropológica não será abandonada por Marx nos escritos de maturidade, mas a partir de 1850 Marx terá condições de clarificar inteiramente a problemática econômico-política embutida nessa inumanidade a partir do desenvolvimento das categorias econômicas (NETTO, 2020, p. 91).

²⁸ Pré-história que só poderá vir a ser superada, na concepção marxiana, a partir do comunismo, isto é, de uma sociedade autogerida em que o humano seja posto enquanto sujeito do processo: “As relações burguesas de produção são a última forma antagonica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais de vida dos indivíduos. As forças produtivas, porém, que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução deste antagonismo. Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana.” (MARX; ENGELS, 1977, p. 303).

4. Se nos *Manuscritos* tal concepção é expressa por Marx no conceito de alienação da própria essência, isto é, da impossibilidade de automediação em vista da propriedade privada, não haveria já nos *Manuscritos* de 1844 a concepção de que o que o humano é não pode apenas ser apreensível pelo que lhe é interno (biológico), como não o é apenas pelo que lhe é externo (as relações sociais) mas pelas relações dialéticas entre o interno e o externo? Ou, por como as relações sociais mobilizam e são mobilizadas pelo interno e vice-versa?

4. A Dialética entre Matéria e Forma / Natureza e História

Como se relacionam os aspectos internos e externos, isto é, os aspectos transhistóricos, naturais, biológicos e a forma social, no materialismo dialético marxiano, de modo a compreendermos a posição do corpo neste movimento? Essa questão parece ter sua resposta muito bem formulada pelo rigor lógico de Ruy Fausto na obra *Sentido da Dialética* (2015). Nesta obra ele analisa a relação entre o que ele chama de “universo antropológico geral” (as generalidades “humano”, “trabalho”, “valor de uso”, “meios de produção” etc.) e as formas sociais de produção a partir dos conceitos de *Pressuposição* e *Posição*: “Não pode haver compreensão da dialética sem o movimento do que é exprimido (posto) e do que não é exprimido (pressuposto)” (FAUSTO, 2015, p. 32).

Segundo Ruy Fausto, esse “universo antropológico geral” está presente na dialética marxiana conforme exprimida nas obras de maturidade. Porém, está presente enquanto *pressuposto* (Todo modo de produção pressupõe “o trabalho numa forma em que diz respeito unicamente ao homem” (MARX, 2017, p. 255), isto é, pressupõe a necessidade metabólica com a natureza e, portanto, a produção de valores de uso, meios de produção etc.). Todavia, a realização dessa *pressuposição*, o seu *pôr-se*, é já histórica, é já determinada externamente pela forma social (o que produzir, de que modo, por quais meios, com qual finalidade, como o trabalho será dividido socialmente, como o produto será distribuído, de que modo a natureza ao redor e a natureza do próprio indivíduo, suas habilidades, suas forças corporais, sua inteligência, serão manipuladas e mobilizadas etc.). Desse modo, o “universo antropológico” é *negado* em sua generalidade pela forma particular histórica *posta*, mas é *conservado* enquanto *pressuposto*. Tal negação fica evidenciada ao tentarmos exprimir o que é o humano, o trabalho concreto, o valor de uso ou qualquer dos elementos antropológicos, o predicado vai ser determinado reflexivamente pela forma social (na forma social feudal o homem é... servo, o homem é... senhor; na forma social capitalista, o homem é... proletário, o homem é... capitalista) (FAUSTO, 2015, p. 47). Só se pode exprimi-lo exprimindo os seus predicados,

exprimindo os predicados que ele assume em cada posição, mas esses predicados não são *suas* determinações, visto que ele não se autodetermina nesta forma social. Ou seja, ele não é sujeito de seu próprio processo de produção.

Logo no capítulo I d’*O Capital* (2017, p 149-152), Marx compara a forma capitalista a outras formas de produção: a ilha de Robinson Crusoe, o feudalismo, a indústria patriarcal de uma família camponesa e o socialismo. Para Ruy Fausto, em cada um desses casos o “universo antropológico geral” (o trabalho, o humano, os valores de uso, meios de produção etc.) aparece de forma distinta, “toda essa variação tem evidentemente por objeto mostrar a diferença, sobre o fundo de uma identidade – mas é a diferença que é primeira, não a identidade – entre todas essas formas e a produção mercantil-capitalista” (FAUSTO, 2015, p. 154). Ou seja, para ele é a forma social que se imprime sobre a matéria, sobre a generalidade transhistórica. Tanto para as formas pré-capitalistas quanto para o capitalismo a identidade, a generalidade, o “universo antropológico geral” é pressuposto, embora não seja do mesmo modo. Na forma capitalista de produção, suas determinações são as determinações do valor, logo, são suas negações. Porém, negação não é desaparecimento. No movimento do capital, o humano enquanto concretude, corporalidade, está contido absolutamente, a produção é efetuada por ele, a riqueza é gerada a partir dele, mas, o processo de produção e reprodução não o têm como finalidade e não são reguladas por ele e nem visa a sua satisfação e manutenção de sua vida. Ele é, portanto, negado enquanto sujeito, enquanto *posição* e conservado enquanto *pressuposição*. As palavras de Marx sobre o trabalho como *potência* e *ato* exprime a questão na direção apresentada por Ruy Fausto: “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe. Deste modo, este último se torna *actu* (em ato) aquilo que antes ele era apenas *potentia* (em potência)” (MARX, 2017, p. 255). A potência adquirida no processo de hominização, a possibilidade de automediação, de produção de um mundo e uma história que tenha o humano como sujeito está presente apenas enquanto potência, possibilidade, pressuposição. Em ato, em posição, no modo de produção capitalista essa potência é mobilizada, vendida, consumida como valor de uso com a finalidade de gerar valor. Nas palavras de Ruy Fausto:

Que os trabalhos satisfaçam a uma necessidade social determinada, que eles façam parte do sistema da divisão do trabalho – e eles fazem parte na qualidade de trabalhos concretos – não é suficiente para que os seus produtos se tornem efetivamente *produtos para-outrem*, para que eles mesmos sejam efetivamente *trabalhos para-outrem*. Para isso é necessário que à determinação social material se acrescente a determinação formal – que entretanto a inverte. Com efeito, é somente sob a forma da abstração (nova determinação social que se opõe à anterior) que o produto do trabalho pode efetivamente passar para as mãos de outrem. Mas no interior dessa nova determinação o trabalho não aparecerá mais como trabalhos-privados-dos-

indivíduos (os indivíduos serão negados transformando-se em suportes) e os trabalhos concretos tornar-se-ão trabalho abstrato (FAUSTO, 2015, p. 204-205)

Portanto, o corpo em sua potencialidade autome Mediadora, equivale, no modo de produção vigente, à matéria enquanto valor de uso para o capital, à corpo inorgânico, na qual se imprime a forma, as determinações do valor. Ou seja, ele não se *afirma* na forma, ele é *negado* nela. No modo de produção burguês os predicados são determinações do valor: ser proletário ou ser capitalista são ambos suportes do valor: o proletário como suporte da mercadoria, e como ele mesmo uma mercadoria, e o capitalista como suporte do dinheiro, em que no movimento de circulação, de trocas, cada um vai se revelando como um momento do capital, ele mesmo. Isso exprime o capital como um sujeito pleno, “automático” em seu movimento, conforme Marx nos vai revelando no encadeamento das seções do livro I d’*O Capital*.

Essa análise de Ruy Fausto acerca da dialética marxiana pode ser, em parte, contraposta pela análise de John Bellamy Foster. A crítica de Foster, por concentrar-se na perspectiva da natureza compreendida tanto *em si* mesma quanto na relação com o capital, problematiza um pouco mais essa relação entre matéria e forma no movimento materialista dialético.

Foster é crítico do que ele chama de tendência “socio-monista” na compreensão da dialética marxiana que rejeita a dialética da natureza, ou seja, a natureza é vista como completamente internalizada pela forma social, como algo que não existe *por si* e *em si* mesma se tornando meramente uma relação interna ao capitalismo. Em artigo intitulado *Marxismo e a Dialética da Ecologia* (2020) ele defende que a dialética materialista marxiana constitui um processo interdependente e complexo entre metabolismo social e metabolismo da natureza. A natureza é constituída pela forma social no sentido de que as interações humanas transformam e modificam o ambiente natural de maneiras significativas direta e indiretamente, todavia, os processos naturais podem se manter na ausência da interação humana, sugerindo que uma dose de autonomia para a natureza pode e deve ser preservada, ao contrário de uma concepção onde “A natureza não é nada senão social” (FOSTER, 2020, p. 178). Para Bellamy Foster o quadro conceitual subjacente ao pensamento de Marx corresponde a uma relação triádica complexa entre *humanidade – metabolismo social – metabolismo universal da natureza*. Sendo o metabolismo social a atividade efetiva do trabalho, portanto, da autome Mediação, constituindo um intercâmbio ativo da humanidade com o metabolismo universal da natureza, mesmo que “concretamente tome formas históricas específicas e envolva processos distintos” (*Idem*, p. 174).

Em suas demonstrações ele recorre ao que o jovem Marx denominou em seus *Comentários sobre elementos de economia política de James Mill* de “mediação alienada”²⁹ da “atividade genérica humana” sob o capitalismo, e que aparece nas obras de maturidade como “falha metabólica”³⁰: a partir das mediações exigidas pela produção de valor (que reduz a terra e o corpo à mercadorias) sobrepõe-se àquela relação a tríade *alienação humana – alienação “do processo interdependente do metabolismo social” – alienação do metabolismo universal da natureza* (MARX, 1981, p. 949 *apud* FOSTER, 2020, p. 174). O terceiro elemento da tríade decorre de que a partir da ruptura dos elementos anteriores provocada pelo capitalismo, os processos biogeoquímicos mais vastos do metabolismo da natureza são afetados pela produção humana, com efeitos que vão além do próprio processo imediato da produção provocando desafios e catástrofes cada vez mais profundas e extensivas³¹.

Em resumo, o ponto de implicação de Foster está em que, para ele, na identificação e afirmação da “falha metabólica” entre a forma social do capital e o metabolismo natural, haveria em Marx a constatação de que a natureza se mantém existindo *em si e para si* mesma, para além da relação internalizada pelo capitalismo. Com isso ele conclui, utilizando uma citação de Richard Evanoff, que em vez de dicotomizar sociedade e natureza ou de tratá-los como idênticos como fazem os teóricos de uma dialética “socio-monista”, “uma perspectiva dialética realista sugere que, enquanto a natureza de fato provê os recursos materiais que sustentam a vida humana, a forma social nem é determinada pela natureza nem precisa subsumi-la em sua totalidade para se sustentar” (*Ibid*, p. 186).

Comparando a análise de Foster com a relação de *pressuposição e posição* entre matéria e forma que vimos com Ruy Fausto, neste a dialética não exclui o metabolismo natural, biológico, ele está presente, porém, de modo “negado” (negado dialeticamente). A natureza ao redor e em nós é matéria *para o* capital. Humano e natureza, estão subsumidos ao metabolismo do valor, à necessidade de sua realização. A posição de Foster, por sua vez, não se opõe ao fato de que a forma de mediação do capital é uma mobilização negativa da natureza, isso é o que ele identifica como categorizado pelo Marx jovem como “mediação alienada” que vai chegar no diagnóstico mais aprofundado expresso

²⁹ Ou “mediador estranho” conforme a tradução de Luiz Philippe de Caux em: MARX. Excertos do livro de James Mill *Éléments d'économie politique*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 21; n. 1, 2016, p. 148.

³⁰ Esse diagnóstico de Marx acerca da “falha metabólica” provocada pelo capitalismo em relação ao metabolismo humano-natureza aparece no livro I e III d’*O Capital*. Sobre ele discorreremos na Parte II deste trabalho.

³¹ Nas palavras de Foster: “Dada a estrutura do pensamento de Marx, é possível falar, como ele mesmo faz, de uma ‘ruptura metabólica’ no metabolismo social envolvendo as condições específicas de produção. No entanto, na medida em que ciclos e processos biogeoquímicos mais vastos são afetados pela produção humana por caminhos outros que não a própria produção, isso envolve não simplesmente uma ruptura no metabolismo social, mas uma ruptura, também, no metabolismo universal da própria natureza. É esta última ruptura que define aquilo que os cientistas agora chamam de Antropoceno” (FOSTER, 2020, p. 174).

pela “falha metabólica” em *O Capital*. No entanto, uma vez que a identificação de uma “falha metabólica” implica e pressupõe a identificação de um metabolismo natural que é independente das formas sociais de mediação, em relação ao qual a forma específica do capital representa efetivamente uma “falha”, essa problemática pode ser expressa pelo questionamento de Sebastiano Timpanaro em *On Materialism* (1975, p. 16): “Essa segunda natureza, este “terreno artificial” que é a forma social, inteiramente absorveu em si a primeira natureza?”.

Pensamos que, sem entender como essas dimensões se relacionam em cada forma social, isto é, como o processo de objetivação se liga à forma de mediação, ficamos sem um ponto a partir do qual criticar a forma social dada, nem como entender porque os aspectos biológicos fazem resistência à forma social. Resistência que aparece como catástrofes ambientais, patologias físicas, mentais, emocionais (depressão, síndrome do esgotamento etc.). Se o corpo – e a natureza em geral – é apenas aquilo que é no momento, aquilo que é *para* a forma social dada, se é mera matéria para a forma, o que explica que essa matéria não esteja bem ajustada à forma? O fato de não estar ajustada à forma não explicita que, não obstante essa matéria seja maleável, flexível, porosa, ela *não é disforme*?

O corpo – enquanto parte da natureza, porém distinta dela na medida em que faz dela seu próprio *corpo inorgânico*, isto é, na medida em que é o elemento produtor, que produz e é reproduzido pela forma social, sendo, portanto, unidade dialética entre natureza e história – exprime em si, intimamente essa complexidade. Se voltarmos a dialética para a sua base materialista, podemos notar que antes dos predicados historicamente variáveis e transpostos que aparece na argumentação de Ruy Fausto, o humano é *humano*, que dizer, distingue-se dos demais seres naturais essencialmente por sua capacidade de objetivação, ao mesmo tempo decorrente e produtora de sua organização corporal, e que necessita, por sua vez, para a realização desse processo de objetivação da unidade com a terra, com as ferramentas. Conforme será demonstrado na Parte I do presente trabalho, a partir da análise dos cadernos que compõem os *Manuscritos de 1844* e em diálogo com os *Grundrisse* e o livro I d’*O Capital*, é justamente a separação, a cisão corpo-terra que é afirmado por Marx como o critério histórico-natural de distinção da forma específica posta pelo capital em relação às outras formas sociais de mediação e objetivação.

Sendo a forma do capital uma forma particular (que se universalizou) de mobilização das potências corporais – uma forma específica de, como disse Marx, “tornar *actu* aquilo que antes ele era apenas *potentia*” – então, a *posição* em *actu* da potência pressuposta, não seria uma dupla posição instantânea? Digo: nossa corporalidade na medida em que desenvolve destrezas, habilidades, afeições, por meio dessa forma específica também não seria *afirmada* nela e não apenas *posta como*

negada? Ou seja, o *actu* não consistiria numa duplicidade que expressa a própria condição estranhada e contraditória em que o corpo é separado de sua atividade: é em *actu* porque se objetiva, transfere suas energias e habilidades e destrezas na produção de objetos, porém, uma vez que este mesmo *actu* ocorre a partir da cisão, da alienação que antecede a venda da força de trabalho no mercado, essa afirmação é negação de si, enquanto o produto de sua atividade não volta ao corpo, mas ao contrário, é condição para fazer imperar o domínio do capital?

PARTE I – O CORPO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

Por que nos seus *Manuscritos* de 1844 Marx se direciona a uma elaboração do processo de autogênese humana, na identificação e teorização sobre como se relaciona intimamente no *ser-espécie* humano os aspectos biológico-naturais e sócio-históricos enquanto busca compreender o trabalho sob o modo de produção moderno? Afinal, qual a significação de uma explanação da produção da corporeidade e dos sentidos humanos nos *Manuscritos* no início de seus estudos sobre economia política? O que Marx quer com ela? E em que consiste sua caracterização e como ela exprime o materialismo histórico marxiano diante das grandes referências que o jovem Marx tinha à época (Hegel, Feuerbach, Engels, socialistas franceses, Adam Smith, Wilhelm Schulz e outros economistas políticos)? Por que esse corpo é identificado como alienado e o que isso tem a ver com a seção sobre a “Renda da Terra”, ambos presentes no caderno I destes *Manuscritos*? Estas são as questões que nos guiarão na tarefa de investigação da presença do corpo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844³².

1. Os *Manuscritos* de 1844 no itinerário geral de Marx sob a perspectiva histórico-materialista da corporalidade humana

Dentre os vários problemas gerados em torno dos *Manuscritos* de 1844 está o de determinar, a partir de critérios consistentes, sua localização no itinerário geral de Marx e mesmo dentre o período de sua juventude. Gyorgy Markus em sua obra *Teoria do Conhecimento no Jovem Marx* (1974) faz uma divisão interessante em relação às obras desse período que compreendem os escritos de 1839 a 1846. Para Markus, não obstante se trate de um período curto estes escritos diferem uns dos outros “tanto em seu princípio quanto em seu conteúdo” (MARKUS, 1974, p. 74). Assim, ele os divide em três grupos: 1. Os escritos que datam de 1839 a 1843 como a sua tese de doutoramento e artigos em *Anekdoten* e *Reinische Zeitung* nos quais se refletiria uma filosofia ainda idealista com grande

³² Estes manuscritos, escritos entre março e agosto de 1844, foram escritos paralelamente aos chamados *Cadernos de Paris* (extratos do período parisiense - entre outono de 1843 a janeiro de 1845) que constituem o início do estudo crítico da nova disciplina da qual Marx se ocupou: a economia política. Dos *Cadernos de Paris* fazem parte excertos de várias obras de economistas contemporâneos a ele (Jean Baptiste Say, Frédéric Skarbek, Adam Smith, David Ricardo, James Mill, John R. MacCulloch, Antoine L. C. Destutt de Tracy e Pierre de Boisguillebert, além de Engels). José Paulo Netto avalia os *Cadernos de Paris* como anotações que indicam não ser material para publicação, já os *Manuscritos* “contêm elaborações teóricas muito mais bem desenvolvidas, delineando o projeto de um livro nunca editado” (NETTO, 2020, p. 88-89).

influência jovem-hegeliana e uma perspectiva política democrática; 2. Os artigos de 1843 até o início de 1844 publicados nos *Anais Franco-Alemães* que exprimem uma transição para o materialismo dialético e o comunismo científico; 3. As obras de 1844 a 1846, nas quais se encontra, além dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Sagrada Família*, *As Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*. Nestas, o materialismo histórico-dialético já está plenamente vigente (MARKUS, 1974, p. 74).

Sob a perspectiva de Gyorgy Markus, os *Manuscritos* de 1844 marcam precisamente a reviravolta no itinerário intelectual do jovem Marx. É apenas a partir deles que Marx consegue criar uma visão do mundo, uma consideração da sociedade e uma teoria do conhecimento plenamente materialistas. É neles que seu materialismo filosófico se realiza como totalidade lógica ao descobrir o papel do trabalho na produção do humano e da história.

Os *Manuscritos* parisienses são o primeiro trabalho no qual o materialismo filosófico de Marx nos aparece sob a forma de uma concepção logicamente acabada, no sentido de que a ‘redução’ da vida ideológico-política à vida econômica é completada com a exposição materialista da economia e com a descoberta do papel histórico da produção material (MARKUS, 1974, p. 31)³³.

Essa demarcação, todavia, não é unânime e as razões para as dissensões podem ser múltiplas. A principal delas se dá em relação à presença de conceitos como o de *natureza humana*, *essência genérica* (*Gattungswesen*) e o conceito que lhe é inversamente correspondente, o de *alienação* (*Entausserung*) e de *estranhamento* (*Entfremdung*)³⁴.

³³ Gyorgy Markus justifica a sua perspectiva comparando os *Manuscritos* com os textos marxianos anteriores: “Observamos que o escrito *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* já revela Marx encaminhando-se pela estrada do materialismo e que em seu ensaio *A Questão Judaica* as tendências materialistas consolidam-se ainda mais. Todavia, nos escritos dos *Anais Franco-Alemães* parece ainda estar ausente a explicação materialista do desenvolvimento econômico, bem como a compreensão do papel da produção material: elementos sem os quais não podemos conceber o materialismo histórico” (MARKUS, 1974, p. 31). Essa também corresponde à compreensão de José Paulo Netto, de um “redirecionamento profundo” a partir de 1844 do seu pensamento rumo a concepções materialistas e seu deslocamento do campo da filosofia para o campo da economia política, mais precisamente, “da crítica da economia política, a que subjazem necessariamente fundamentos filosóficos” (NETTO, 2020, p. 77). Também para Mészáros (2016), não obstante o fato de Marx agregar nas obras posteriores complexidade e abrangência às suas análises, nos *Manuscritos de 1844* as questões fundamentais que o guiarão a respeito já estão postas. Sobre uma análise minuciosa acerca das obras marxianas anteriores a 1844 ver: ALBINATI, 2018, p. 21-39.

³⁴³⁴ Jesus Ranieri, na introdução à edição brasileira dos *Manuscritos de 1844* (edição da Boitempo), justifica desse modo a tradução dos termos *Entausserung* por *Alienação* e *Entfremdung* por *Estranhamento*: ambos os termos – extraídos do conceito de atividade hegeliana – são termos que, apesar de possuírem similitudes já que ambos expressam a condição negativa do trabalho sob a determinação da produção capitalista, ocupam lugares distintos no sistema de Marx. A alienação (*Entausserung*) cumpriria o papel de categoria mais ampla que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista e o estranhamento (*Entfremdung*) seria a oposição sentida pelo trabalhador em relação à realidade socioeconômica produzida pelo sistema. José Paulo Netto (2020, p. 552-553) também explica neste mesmo sentido a diferenciação: quando a ênfase do conteúdo se refere à “externalização” ou “objetivação” Marx utiliza o termo *Entausserung*, já quando a intenção é ressaltar o fato de que o indivíduo percebe a oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito, o termo utilizado é *Entfremdung*. Nossa leitura segue tal compreensão. Ambos os termos estão ligados ao conceito de exteriorização, de objetivação (*Vergegenständlichung*) do

Exemplo conhecido das controvérsias acerca destes conceitos é a querela trazida por Louis Althusser, na década de 60, em *Pour Marx*. Para Althusser, as obras de 1845 como as *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* não são comparáveis aos *Manuscritos de 1844*, ao contrário, consistem numa ruptura com o *humanismo essencialista* que seria mera reprodução feuerbachiana de um *sujeito* de uma *história sem processo*, e que faz desta obra, na sua avaliação, uma composição de “obstáculos epistemológicos” ao movimento dialético (ALTHUSSER, 1999, p. 25). Assim, haveria dois Marx, o dos *Manuscritos de 1844* (“o Marx mais distante de Marx é aquele” – 1965, p. 159) e o posterior a este³⁵. A ruptura teria se expressado no abandono destas noções “essencialistas” pelo Marx maduro, bem como pelo abandono do termo *alienação* (Visto que a alienação pressupõe algo de essencialmente humano a partir do qual se pode julgar que algo não lhe é compatível, pertencente, a si mesmo), quando este chega, finalmente, a uma noção contrária de um *processo sem sujeito* que compreende a utilização da dialética hegeliana para analisar cientificamente a estrutura lógica do modo de produção capitalista do qual a chamada “essência humana” seria apenas produto e reflexo. Segundo sua leitura da sexta das *Teses sobre Feuerbach* (1845), o humano seria, assim, um produto das estruturas sociais, e o movimento dialético seria o movimento dessas estruturas incidindo sobre o processo natural. O que fica evidenciado na seguinte passagem:

A diferença específica que distingue as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais é: 1. que os homens não vivem senão em formações sociais; 2. que essas formações sociais humanas têm uma história específica que, como tal, e diferentemente da história das sociedades animais *não é regida pelas leis biológicas e ecológicas da espécie, mas pelas leis sociais da produção e da reprodução das condições de produção dos meios de existência dessas formações sociais* (ALTHUSSER, 1999, p. 42 – grifo nosso).

Sem entrar numa discussão infundável entre as posições althusserianas e as posições antagônicas que surgiram especialmente na década de 70 (com Gyorgy Markus, István Mészáros, Ernest Mandel

corpo trabalhador, mas a alienação aparece como uma forma peculiar da objetivação. O próprio significado do termo exprime essa duplicidade de referir-se à objetivação, mas a uma forma específica de como essa objetivação ocorre: *Entausserung* = remeter para fora, passar de um estado a outro qualitativamente distinto, transferir. A alienação ocorre nesse processo de passar de um estado a outro, de transformar as energias, forças e habilidades em objeto, porém, pelas razões que Marx vai desvendar na própria história, no processo de expropriações, vai indicar como o corpo cindido, separado das condições para a objetivação automediada, vai precisar vender tais forças, energias, habilidades para, mediante o dinheiro, obter os meios para a sua reprodução, e uma vez que a atividade é vendida, e posta pelo comprador, a atividade de “remeter para fora” assim como o produto “qualitativamente diferente” que é produzido pertencem a este comprador, são, portanto, alienados, transferidos a outro. Sendo assim, o ato de exteriorização ocorre de forma estranha em todos os aspectos. É atividade do corpo, mas não se volta para a reprodução do corpo como *télos*, como finalidade, se volta como miséria, empobrecimento, fome (MARX, 2010, p. 82-83). *Entfremdung* é, pois, em nossa leitura, a situação real, sentida na experiência mesma do indivíduo, de espelhamento da alienação (*Entausserung*).

³⁵ A estratificação das obras segundo Althusser: obras da juventude (1840-1844) obras do corte epistemológico (1845), obras da maturação (1845-1857), obras da maturidade (1857- 1883) (ALTHUSSER, 1965, p. 18-27).

e Lucien Sève³⁶), e sem, todavia, ignorar essa incontornável polêmica que marca já mais de meio século na interpretação bifurcatória dos *Manuscritos* entre o relativismo historicista e o essencialismo a-histórico, este trabalho trilhará outro caminho interpretativo. Um caminho já bastante negligenciado por interpretações que – reproduzindo o diagnóstico de Joseph Fracchia (2005, p. 34) – sofrem de insuficiência materialista: o caminho do corpo.

Este não é um caminho propriamente novo. Desde a chamada “virada corporal”, inaugurada por estudiosas feministas e pós-coloniais no final dos anos 1970 e 1980, tem havido um esforço consistente entre estudiosos críticos nas humanidades e nas ciências sociais para examinar as dimensões corporais da vida humana (MAU, 2022, p. 1268). Soren Mau chama atenção para uma espécie de consenso acerca da irrelevância do marxismo nestes debates sobre o corpo, como evidencia a resposta de Michel Foucault numa entrevista em 1975: “O marxismo considerado como uma realidade histórica teve uma terrível tendência de obstruir a questão do corpo” (*Ibid*, p. 1269). Para Mau:

Esta afirmação pode ser um pouco unilateral, mas como uma afirmação sobre as tendências marxistas dominantes nos primeiros três quartos do século XX, certamente não é infundada. Na mesma entrevista, Foucault também mencionou que ‘há algumas coisas muito interessantes sobre o corpo nos escritos de Marx’; uma sugestão a que raramente foi dada a atenção que merece. Provavelmente Foucault tinha a análise de Marx sobre a disciplina de fábrica em mente, mas ele estava mais certo do que imaginava. Embora frequentemente esquecido, o corpo ocupa um lugar absolutamente central nos escritos de Marx (MAU, 2022, p. 1269 – Tradução nossa).

Nas últimas décadas, o corpo tem sido resgatado desse longo esquecimento por alguns estudiosos marxistas. Joseph Fracchia é uma das referências dessa “virada corporal” no que diz respeito aos estudos sobre Marx. Para ele, não se pode fugir do fato de haver em Marx uma elaboração teórica sobre a “natureza humana” por mais difícil que seja evitar o relativismo e o essencialismo na tentativa de compreendê-la. Mas, “a escolha de travar as batalhas teóricas no terreno conceitual entre esses dois pólos aumenta o risco de ficar preso entre eles, em vez de esculpir uma posição além deles”

³⁶ MANDEL, em *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx* (1968); MÉSZÁROS, em *Teoria da Alienação em Marx* (2016); SÈVE, em *Alienation et Emancipation* (2012). Este último, inclusive, refutou o abandono do termo “alienação” nas obras de maturidade de Marx traçando um inventário das passagens onde ela aparece e de seu conteúdo, para mostrar a presença e a força que o termo continua tendo no itinerário marxiano. Mais recentemente, essa discussão foi levada a cabo, entre outros, por Bellamy Foster (2005), também Paul Burkett, *Marx and the Dialectic of Organic/Inorganic Relations, Organisation & Environment* (2001); Mehmet Tabak em *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy* (2013); Chris Byron em *Essence and Alienation: Marx's Theory of Human Nature* (2015), este último faz um exame cronológico das citações de Marx sobre a “natureza humana” para refutar o althusserianismo e a ideia de uma ruptura epistemológica que negaria a concepção de 1844, mostrando como Marx fez uso de uma teoria da natureza humana mesmo depois da sexta Tese.

(FRACCHIA, 2005, p. 36 – tradução nossa). Essa tarefa de “esculpir uma posição” que vá além do antagonismo clássico, que é o que pretendemos neste trabalho, traz consigo muitos desafios e armadilhas que o próprio Fracchia expõe:

Aqueles que, seguindo Althusser, nega que a concepção histórico-materialista de Marx é baseada em uma visão da natureza humana tem bastante facilidade: eles precisam apenas ler – tudo muito literalmente – a sexta das teses de Marx sobre Feuerbach que afirma que a essência humana ‘não é abstração inerente a cada indivíduo ... [mas] o conjunto das relações sociais’. Tomando esta declaração como uma negação categórica de qualquer característica humana trans-histórica, constante, eles não precisam perder tempo pensando sobre como os humanos fazem sua própria história, mas podem se concentrar exclusivamente nas estruturas que os impedem de fazer o que bem entenderem. Aqueles que defendem uma noção da natureza humana, ou de algum tipo de constante humana, no entanto, tem um momento bem mais difícil – a menos, é claro, eles se contentem com uma leitura reducionista da definição de Marx do primeiro ato histórico como a satisfação de necessidades que dá origem a novas necessidades e os meios para satisfazê-los, e assim por diante. O resultado de tal abordagem é uma visão do *Homo economicus* da natureza humana como um feixe orgânico de necessidades materiais definíveis, cuja história é, portanto, uma dialética de necessidades e tecnologia. (...) Aqueles que procuram uma sustentável, porque suficientemente matizada, definição histórico-materialista da natureza humana, no entanto, tem um caminho mais longo a trilhar e muito mais obstáculos a enfrentar. Pois não devem apenas mostrar que a concepção materialista da história baseia-se em uma visão da natureza humana, mas eles devem também definir os atributos dessa natureza. Ao fazer isso, eles devem negociar uma variedade de dilemas, não menos dos quais são os seguintes: eles devem determinar a relação entre o natural/biológico e o social; eles devem falar de universais, mas evitar universalizar uma noção particularista e ainda ser capaz de explicar como uma espécie pode produzir uma variedade aparentemente infinita de formas culturais; eles devem ser capazes de dar conta da mudança histórica sem cair em um *Whiggishness* trans-histórico e discernir as direções de mudanças históricas sem cair em teleologias; e, se eles conseguirem evitar todas essas armadilhas, eles ainda devem determinar o valor metodológico da natureza humana na teoria e na análise histórico-materialistas (FRACCHIA, 2005, p. 33-34 – Tradução nossa)

A posição que Fracchia esculpe, tendo em vista estes desafios, passa, primeiramente, pela substituição da ideia de “natureza humana”, já tão carregada de embates filosóficos transformando-se numa armadilha categorial, pela proposta de sua renomeação a partir de uma *taxonomia histórico-materialista da organização corporal humana*. Para ele, tal renomeação pode nos ajudar a repensar o conteúdo dessa “natureza humana” pela via corporal que, conforme defende, é a via seguida pelo próprio Marx (*Ibid.*, p. 43). Em que consiste essa *taxonomia histórico-materialista da organização corporal humana*? Resumidamente, Fracchia busca identificar uma elaboração histórico-materialista de constantes corporais humanas nos escritos do jovem Marx, precisamente a partir de 1845. Seu

ponto de partida é *A Ideologia Alemã*, onde ele chama atenção para uma passagem “quase universalmente negligenciada” onde Marx afirma:

Os homens podem ser distinguidos dos animais pela consciência, pela religião ou qualquer outra coisa que você gosta. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais assim que começam a produzir seus meios de subsistência, um passo que é condicionado pela sua organização corporal (*körperliche organization*) (MARX; ENGELS, 2007, p. 10)

Outro elemento da argumentação de Fracchia é a análise do termo *Anlage* – que nos *Manuscritos* de 1844 aparece no plural *Anlagen* – (tendência natural, inclinação, possibilidades inerentes, instrumentos etc.) que aparece irregularmente nas obras de Marx, sempre no contexto de definição dos atributos gerais do ser humano. Para Fracchia, o termo tem uma aplicação biológica específica, significando a “tendência natural” ou disposições naturais que predis põem um organismo a agir de determinadas maneiras. Dada esta definição, *Anlagen* pode servir como a categoria genérica para as “predisposições” inerentes na organização corpórea humana e, portanto, como o princípio ordenador de uma taxonomia histórico-materialista do *Homo sapiens* (FRACCHIA, 2005, p. 46).

A partir desses dados, Fracchia promove duas subdivisões em sua *taxonomia histórico-materialista* dentro do conjunto de atributos que permitem ao humanos fazerem suas próprias histórias: *instrumentos corporais*³⁷ e *sistema de necessidades corporais*.

Além da mão humana, cujo polegar opositor, dedos flexíveis e o aperto preênsil eram tão apreciados por Marx e Engels, o mais óbvio desses instrumentos corporais são o trato supra-laríngeo humano excepcionalmente flexível, que é o pré-requisito para todas as línguas humanas e, portanto, culturas humanas; o humano ‘sistemas perceptivos’ e, claro, o cérebro humano único (FRACCHIA, 2005, p. 47).

³⁷ Embora Marx não tenha usado o termo preciso *körperliche Instrumente*, nos *Manuscritos de 1844* ele aparece no livro I de *O Capital*, 2017, p. 448. No caso de Fracchia ele empresta o termo de John McMurtry (1978, p. 34) que o utiliza para se referir às passagens de Marx sobre os instrumentos do corpo. Em sua obra *The Structure Of Marx's World-View*, McMurtry busca demonstrar que a categoria “natureza humana” constitui o fundamento da visão de mundo de Marx, não apenas a partir das obras de juventude, mas também nas de maturidade. Para ele, o próprio conceito de “forças produtivas” implica um fator de “natureza humana”, já que envolve necessariamente competências da força de trabalho desenvolvidas e são, por definição, capazes de produzir valores de uso materiais. As competências da força de trabalho e os próprios valores de uso materiais devem pressupor, respectivamente, capacidades e necessidades definidas do próprio humano a partir das quais são desenvolvidas e para as quais são úteis (*Ibid.*, p. 23). As passagens que indicam que Marx aceitou a validade de um conceito da natureza humana citadas por McMurtry são apontadas por ele em diferentes obras, por exemplo no livro I de *O Capital* quando Marx polemiza com o utilitarismo de Bentham: “Para saber o que é útil para um cão, é preciso estudar a natureza canina (...). Aplicando isso ao homem, aquele que criticaria todos os atos humanos, movimentos, relações etc. pelo princípio da utilidade, deve primeiro lidar com a natureza humana em geral e depois com a natureza modificada em cada época histórica” (MARX, 1965, p. 609 *apud* MCMURTRY, 1978, p. 23). Sobre a caracterização do que seria essa natureza humana enquanto conceito estrutural da visão de mundo de Marx, ele afirma a capacidade distintiva da “consciência projetiva” da espécie junto à necessidade cognata do humano de realizar tal consciência na produção livre por meio de seus órgãos enquanto “instrumentos corporais” (*Ibid.*, p. 37).

Esses instrumentos corporais exclusivamente humanos são mobilizados culturalmente de inúmeras maneiras, dando origem ao que Marx chamou de destrezas corporais (que em obras posteriores Marx chamará de “forças produtivas” e que, como Fracchia faz questão de frisar, mudam de acordo com a forma sociocultural, embora nem sempre de maneira progressiva – como evidenciado pelas descrições feitas por Marx em *O Capital* da atrofia de tantas destrezas corporais em decorrência do processo de trabalho capitalista). Esta flexibilidade de instrumentos corporais permitem aos humanos desenvolver um conjunto abrangente de destrezas que, por sua vez, dão à produção humana um caráter ‘universal’ – isto é, adaptável e diverso – que Marx contrastou à produção unidimensional e instintiva de outras espécies. Tais instrumentos possibilitam aos humanos produzir os meios necessários para permitir-lhes sair de um nicho ecológico estreito e se adaptar aos mais variados nichos criando e refinando instrumentos e ferramentas que nos permitem uma crescente adaptação às leis naturais e a transformação contínua de nosso ambiente, desenvolvendo as capacidades incorporadas em outras espécies como mover-se pelo ar, sobre e sob a água, cavar passagens subterrâneas, construção de barragens, e assim por diante (*Ibid.*, p. 49). Ainda que tal potencial de universalidade tenha seu *modo, grau, direção e limites* de realização em cada época histórica, dentro de uma dada formação socioeconômica (MARKUS, 2015, p. 44).

O termo *Anlagen*, porém, não se restringe à extraordinária flexibilidade possibilitada pela organização corporal, mas também a fatores limitantes (necessidades, desejos, restrições corporais), uma vez que estes também “predispõem” os humanos a encontrar comida, abrigo, satisfazer desejos, tomar cuidado para não ultrapassar os limites corporais que resultariam em morte, e assim por diante³⁸. Segundo ele, as restrições corporais que Marx mais estava preocupado são os sistemas de necessidades corporais – ingestão calórica, habitação, tempo de sono e descanso etc. – cuja satisfação é a absoluta pré-condição da existência humana e que fornecem o “ímpeto e o *telos* de produção” (do

³⁸ Se a perspectiva histórico-materialista parte do corpo pensante, tais limites corporais da nossa espécie também fornecem alimento para o pensamento (metáforas, imagens, formas simbólicas, artefatos semióticos etc.). Fracchia exemplifica a partir de como nossas restrições terrestres fornecem “material” para a nossa imaginação, para significados culturalmente variados ligados ao céu e ao mar; como nossa morte fornece “material” à variedade cultural de significados ligados à mortalidade e imortalidade (Sobre isso, vale conferir a obra do antropólogo Ernest Becker *A Negação da Morte*). Fracchia considera ainda os usos culturais de interrupções temporárias de nosso equilíbrio corporal: “Leroi-Gourhan dá exemplos de ruptura da sensibilidade visceral, como jejum, abstinência sexual e períodos prolongados sem dormir. Podemos acrescentar vários exemplos de rituais que aproveitam da perturbação da sensibilidade. Do sublime estético-religioso de dançarinos em transe em Bali ou os dervixes rodopiantes do Islã à banal, mas agradável, experiência de andar de montanha-russa, sem falar no uso de substâncias que alteram a química da mente, seja para *insights*, emoções ou ambos – todas essas e muitas outras práticas culturais exploram conscientemente a distorção da sensibilidade para uma breve caminhada no lado desequilibrado. Mas isso é justamente a anormalidade, a transitoriedade, que é a sedução; e o retorno à normalidade é literalmente a salvação. Nós simplesmente não poderíamos viver com a ruptura permanente de nossa sensibilidade – ou, se nossos corpos fossem constituídos de modo que isso fosse possível, seríamos seres diferentes com formas culturais diferentes” (FRACCHIA, 2005, p. 53).

ponto de vista do corpo).

Esse argumento de modo algum retira o reconhecimento da mediação social. Mas, de outro lado, o fato de que as necessidades são sempre satisfeitas de maneiras socioculturalmente específicas não anula o caráter biológico dessas necessidades. Entretanto, o não reconhecimento pós-moderno da existência de tal coisa como o corpo ‘natural’ e a defesa apenas do modo culturalmente específico de satisfazer as necessidades biológicas acaba por romper a relação entre o corpo e a cultura. Estamos em acordo com Fracchia (2005, p. 50), ao afirmar que tais estudos recuam a uma noção neo-idealista de ser humano, definido agora ‘culturalmente’ em vez de “filosoficamente”.

Assim, Fracchia defende um lócus de maior importância para o corpo no pensamento marxiano. A organização corporal humana não é, em sua análise, mero requisito simples, mas consiste no primeiro fato do materialismo histórico para o qual as formas culturais são certamente relativas, mas estão inextricavelmente ligadas à organização corpórea humana.

Nos apoiaremos nessa tese de Fracchia, porém, efetuares em relação a ela um recuo demonstrativo que parte não de *A Ideologia Alemã*, mas, da análise e da identificação desse “primeiro fato do materialismo histórico” especificamente nos *Manuscritos de 1844* onde Marx, como dissera Gyorgy Markus, inaugurou os fundamentos de sua concepção histórico-materialista.

Este caminho implica, por sua vez, uma demarcação distinta que aqui ousaremos: tendo nos *Manuscritos* de 1844 o ponto de reviravolta no itinerário intelectual do jovem Marx e de elaboração do materialismo histórico, podemos traçar uma linha que se inicia neles (e de nenhum modo é contradita pela *Tese VI* e é de modo explícito reafirmado em *A Ideologia Alemã*) indo até a concepção de metabolismo, na década de 1850, cujo uso aparece de forma frequente e diversa nos *Grundrisse* (utilizando-o para falar da interação dos organismos naturais em seus ciclos, da interação necessária e vital entre o corpo humano e a natureza e do funcionamento da forma social do capital *sobre e a partir* de ambos), chegando à análise sistematizada em sua obra magna *O Capital* onde categorias de base corporal como *forças produtivas*, *valor de uso* e *trabalho concreto* são cruciais para sua decifração da lógica da exploração capitalista.

2. A organização corporal humana como essência genérica humana?

O dilema sobre a noção de “essência genérica/natureza humana”, reflete uma tarefa imposta à própria esfera do conhecimento, de que pensar as coisas envolve dar conta do que elas podem ter de universal e de necessário – “o que as faz perseverar em seu ser genérico numa variedade de circunstâncias” (SÈVE, 2008, p. 68 *apud* ALVES, 2021, p. 16). A identificação dessa genericidade na tradição filosófica ocidental é marcada pelo desvio da materialidade, do corpo, distinguindo o humano a partir de uma noção geralmente metafísica, como no caso clássico de Platão, concebida como pensamento, idealidade “que é imputada a dizer o que ela é” (*Ibid.*, p. 16). A rejeição, por parte dos pós-modernos à explicação metafísica conduziu, por outro lado, à renúncia de toda e qualquer generalização, compreendendo a noção de “natureza humana” como algo que pode ser alterado em diferentes períodos históricos, ou seja, como algo produzido e constituído apenas externamente, transformando-a em “qualquer coisa que os humanos estão fazendo no momento”. Do lado das ciências da natureza, por sua vez, por serem constantemente confrontadas às irrecusáveis regularidades deterministas da experiência, o antiessencialismo foi substituído por um reducionismo inverso, ao estabelecer uma “materialidade das propriedades recorrentes das coisas a partir de seus constitutivos internos” (*Ibid.*, p. 17). A hipótese que buscaremos investigar nesta parte do trabalho é a da presença e da caracterização de uma “essência genérica humana” por parte de Marx nestes *Manuscritos* de 1844, ancorada na organização corporal dos seres humanos, e que essa essência corpórea é fundada e é fundante de sua perspectiva histórico-materialista. Neste sentido, podemos esquematizar o caminho interpretativo que trilharemos da seguinte forma:

1º) Pretendemos argumentar que a “essência genérica” elaborada por Marx a partir de uma concepção histórico-materialista nos *Manuscritos* de 1844 é apreensível pelas relações dialéticas entre o interno e o externo dadas como possibilidade pelo corpo em seu processo de *objetivação* (*Vergegenständlichung*), de composição de um mundo humano por meio dos instrumentos corporais e da extensão destes instrumentos em ferramentas, elaborando a natureza em artefatos, que, por sua vez nos reelaboram. Essa “essência” não é, portanto, sem processo, sem história. Ela é a própria história mediando-se biologicamente e a própria biologia mediando-se historicamente.

2º) Buscaremos identificar nas disposições presentes essencialmente nessa organização corporal humana como elas se ligam aos modos peculiares de objetivação. Uma destas constantes trans-históricas identificável nesta obra é a necessidade do prolongamento desse corpo sobre a terra, chamada por Marx de “corpo inorgânico” como meio para a sua automeiação. Nas seções que

compõem o Caderno I destes *Manuscritos*, é precisamente o fato histórico da separação corpo-terra que será considerado como o fato determinante para o capital devir. No Caderno II, tendo identificado a separação de uma ampla parte da população das possibilidades de sua autoreprodução, Marx passa a analisar como o capital, ao reduzir os corpos humanos à meros órgãos da grande indústria, torna-se “liberto”. Neste processo, o que passa a ser objetivado é o “domínio do dinheiro”, que é o eixo da análise do Caderno III.

3º) Argumentaremos que o conceito-processo de *alienação* – que recebe nesta obra, segundo Ernest Mandel (1968, p. 31), pela primeira vez “um conteúdo socioeconômico aprofundado” – requer e decorre da cisão entre o corpo e suas possibilidades para a automeiação. A primeira aparição do termo no Caderno I dos *Manuscritos* ocorre junto à análise da Renda da Terra, da compreensão do que na maturidade ele chamará de processo de acumulação primitiva. Entretanto, é importante citar, que as primeiras publicações dos *Manuscritos* não continham integralmente o Caderno I impossibilitando a visualização dessa relação e levando a interpretações restritamente filosóficas do conceito, esvaziadas do conteúdo natural-histórico-econômico que ele possui³⁹.

Para a demonstração destes pontos efetuaremos uma análise dos três cadernos que compõem os *Manuscritos* de 1844. Nossa trilha por todo o livro se faz necessária para evitarmos vícios de leitura de citações separadas ou de um pequeno conjunto de citações e também porque o conjunto dos cadernos permite verificar e fortalecer a compreensão que aqui queremos demonstrar.

³⁹ Marcello Musto, no artigo *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx: Dificuldades para Publicação e Interpretações Críticas*, faz um apanhado das várias versões que foram publicadas desde a primeira publicação em 1927 em língua russa, sob a responsabilidade de Ryazanov. Nessa primeira versão constava apenas o “terceiro” manuscrito, ou Caderno III, com o título *Trabalhos preparatórios para a “Sagrada Família”*. Em 1932 houve a publicação em língua alemã de duas edições diferentes dos *Manuscritos*: Uma versão (dos estudiosos socialdemocratas Siegfried Landshut e J. P. Mayer) os inseriu em uma coletânea das obras juvenis de Marx sob o título *O materialismo Histórico. Os Escritos Juvenis*. Nessa coletânea o primeiro manuscrito ou Caderno I continuou excluído e o “segundo” e o “terceiro” foram publicados em total desordem. Já a segunda versão de 1932, que apareceu no terceiro volume da MEGA, foi segundo Musto, a primeira edição integral, de tradução acurada desse texto e a primeira vez em que as seções aparecem na disposição exata, e ao qual foi dado o título que se tornou célebre posteriormente: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. No entanto, a reedição alemã organizada pelo estudioso e teólogo evangélico Erich Thier, em 1950 excluiu novamente o “primeiro” manuscrito. Paralelamente aos limites dessas novas edições alemãs – “que representaram, todas, um retrocesso em relação àquela da MEGA” –, Musto ressalta a grande “perseguição” sofrida pelos *Manuscritos* de 1844 na União Soviética. Em 1954, o Instituto para o Marxismo-Leninismo (IML) de Moscou, diante da preparação da nova edição russa das obras de Marx e Engels (*Marx- Engels Soçinenija*), decidiu não os incluir em seus volumes. Após a MEGA de 1932, a primeira edição das obras de Marx publicada no “campo socialista” a inseri-los nos seus volumes numerados foi a *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) cuja publicação começou em 1975, e os manuscritos parisienses juntamente com todos os cadernos de resumos de 1844 foram publicados na íntegra e impressos no volume I/2, em 1982 (MUSTO, 2019, p. 399-418).

3. Caderno I – Corpo, Terra, Alienação e Capital

Nas primeiras seções deste primeiro caderno predominam excertos de autores da economia política por meio dos quais Marx tece alguns pequenos comentários. O que muda na penúltima seção intitulada “Renda da Terra”. Nesta, Marx toma para si a palavra para travar a crítica à economia clássica apoiado na premissa da autoprodução para a qual se faz vital a relação com a terra e com as ferramentas ao mesmo tempo que desnaturaliza a relação da propriedade privada, historicizando o seu advento a partir da expropriação de terras e a consequente universalização do trabalho assalariado. Essa primeira “tomada da palavra” por Marx, sua primeira entrada analítica, se estende e se amplia na última seção deste primeiro caderno intitulada “Trabalho estranhado e Propriedade privada” onde Marx elabora a concepção de alienação.

A) Salário

Em comparação retrospectiva com *O Capital* podemos até arriscar afirmar que aqui Marx inicia também pela mercadoria a sua análise, porém pela mercadoria específica que é a atividade do corpo, o trabalhador tornado mercadoria: O que está contido e o que determina o preço dessa mercadoria e porque a economia política ao explicá-lo naturaliza essa condição?

A análise do salário tem por base, principalmente, os excertos de Marx sobre a obra *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de Adam Smith que afirma o salário baseado na lei da oferta e demanda. A partir da concorrência entre os trabalhadores o salário tende a cair para o nível mais baixo de subsistência. Mas, Marx já acrescenta que ao contrário do proprietário fundiário e do capitalista que pode aumentar seu ordenado em decorrência da posse da terra e do trabalho, os trabalhadores aparecem nessa condição de concorrência exatamente por estarem separados dessa posse: “para o trabalhador a separação de capital, propriedade da terra e trabalho é uma separação necessária, essencial e perniciosa” (MARX, 2010, p. 23). “Necessária” e “essencial” porque é a condição para ele aparecer nesta concorrência, isto é, como trabalhador na condição de mercadoria e “perniciosa” porque passa a ser “uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele” (Ibidem, p. 24). Assim: “O salário é determinado mediante o encontro hostil entre capitalista e trabalhador” (Idem). Nesse encontro hostil, o trabalhador é visto pelo capital como “animal” e como “mercadoria”. Um animal de carga, de tração, utilizado para o trabalho e que o dono pesa em seu bolso os gastos suficientes para mantê-lo trabalhando. Uma mercadoria cujo valor pago pelo seu uso, na forma de salário, é “a taxa mais baixa e unicamente necessária” para a “subsistência do trabalhador durante o trabalho e ainda para que ele possa sustentar uma família para que a raça dos trabalhadores

não se extinga”, uma taxa que é, como qualquer outra mercadoria, regulada pela demanda por ela⁴⁰.

Sendo assim, se a vida do trabalhador, sua existência tornada mercadoria, necessita que seu salário esteja minimamente compatível com o preço dos gêneros alimentícios, a sociedade mais favorável à condição para o trabalhador é uma sociedade na qual a riqueza esteja em crescimento, onde há maior concorrência entre os capitalistas há maior oferta de trabalho, conforme apregoa Adam Smith. No entanto, uma vez que esse crescimento progressivo de capital só pode se dar pelo aumento constante da retirada dos produtos do trabalho das mãos do trabalhador, que seu próprio trabalho se lhe defronte como propriedade alheia e cada vez mais “os meios de sua existência se concentrem nas mãos do capitalista”, que, por sua vez, estimulará o aumento da divisão do trabalho, a produção e investimento em maquinário, o aumento da concorrência dos trabalhadores, a consequência é a diminuição de seu preço. Nesta lei da concorrência “a sorte” pernicioso de encontrar o capitalista que se interesse por ele, vem carregada de *sobretaxa*, que tem como consequência direta para o trabalhador o “encurtamento de sua duração de vida”. E sem essa “sorte”, o que resta é “morte e mendicância”. Portanto, sobre a leitura de Adam Smith, a riqueza de uma nação não se reflete na riqueza da maior parte de seus membros, mas se faz da mortificação dela, se faz da redução do corpo dos trabalhadores “a apenas um de seus órgãos: o intestino (a barriga)” (Ibidem, p. 24-26).

E mesmo para suprir essas restritas necessidades corporais, mesmo para garantir sua existência animal, o trabalhador está submetido a uma guerra constante do capital contra o seu corpo, utilizando como arma nessa “guerra de conquista” o maquinário, a indústria, conforme o jovem Marx expõe numa citação direta de Eugène Buret: ‘ela esgotou a vida dos homens que compunham o seu exército com tanta indiferença como os grandes conquistadores. O seu objetivo era a posse da riqueza e não a felicidade dos homens’” (Ibidem, p. 37). É possível perceber nestas passagens a influência das teses de Buret e Schulz que prosseguirão como uma espécie de base para o Marx maduro seja na forma de caracterizar a maquinaria da grande indústria como um artefato que poderia possibilitar o autocultivo do mundo humano – para o qual as necessidades mais vitais, orgânicas, animais devem estar satisfeitas – já que permitiria pelos “progressos no organismo do trabalho”, elevar a produtividade, reduzir o dispêndio de tempo e força humana para a satisfação de necessidades materiais à metade e

⁴⁰ Importante lembrar que Marx não baseia aqui o salário no valor e sim no preço. Segundo Marcello Musto, os excertos dos *Cadernos de Paris* revelam os resumos de *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* de Ricardo, nos quais surgem suas primeiras observações. Elas se concentram nos conceitos de valor e preço, concebidos ainda como perfeitamente idênticos. A igualdade entre valor e preço das mercadorias parte do conceito inicial de Marx, que conferia realidade só para o valor de troca produzido pela concorrência, deixando o preço natural na esfera da abstração (MUSTO, 2019, p. 414). Nos *Grundrisse* (1857-1858) Marx formula uma correta teoria do salário que vai ser inteiramente elaborada em 1865 (NETTO, 2020, p. 554).

ampliar “sem prejuízo algum ao prazer sensível” o espaço para “o criar e o fruir”. O problema que Schulz já denuncia em sua tese sobre a produção e a teoria do empobrecimento é que, ao contrário disso, essa ampliação dos corpos em ferramentas se transforma em sobretrabalho e numa piora das condições de existência do trabalhador. Nas palavras de Schulz: “a partilha dos despojos que conquistamos ao velho Cronos”, foi desigualmente ampliada:

Calculou-se que na França, do ponto de vista atual da produção, um tempo de trabalho médio de cinco horas diárias para cada ser humano apto ao trabalho seria suficiente para a satisfação de todos os interesses materiais da sociedade...Não obstante a economia de tempo por intermédio do aperfeiçoamento da maquinaria, para uma numerosa população a duração do trabalho escravo nas fábricas apenas aumentou (SHULZ *apud* MARX, 2010, p. 32)⁴¹.

Sobre o humano ser compreendido como mercadoria pelo modo de produção moderno Marx escreve uma observação arguta: se as leis que regeriam a troca de mercadorias, sob os princípios da economia política é o livre câmbio, o “mercado livre”, o trabalho não é mercadoria porque “não é o *livre resultado de um mercado livre*” (MARX, 2010, p. 37 – grifo do autor). Não é livre, porque estando submetidos às necessidades de nutrir seus corpos para subsistirem, após serem separados das condições para a autoreprodução, não há escolhas senão vender-se. Conforme segue a citação direta de Buret reescrita por Marx: “Nem por dedicação, nem por dever, os soldados desse exército suportam os esforços que lhe são exigidos: só para fugir da dura necessidade da fome. (...) veem-se alguns que, com 16 horas de trabalho por dia, sob esforço contínuo, mal compram o direito de não morrer” (BURET *apud* MARX, 2010, p. 38).

Esta primeira seção já expressa o que Ernest Mandel chama de “tendências contrapostas” no Marx dos *Manuscritos*, isto é, a complexa mistura entre “tendências ainda especulativas” e “tendências antecipadoras”. Não obstante Marx baseie o salário apenas no preço, ele já expõe que a

⁴¹ Acerca da influência de Wilhelm Schulz, no conjunto de outras influências incluindo a da leitura do *Esboço pra a Crítica da Economia Política* de Engels, sobre as descobertas do jovem Marx, Auguste Cornu escreve o seguinte: “Marx tomou de Engels a sua concepção do caráter contraditório desse sistema, que deveria provocar a sua supressão, os artigos de Hess reforçaram a sua concepção de trabalho como elemento essencial da vida humana e do caráter econômico e social da alienação; tomou, enfim de Schulz a ideia de que o desenvolvimento da produção e da divisão do trabalho determina a sucessão de formas de sociedade e de Estado, assim como as lutas de classes”. E acrescenta referindo-se aos *Manuscritos*: “Seria completamente falso crer que Marx elaborou a sua teoria mediante uma espécie de compilação das ideias tomadas destes trabalhos. O elemento fundamental da sua teoria era a sua nova concepção do homem que ele determinaria em sua crítica de Hegel, de Feuerbach e dos economistas. Graças a ela, renovaria as ideias de Engels, Hess e Schulz, para fundi-las em um todo orgânico” (CORNU, 1976, p. 141 *apud* NETTO, 2020, p. 554). Um outro elemento da análise de Schulz que chama a atenção do jovem Marx e que será analisado no livro I d’*O Capital*, é sobre a alteração das relações sociais mediante o emprego de corpos mais baratos (mulheres e crianças) pelo avanço dos recursos mecânicos da indústria, como veremos na Parte III.

determinação pela reprodução do trabalhador é dada pelo capitalista e o que incide sobre o preço do salário é: tempo de trabalho, valor da cesta de bens (“preço das necessidades vitais”), aptidões específicas que demandam maior tempo de preparação. Por essa análise ainda incipiente do salário, Marx já compreende que não há emancipação para o trabalhador dentro do modo de produção regido pela propriedade privada.

B) Ganho do Capital / Lucro

Aqui Marx parte da definição de capital como “propriedade privada do trabalho alheio” (Ibidem, p. 39) como o “poder de governo sobre o trabalho e seus produtos”, poder que não é dado pelas qualidades pessoais e humanas do capitalista, mas na medida em que ele é proprietário do capital, esse poder é o poder de comprar trabalho. Já se apresenta, pois, a percepção do jovem Marx de um poder impessoal sobre o trabalho, inclusive sobre os próprios capitalistas a partir da leitura de Adam Smith: “Ele (o capitalista) não teria nenhum interesse em empregar o trabalhador se não esperasse da venda do serviço deste último, mais do que é necessário para reembolsar os fundos por ele adiantados para salários” (SMITH *apud* MARX, 2010, p. 41). (Ou seja, o lucro é o excedente do trabalho não pago como salário). E na citação seguinte Adam Smith chama de *surplus*, o excedente do que foi investido e do que é usado para as perdas ocasionais, como o demarcador do ganho do capital. Sobre isso Marx reescreve a passagem seguinte de Smith:

A taxa mais elevada a que podem subir os ganhos habituais é aquela que, na maioria das mercadorias, extrai a totalidade da renda da terra e reduz o salário da mercadoria produzida a um *preço mais baixo*, à mera subsistência do trabalhador durante o trabalho. O trabalhador tem sempre de ser alimentado de uma ou de outra maneira enquanto estiver empregado num trabalho diário (SMITH *apud* MARX, 2010, p. 43).

Para José Paulo Netto, nesta seção, Marx dá um avanço se comparado a Smith: “ele dá um passo de extrema importância ao desvelar a tendência do capital a submeter o universo dos produtores diretos e dos apropriadores do excedente com um poder objetivo e à primeira vista incontrolável pelos homens” (NETTO, 2020, p. 103). Citando diretamente Smith, Constantine Pecqueur, Schulz e Eugène Buret, sobre a acumulação de capitais e a concorrência entre capitalistas, Marx tece comentários sobre o desembocar natural e necessário dos monopólios na relação de concorrência livre. Ou seja, Marx assume a existência de leis gerais do capital, assume o capital como uma “grande riqueza coisal” que, sob uma legislação que mantém a propriedade do solo, vai expropriando o excedente de uma população crescente que “amontoa-se nas oficinas a esmo onde a legislação admite a contínua divisão do solo, como na França, onde pelo endividamento os pequenos proprietários são atirados à classe dos indigentes ou à indústria”, e a “grande posse da terra volta a engolir a pequena,

tal como a grande indústria aniquila a pequena” (SHULZ *apud* MARX, 2010, p. 53). A lei garante aos proprietários o direito de “fazer o que quiserem da matéria do trabalho”. E, sendo este a fonte de toda riqueza, é por meio dele que o capitalista fecunda sua própria riqueza. “o trabalho é o homem” (...) “O elemento matéria, que é impotente para a acumulação da riqueza sem o outro elemento trabalho, recebe a virtude mágica de ser fecundo para eles (os capitalistas) como se eles aí tivessem colocado, por eles mesmos, esse elemento indispensável” (PECQUEUR *apud* MARX, 2010, p. 54).

C) Renda da terra

Tendo, assim, já identificado por meio dos economistas políticos o poder objetivo e impessoal desse modo de produção a partir das categorias “salário” e “lucro”, nesta seção sobre a renda da terra Marx avança na compreensão do processo histórico do qual deveio esse modo de produção nessa configuração impessoal e objetiva. Por que a terra, que não é trabalho materializado, da mesma forma que a atividade de trabalho do corpo humano, torna-se mercadoria no modo de produção capitalista? E por que e como a mercantilização da terra – a terra vendida “ao desbarato” – forneceu a base para a transformação das disposições e destrezas do corpo em mercadoria? É por meio dessa análise sobre a terra que poderemos lançar luz à elaboração conceitual do jovem Marx acerca da alienação presente na próxima seção deste mesmo caderno.

A renda da terra nada mais é do que a remuneração pelo direito de uso da terra imposto ao capitalista. Neste sentido, entende-se a ocorrência da renda sob duas possibilidades: a primeira, refere-se à forma clássica (trabalhadores, capitalistas e proprietários) em que o proprietário cede o terreno ao arrendatário capitalista para explorar trabalhadores, recebendo uma renda pela utilização da terra, e a segunda, quando os proprietários de terra se constituem produtores capitalistas comandando o capital no campo na busca de extração de trabalho excedente. Os capitalistas se tornam, pois, proprietários fundiários e uma parte da grande propriedade fundiária se torna, ao mesmo tempo, industrial. A última consequência disso é que se dissolve a diferença entre proprietário de terra e capitalista “de modo que, no todo, só se apresentam, portanto, duas classes de população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas” (*Ibid.*, p. 74). Analisando essa passagem Marx conclui que historicamente esse processo marca a “ruína final da velha aristocracia e o aperfeiçoamento final da aristocracia do dinheiro” (*Ibid.*, p. 74). Sobre essa conclusão que exprime o início da “tomada de palavra” por Marx, ele tece duas extensas e importantíssimas considerações:

1) “Não compartilhamos as lágrimas sentimentais que o romantismo verte a este respeito” (Idem, 74). Por que Marx não compartilha da nostalgia romântica sobre o fim da aristocracia feudal

pela “aristocracia do dinheiro”, pelo poder impessoal do capital? Para Marx, as lágrimas do romantismo se esquecem que no feudalismo a terra já era vendida ao desbarato e, portanto, já era estranha do homem. Ou seja, não foi o capitalismo⁴² que estabeleceu a terra como propriedade privada, que submeteu a terra à venda ao desbarato, antes, “a propriedade fundiária feudal é, na sua essência, a terra vendida ao desbarato, a terra estranhada (*entfremdete*) do homem e, por isso, a terra fazendo frente a ele na figura de alguns poucos grandes senhores” (MARX, 2010, p. 74). Ou seja, a dominação da propriedade privada começa com a posse fundiária. Ela é a sua base⁴³. Sendo assim, o que difere a posse fundiária da propriedade da terra pelo capital? O que distingue esse estranhamento?

Para Saito (2021, p. 32) é precisamente esse o conteúdo do que será elaborada por Marx como *alienação* que a interpretação restritamente filosófica não dá conta de explicar adequadamente, uma vez que qualquer análise crítica requer uma investigação sobre como o trabalho no capitalismo se diferencia de sua forma feudal. A problemática do estranhamento – e da alienação – encontra-se inserida na problemática não apenas da propriedade privada dos meios de produção, mas também das formas historicamente específicas de apropriação desses meios de produção.

A resposta dada por Marx aqui necessita, para ser compreendida, de uma premissa que vai ser elaborada apenas na seção seguinte intitulada “trabalho estranhado e propriedade privada”, onde o sentido principal pode ser encontrado no trecho:

O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz. Mas como a natureza oferece os *meios de vida*, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece, por outro lado, os *meios de vida* no sentido mais estrito, o meio de subsistência física do *trabalhador* mesmo (MARX, 2010, p. 81).

Marx analisa a diferença e a continuidade das relações de dominação e de estranhamento a partir dessa premissa: a relação vital do trabalhador com a terra, “a terra como corpo inorgânico” (Ibidem, p. 74), a terra como extensão do corpo humano trabalhador, como sua efetivação, na medida em que é ela que é matéria para a produção de ferramentas e é meio de subsistência física. É neste

⁴² Apenas em âmbito de rigor conceitual, Netto (2020, p. 566) nos lembra que a palavra capitalismo inexistia para o Marx dos *Manuscritos*, uma vez que tratava de um termo muito novo (seu aparecimento é registrado no *Dicionário Oxford* como sendo de 1854, utilizando-o como qualificativo “modo de produção capitalista”, Marx só o utilizará como substantivo nos anos 1870).

⁴³ Lembremos, como visto nas Preliminares, que antes de Marx, Engels já havia escrito no *Esboço de uma Crítica da Economia Política*: “Fazer da terra um objeto de regateio – a terra que é tudo para nós, a primeira condição de nossa existência – era o último passo para nos tornarmos objeto de regateio” (ENGELS, 1979, p. 11-12).

sentido que afirmamos como uma constante essencial da genericidade humana, em Marx, essa ligação com a terra como extensão de nossa própria organização corporal, que nesta seção está apenas como uma premissa oculta, que será elaborada na seção seguinte.

Tendo antecipado essa premissa, o argumento de Marx fica mais claro. Destacando a diferença entre ambos os modos de produção a partir da relação com a terra, Marx afirma: Na posse fundiária feudal,

existe ainda a aparência de uma relação mais íntima entre o possuidor e a terra do que a mera riqueza *coisal*. A propriedade rural individualiza-se com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc. Ela aparece na condição de corpo inorgânico do seu senhor (*Ibid.*, p. 74).

Curioso observar que Marx formula as orações deste trecho a partir do ponto de vista da terra, mostrando uma relação ao mesmo tempo de unidade e diferenciação entre corpo orgânico e corpo inorgânico e de como essa unidade e diferenciação aparece e é posta pela forma social – “ela (a terra) se individualiza como expressão do senhor e de suas relações, daqueles que dela se apropriam socialmente”, e segue: “Nas relações feudais, a terra herda o primogênito por herança, pelo morgado, ela pertence a ele, porém, de outra parte, o servo é o ‘acidente da terra’” (*Ibidem*, p. 74). Aqui há uma oposição, do ponto de vista da terra, enquanto submetida às relações feudais: Ela herda o senhor, por herança, tornando-se a extensão deste, porém, de outra parte, o servo é seu acidente, ela não continua, não se estende no servo, ele é seu corte. A existência dos servos é reduzida a um mero “acidente da terra” na medida em que são socialmente impedidos de se relacionar livremente com ela. Ela não encontra neles sua extensão, não faz neles caminho de individualização, de objetivação.

Nessa relação feudal, os proprietários de terra são propriedades da terra (*Idem*, p. 75), ou seja, ambos se determinam, se diferenciam, se destacam mutuamente em seus atributos e privilégios (“ela é baronial ou condal com ele”). É a quantidade de posse da terra que estabelece o título social do proprietário. Já os servos estão para com ela numa relação de “respeito, submissão e obrigação” (*Ibidem*), ou seja, a relação deles não determina atributos à terra, porque nessa relação ela não é seu corpo inorgânico.

Essa condição é expressa, de forma semelhante, nos *Grundrisse* a partir da condição do indivíduo escravizado:

O escravo não está em qualquer relação com as condições efetivas do seu trabalho; mas o próprio trabalho, seja na forma do escravo, seja na do servo,

é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra. Em outras palavras, as condições originais de produção aparecem como pressupostos naturais, condições naturais de existência do produtor, exatamente como o seu corpo vivo aparece como o pressuposto de si mesmo, uma vez que, por mais que ele o reproduza e desenvolva, não é posto por ele mesmo; sua própria existência corporal é um pressuposto natural que ele não pôs (MARX, 2011, p. 401).

No entanto o corte dos servos em relação aos meios de produção não é total. A interação metabólica dos servos com a terra se mantém na medida de uma relativa autonomia na produção e na garantia de sua subsistência⁴⁴. Desse modo, Marx aponta a diferença qualitativa em relação à propriedade fundiária na sociedade capitalista: as relações sociais feudais são baseadas na dominação pessoal e política, graças aos privilégios de nascença. Dessa forma, os servos estão conscientes dessa dominação pessoal do senhor e para este a “história familiar, a história da sua casa, seus valores de nobreza etc.”, são tão importantes como legitimadores dessa dominação, pois, tudo isso individualiza para ele a sua posse fundiária legitimando seu monopólio. Os servos são considerados parte da propriedade do senhor o que difere essencialmente da relação de trabalho assalariado na sociedade burguesa moderna onde os trabalhadores são livres de qualquer domínio político direto já que reconhecidos como indivíduos, sujeitos de direitos, “livres” e “iguais”. No entanto, estes são na verdade menos livres que aqueles, visto que, “permanece a unidade dos servos com as condições objetivas de produção e reprodução, de modo que a existência física dos servos está garantida”. (SAITO, 2021, p. 56).

Então, ao mesmo tempo em que Marx se recusa a verter lágrimas sentimentais sobre a mudança trazida pela “relação coisal” do capital com a terra, é como se houvesse uma compreensão do que baseia o romantismo, a “glória romântica” sobre o senhor feudal, exatamente porque nessa relação ainda se mantêm algo de aparentemente íntimo, ao contrário do capitalismo cujo domínio não precisa mais ser legitimado pela história pessoal, ou por “honra”. O “capital liberto é indiferente a estes valores, laços e à própria vida material dos trabalhadores” (MARX, 2010, p. 75). Para esse modo objetivo firmar-se e atingir seu caráter expansivo, universalista, é necessário, nas palavras de Marx:

Que esta aparência seja supressumida, que a propriedade fundiária, a raiz da

⁴⁴ O marxista japonês Masami Fukutomi, lembrado por Kohei Saito (2021), enfatiza, segundo este, a “ligação afetiva do homem com a terra” como exposto por Marx nesta terceira seção do caderno I. Fukutomi argumenta que a relação dos servos com a terra é decisiva para a análise da alienação por Marx nestes manuscritos parisienses, que parte de um traço de pesquisa e especulação econômica e histórica do Marx jovem acerca do fato decisivo da separação da terra dos indivíduos que nela habitam para transformá-la em mercadoria da mesma forma que o tecido de algodão e o aço. Essa quebra na interação material vital com a natureza provoca uma “alienação” sem precedentes. É isso que estabelece o caminho para a “propriedade moderna da terra”. (Pela dificuldade de acesso à obra de Fukutomi restringimo-nos apenas a citá-lo por meio de Kohei Saito).

propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda coloração política (...), que toda a relação pessoal do proprietário com sua propriedade termine e esta se torne, ela mesma, apenas riqueza material *coisal*; que no lugar do casamento de honra com a terra se instale o casamento por interesse, e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo a valor de regateio. É necessário que aquilo que é a raiz da propriedade fundiária, o sórdido interesse pessoal, apareça também na sua cínica figura. É necessário que o monopólio inerte se transmute em monopólio em movimento e inquieto – a concorrência; que a fruição ociosa do suor e do sangue alheios se transmute num comércio multiativo com os mesmos. Finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. Assim, entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem senhor (nulle terre sans seigneur)*, o provérbio moderno: *o dinheiro não tem dono (l'argent n'a pas de maître)*, no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem (MARX, 2010, p. 75 – Itálicos do autor).

Portanto, com a dissolução da propriedade fundiária, se cria um tipo totalmente diferente de dominação que é a dominação não pessoal, reificada do capital, acompanhada de uma forma específica de trabalho alienado. Nele se perde a conexão direta com a terra, de modo que agora os indivíduos precisam ir ao mercado vender sua força de trabalho⁴⁵, já que, desligados da relação com a terra e seus meios de produção, vendem a única mercadoria que possuem, as disposições e habilidades de seus próprios corpos, seus *instrumentos corporais*. A aparência harmoniosa de liberdade e igualdade, portanto, esconde a subordinação a uma forma moderna de alienação em que suas condições de trabalho se tornam ainda piores e sua própria subsistência em constante risco. A “Grande propriedade fundiária” agora sob a posse do capital “como na Inglaterra, atira a maioria preponderante da população para os braços da indústria e reduz os seus próprios trabalhadores à completa miséria” (MARX, 2010, p. 76-77)⁴⁶.

⁴⁵ Nestes *Manuscritos* Marx não distingue *trabalho* de *força de trabalho*. A elaboração da categoria *força de trabalho* aparecerá, pela primeira vez em *A Ideologia Alemã* (NETTO, 2020, p. 561), e no livro *I d'O capital* Marx assim a define: “por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade (...) e que ele põe em movimento sempre que produz valor de uso de qualquer tipo”. A essa definição segue a descrição por Marx do processo da compra e venda da força de trabalho cuja “segunda condição essencial” (a primeira é que o vendedor da força de trabalho seja proprietário de seu corpo, isto é, que não seja escravo) “para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência” (MARX, 2017, p. 242-243)

⁴⁶ O que será reafirmado nos *Grundrisse* onde ele diz o seguinte, citando Sismondi: “o comércio separou a sombra do corpo e introduziu a possibilidade de possuí-los separadamente” (MARX, 2011, p. 163). E como consta na página 194:

Quando Marx recua, portanto, atrás de nossas próprias construções econômicas, da gênese histórica da estrutura econômica do presente, ele chega a elementos mais elementares do que a mercadoria: a terra como “prolongamento” do corpo trabalhador⁴⁷. É a identificação da terra como uma extensão do corpo que levará Marx, na seção seguinte, a designar o “trabalho estranhado” como uma chave para o problema da civilização moderna: Uma vez que o corpo trabalhador é separado dos materiais da terra, do prolongamento de sua própria atividade, ele “entra nos processos de artifício como alguém que não pode vender o que ele faz (casacos, tijolos), mas só pode vender sua própria atividade de fazer agora cortada” (SCARREY, 1985, p. 250). Esse “corte”, essa cisão, aparece nas obras de Marx sob a expressão “separação do trabalhador dos meios de produção”, separação entre trabalho e capital (MARX, 2010, p. 79).

2) A segunda consideração feita por Marx a partir da análise sobre a transformação da posse fundiária em propriedade do capital, vai no sentido da questão: o que se pode fazer a partir disso? Como reverter essa dominação? A primeira possibilidade citada por ele seria a divisão da posse fundiária, a divisão de terras, porém, a conclusão a que Marx chega sobre essa possibilidade é que, se divide a posse, mas não altera a raiz do monopólio que é a propriedade privada, apenas se divide o trabalho e universaliza a possibilidade, pela concorrência, do monopólio que recai, necessariamente, mais uma vez, em acumulação. O que nos faz ver uma compreensão do capital não como determinado por um único elemento, mas como uma estrutura funcionante, em que a alteração de apenas um dos elementos que o compõem – e que foi “a base” do seu advento – que é a posse da terra não é suficiente para alterá-lo.

Quando a terra é transformada em mercadoria, a relação entre os humanos e a terra é radicalmente modificada e reorganizada em prol da produção de riqueza capitalista. Após a universalização da produção de mercadorias em toda a sociedade, a totalidade da produção não é direcionada em primeiro lugar à satisfação de necessidades pessoais concretas, mas apenas à valorização do capital. Seguindo a nova racionalidade da produção, o capitalista não deixa que os trabalhadores conduzam seu trabalho como bem entenderem; pelo contrário, de acordo com seu ‘sórdido interesse pessoal’ ele transforma

“É precisamente no desenvolvimento da propriedade fundiária que podem ser estudadas a vitória e a formação progressivas do capital, razão pela qual Ricardo, o economista da época moderna, considerou com grande senso histórico, as relações entre capital, trabalho assalariado e renda da terra”. Processo que será descrito mais profundamente pela análise histórica da chamada “acumulação primitiva” no livro *I d’O Capital*.

⁴⁷ Para Elaine Scarrey, o reconhecimento de que a terra e a ferramenta são uma extensão literal do trabalho do corpo pode ter sua fonte na confirmação imediatamente disponível da experiência fenomenológica: “em seu texto clássico sobre percepção, por exemplo, James Gibson chama a atenção para o ao mesmo tempo surpreendente e (uma vez declarado) fato familiar que uma pessoa pode literalmente ‘sentir’ no final de uma bengala a grama e pedras que estão a três pés de distância de sua mão, assim como uma pessoa segurando a alça de uma tesoura realmente sente a ‘ação de corte’ das lâminas de algumas polegadas de distância” (SCARREY, 1985, p. 248 – Tradução nossa).

ativamente todo o processo de produção de tal maneira que a atividade humana é completamente sujeita a uma dominação reificada, sem levar em consideração a autonomia do trabalho e a segurança material (SAITO, 2021, p. 60)

Esta seção revela que, ao contrário das análises dos economistas políticos, Marx estava buscando respostas para o “fato histórico” da propriedade privada moderna, cuja existência os economistas burgueses não problematizavam. Ele desenvolve a compreensão de que a essência da propriedade privada repousa sobre uma forma específica de trabalho na sociedade moderna, ao qual subjaz a separação, a cisão do corpo trabalhador com a terra.

D) Trabalho Estranhado e Propriedade Privada

Após dedicar-se ao estudo/análise destas três categorias econômicas – salário, lucro e renda da terra – Marx parte, ainda neste primeiro caderno, para o que José Paulo Netto chama de “um segundo movimento”, marcado por uma “crítica revolucionária fundada numa angulação filosófico-antropológica” (NETTO, 2020, p. 101). E é, precisamente este “segundo movimento” o *locus* das polêmicas e conflitos interpretativos sobre os *Manuscritos*. É aqui que o jovem Marx utiliza expressões “essencialistas” sobre o trabalho e sobre o ser humano.

Porém, antes da elaboração dessa “angulação filosófico-antropológica” e depois de ter, nos tópicos anteriores apreendido as categorias econômicas dos economistas clássicos, o jovem Marx inicia esta seção fazendo a crítica à economia política denunciando como esta, ao invés de explicar as contradições que se exibem quando se aceita as próprias leis, linguagem e pressupostos da economia, ao invés de esclarecer o fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, ela parte “do fato dado e acabado da propriedade privada”, supondo aquilo que ela deveria desenvolver, como se as leis objetivas que ela identifica fossem um fato meramente acidental, fundado numa espécie de “ganância natural”, e numa “guerra entre gananciosos” (MARX, 2010, p. 79). Ou seja, é a própria economia política, e não o Marx de 1844, que situa o fato histórico em pressupostos ancorados numa essência humana a-histórica. É a economia política, na crítica de Marx, que, não obstante tentar elaborar conceitualmente o presente, abstrai o presente enquanto um devir historicamente forjado e o justifica pela atribuição à natureza humana concebida sem processo.

Em nossa leitura, o que o jovem Marx fará nesta seção, precisamente, é elaborar uma noção histórico-materialista da natureza humana para refutar a premissa dos economistas e,

simultaneamente, para explicar, com base nela, esse devir das condições contraditórias do presente: O que faz com que os objetos que uma grande parte de seres humanos produzem, colocando neles o dispêndio da energia de seus corpos, de suas habilidades, resultem em algo que, ao invés de satisfazê-los como justificativa de seus esforços, volta-se contra eles produzindo-os como mercadorias? Por que “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalhador produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor”? (MARX, 2010, p. 80 – itálicos do autor) por que, ao fazer-se “coisal”, ao objetivar-se, a atividade do trabalho desefetiva o trabalhador, tornando essa atividade em *servidão*, *estranhamento* (*Entfremdung*) e *alienação* (*Entausserung*) a ponto de “o trabalhador até morrer de fome”, de ser despojado dos objetos mais necessários à sua vida? O que é a objetivação do trabalho que não é a objetivação do trabalhador? O que produziu e reproduz a separação entre corpo trabalhador e o trabalho desse corpo?

Ao se propor examinar mais detalhadamente a objetivação para entender como ocorre nela o estranhamento é que o jovem Marx parte para a relação entre os elementos mais fundamentais do trabalho em geral, isto é, da atividade humana sobre a natureza para produzir meios de vida. Ele se concentra nos pressupostos naturais e antropológicos para lançar luz à alienação moderna no processo de trabalho. Ele afirma: “a relação essencial do trabalho” é a “relação do *trabalhador* com a produção” (*Ibid.*, p. 82). Ou seja, há o trabalhador enquanto sujeito físico capaz da atividade mediadora e há a produção, o processo de mediação, esse socialmente decorrente. O trabalho enquanto capacidade, disposições, atividade possibilitada naturalmente pelo corpo humano é sempre mediado pela relação social que especifica formas de emprego dessas capacidades, destrezas, atividade. O estranhamento que se mostrará na relação dos trabalhadores com os produtos do seu trabalho se deve ao fato de que este estranhamento está “principalmente no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva”. Significa dizer que a mediação sócio-histórica da produção é o lugar do estranhamento. É o momento em que as forças, disposições corporais são exteriorizadas ativamente, porém de um modo estranho: “Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo?” (*Ibid.*, p. 82).

“Em que consiste, então, a exteriorização estranhada (*Entausserung*) do trabalho?” Questiona Marx respondendo com a conhecida formulação sobre as quatro camadas do estranhamento (Uma formulação que vai estar quase que integralmente reproduzida nos *Grundrisse* (2011, p. 143) e cuja explicação objetiva aparecerá nos *Grundrisse* (2011, 213-236) e no livro *I d’O Capital* (2017, p. 646-653)). Vejamos como se apresenta a alienação, do ponto de vista desse corpo mutilado, separado de

sua possibilidade de automeiação, estranhado de si mesmo:

1º) Estranhamento em relação ao *objeto*: “a relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele”, onde todo o mundo exterior sensível, de natureza objetivada (e objetivada como mercadoria, portanto, o mundo da mercadoria) se apresenta a ele como um mundo alheio, um mundo que lhe é hostil (MARX, 2010, p. 83).

2º) Estranhamento em relação à própria atividade: A externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho (a atividade de seu próprio corpo) aparece para o trabalhador “como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro, como se o trabalho não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (*Ibid.*, p. 83). Essa estranheza do corpo em relação à sua própria atividade está tanto no fato de que a própria atividade é determinada exteriormente, não passa pela sua vontade, consciência, autonomia, desejo, quanto no fato de que ela “não é a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele”, o que evidencia-se, segundo Marx na própria experiência de ojeriza do trabalhador, isto é, no fato tão puro que “tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste”⁴⁸.

Marx metaforiza essa condição de estranhamento do trabalhador – enquanto proprietário de seu corpo, de suas disposições físico-mentais que estranha a própria atividade que essas disposições funcionalizam e estranha os produtos dessa atividade – com a relação religiosa: “Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade” (*Ibid.*, p. 83). Esta citação é bastante emblemática deste processo. Marx aplica a crítica de Feuerbach à alienação religiosa à esfera da economia política para problematizar a situação paradoxal no capitalismo em que um ato de

⁴⁸ Atualizando a análise de Marx para o capital contemporâneo, a coerção ideológica de uma individualidade autoadministrada, responsável pelo seu próprio sucesso ou fracasso, empreendedor de si mesmo – e pela derrocada de direitos trabalhistas e aumento do desemprego – já se interiorizou de tal forma essa redução que os trabalhadores em muitos departamentos se coagem mutuamente a venderem suas próprias férias, recusando-se ao alívio temporário do trabalho. A esse respeito a análise de Ruy Fausto acerca das implicações dos *Manuscritos* sobre o capitalismo contemporâneo faz muito sentido: “o que parece ocorrer no capitalismo contemporâneo é que, diferentemente do capitalismo clássico, o conjunto da individualidade, inclusive no seu nível mais profundo, é determinado imediatamente pelo sistema. (...) Tudo se passa como se, nessa situação nova, em que o modo de produção, ele próprio, como que penetra no interior da própria individualidade, os indivíduos não estivessem mais naquela forma clássica de dependência do sistema para a qual se utilizou o termo de ‘suporte’, mas numa outra em que a determinação é mais profunda” (FAUSTO, 2015, p. 362-363). Se em 1844 Marx descreve esse processo ainda como algo externalizado, como um uso e usurpação das forças corpóreas e habilidades, dos instrumentos corporais dos indivíduos, no estágio contemporâneo do capitalismo é como se ele tivesse penetrado as nossas próprias vontades e subjetividades. Nosso coração e mente, a ponto de, não exigir a coerção mais naqueles termos da vigilância externa, mas da autovigilância, da autoprodutividade.

objetivação do próprio corpo lhe aparece como uma força estranha e autônoma em relação a ele. Tal qual os deuses na religião são uma produção da mente/coração humanos, todavia eles possuem uma universalidade concreta que se volta contra nós mesmos, têm vida própria, passa a reger nossa cultura, nossos costumes, nossas culpas, nossa vida, como um poder estranho a nós mesmos, uma autoatividade gerada por nós mesmos, mas que é independente de nós individualmente, assim também a atividade do trabalhador, no modo de mediação do capital é a sua atividade como não-autoatividade, como o seu autoestranhamento (*Selbstentfremdung*).

Uma vez que a atividade corporal para a objetivação não pertence ao proprietário do corpo, sendo ele o trabalhador – corpo expropriado das possibilidades de automediação – essa posse do corpo fica reduzida a algumas atividades animais indiferenciadas: “comer, beber, procriar” (ainda que estas sejam também atividades humanas, “na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais” (MARX, 2010, p. 83). Apenas nestas, a atividade do corpo pertence ao trabalhador. Mas apenas a atividade, não o produto. Apenas o “comer”, não a comida. Eis o drama: para produzir-se, para realizar as atividades livres de comer, beber ele precisa vender suas atividades. Para satisfazer suas necessidades mais vitais ele precisa alienar-se de seu próprio corpo por dadas horas do seu dia. Sem essa alienação as necessidades e vontades, mesmo mais vitais, são incapazes de efetivar-se⁴⁹.

Ora, se o trabalho na mediação social do capital não é a satisfação de si mesmo, se o corpo não se reconhece em sua própria atividade, então, o processo de trabalho da sociedade moderna não pode ter sua justificativa na natureza humana, nem pode ser naturalizado, como sugere a economia política. Isso leva Marx a uma elaboração teórica da natureza humana. Desse duplo estranhamento, Marx extrai uma terceira determinação do *trabalho estranhado*: 3º) O estranhamento do humano enquanto “ser genérico” (*Gattungswesen*). Em que sentido o humano é um ser genérico?

É a partir desse ponto que Marx desenvolve uma teorização antropológica que busca os elementos mais definidores do animal humano em relação aos demais animais, os elementos que permitem classificá-los enquanto um gênero distinto. A passagem é extensa. Marx parte do que fisicamente nos dá unidade que é a natureza, mas o ser humano vai se diferenciando, se ampliando, se universalizando na medida em que ele apreende e transforma a natureza da qual ele vive, digerindo-

⁴⁹ E mesmo alienando-se, isto é, tendo a “sorte” de encontrar um capitalista que compre as habilidades, energia e disposições de seu corpo, a satisfação dessas carências vitais estarão apenas minimamente sob o seu controle. No livro 1 d’*O Capital* Marx enfatiza, a partir de diversos registros, o empenho dos capitalistas em “mordiscar” o tempo de alimentação e repouso dos trabalhadores, e também determinar os cereais que comporão a sua cesta de bens.

a teórica, artística, científica e fisicamente: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (Ibidem, p. 84 – itálicos do autor). Uma primeira condição essencial do corpo humano é, pois, a necessidade vital de estar num processo contínuo com a natureza. A natureza que é e a que está além do seu corpo, que é seu *corpo inorgânico*. Essa primeira condição ainda não é distinguidora do “ser genérico” humano. Mas como se dá esse “processo contínuo” para não morrer é o que “essencialmente” nos distinguiria dos demais animais, caracterizando-nos genericamente como humanos. Os demais animais têm uma relação imediata com a natureza, “é ela”, não possui um corpo orgânico que permita distinguir-se dela numa atividade mediada por instrumentos e ferramentas que permitam elaborar uma dimensão artificial, um mundo humano onde “a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)” (Ibid., p. 85). No humano, por sua vez, seu corpo orgânico possibilita, por meio da atividade que é ao mesmo tempo intelectual e operativa, compor um mundo no qual ele “contempla a si mesmo num mundo criado por ele” (Ibid., p. 85). A própria existência de um mundo objetivo, um mundo de natureza *humanamente* mediada confirma essa genericidade do ser humano.

Enquanto nos animais seus órgãos modificam-se somente a partir de processos biológicos, o humano cria de forma permanente seus meios de produção na forma de objetos separados de seu corpo a partir dos quais ele se estende, aumentando a quantidade de natureza humanamente elaborada que tornar-se-á objeto de consumo imediato ou um meio de atividade produtiva em si. Assim como as condições originais aparecem como condições naturais prévias da produção, também o corpo que é reproduzido pelo humano não é originalmente estabelecido por ele, mas aparece como seu pré-requisito. À medida que a natureza, nosso corpo inorgânico enquanto meio de vida e instrumento de nossa atividade, nos é apartada, que as ferramentas necessárias à automediação não nos pertence, “quando (se) arranca do homem o objeto de sua produção” o corpo é separado da atividade, e, portanto, alienado dela. E isso aparece explícito na afirmação: “O trabalho estranhado (...) estranha do homem o seu próprio corpo” (MARX, 2010, p. 85).

Marx afirma, ainda, uma quarta expressão do estranhamento que é um corolário direto do anterior: 4º) o estranhamento do humano pelo próprio humano. Se alguém é alienado de seu ser-espécie, ele é, conseqüentemente, alienado de seus semelhantes. A capacidade de criar objetos para outros membros de nossa espécie, que atende às suas necessidades (e não apenas às nossas), faz parte do que é ser distintamente humano, de acordo com Marx. Ao produzir um produto único, os indivíduos afirmam sua singularidade. Simultaneamente, o mesmo produtor depende da mesma

relação de produção única produzida por outra pessoa. Os produtos se complementam reciprocamente, e o trabalho de um indivíduo torna-se, na realidade, “apenas uma parte componente de um trabalho social total, e os produtos se convertem em produto comum do trabalhador coletivo, isto é, de um pessoal trabalhador composto” (MARKUS, 2015, p. 65). Se a relação do humano consigo mesmo é primeiramente objetiva pela sua relação com outro humano, “o autoestranhamento só pode aparecer através da relação prático-efetiva com outros homens” (MARX, 2010, p. 87). Podemos entender que, na medida em que uma classe de seres humanos engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, e o produto do seu trabalho para a perda, ele engendra o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto: “Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste” (*Ibid.*, p. 87). Assim, Marx identifica o poder estranho e impessoal do capital como um poder relacional que se efetiva no meio prático e autoengendrado, a classe de trabalhadores produz o domínio dos não trabalhadores que os produzem.

Em 1845, em *A Sagrada Família*, ou *Crítica da Crítica Crítica*, tentando desenvolver “a ciência dos homens reais e seu desenvolvimento histórico”, Marx e Engels se referem à natureza humana ao se referir à alienação na sociedade capitalista do seguinte modo:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua importância e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza (MARX-ENGELS, 2003, p. 142 *apud* NETTO, 2020, p. 557).

Marx está, portanto, nesta última seção do Caderno I, tomando os pressupostos das categorias da economia política e negando-os contra sua teoria dialético-materialista da natureza humana corpórea. Não aparece, de nenhum modo, nessa elaboração, a afirmação de que o humano é um mero produto social desprovido de qualidades trans-históricas. Se as pessoas fossem produtos estritamente sociais, então não haveria nada duradouro ou estável para rejeitar contra a economia política porque as relações sócio-político-econômicas refletiriam a natureza fluida do ser humano. Se a essência de alguém é apenas um reflexo de seu ser social, então não há nada de que sua essência possa ser alienada. A natureza humana, entendida como organização corporal distinguidora do ser humano, dotada de capacidades, destrezas e habilidades culturalmete e historicamente variavelmente

desenvolvidas, que, no entanto, necessita para a sua reprodução a extensão de si mesmo na terra e nas ferramentas e que, entretanto, aparece situada historicamente na mediação do capital que o desapropria desses e o reduz a órgão de si, recriando em seu próprio funcionamento a maneira como o próprio corpo se reproduz, parece corresponder melhor à descrição de Marx nestes *Manuscritos*.

4. Caderno II – Corpo humano como propriedade alienada

“A prostituição da carne não proprietária sob todas as formas” (Constantin Pecqueur *apud* MARX, 2010, p. 34)

Após ter elaborado as premissas no caderno anterior, neste segundo caderno o jovem Marx se ocupará em analisar a relação de estranhamento e alienação sob o ponto de vista do capital, a relação do corpo tornado objeto *do* e *para* o capital. O jovem Marx analisa como o capital, após separar a classe de trabalhadores de sua própria objetividade, e fazer de toda a natureza seu corpo inorgânico, consegue ampliar-se (sobre a terra, ferramentas, capacidades e disposições corporais humanas) e tornar-se “liberto”, tornar-se um “poder histórico-mundial”. Na seção sobre “Propriedade Privada e Comunismo”, no entanto, o corpo historicamente estranhado de si mesmo, mas que conserva a capacidade de autoprodução, será apresentado como a condição de possibilidade para a superação do modo de mediação presente. Isto é, a teorização acerca do aspecto materialista-dialético do próprio corpo (que nessa seção será mais profundamente elaborada por Marx com a teorização sobre a formação histórica dos sentidos humanos) terá em si a justificativa teórico-prática para a superação da condição de alienação, numa forma de produção que seja gestada e concebida como simultaneamente *humanismo* e *naturalismo* na medida em que terá como ponto de referência de sua organização as possibilidades fornecidas pelos *instrumentos corporais* em seu desenvolvimento de habilidades técnicas – cujo nível de desenvolvimento se expressa na indústria – na amplitude de seu *sistema de necessidades* e na reapropriação dos meios para sua autoreprodução. Uma forma de organização da produção que restabeleça, em um novo nível, a ligação entre as potencialidades do corpo para a sua efetivação na mediação social.

A) A Relação da Propriedade Privada

O *trabalhador* tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, *carente*. (...) o trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O

trabalhador produz, portanto, a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total (MARX, 2010, p. 91 – Itálicos do autor).

Marx trata aqui de enfatizar que nesta forma de mediação social que é a do capital, o corpo, as capacidade produtivas são uma mercadoria “tal como qualquer outra mercadoria” que segue as mesmas leis do mercado e que é comprada pelo salário. No entanto, por ser uma “mercadoria *viva*, portanto, *carente*” o corpo precisa ser reproduzido para retornar ao trabalho “como o óleo que põe na roda para mantê-la em movimento” (MARX, 2010, p. 92). Assim, o salário deve prover o mínimo possível para manter o trabalhador de pé. Nessa relação, enquanto um *para-si* do capital, o corpo é uma “mercadoria consciente-de-si e auto-ativa (...) a mercadoria humana” (Ibidem, p. 93), isto é, as características definidoras, distinguidoras da essência humana – a consciência-de-si, a capacidade, pela própria organização corporal, de autoatividade, são agora propriedades do capital na medida em que se apropria dos poderes, destrezas, habilidades dos corpos humanos. E este corpo, agora tornado mercadoria é, produto e produtor da totalidade do capital.

Por um lado, trata-se da produção da atividade humana enquanto *trabalho*, ou seja, enquanto uma atividade totalmente estranha a si, ao homem e à natureza (...) por outro, trata-se da produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual toda determinidade natural e social do objeto está *extinta*, em que a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social (...) no qual também o *mesmo* capital permanece *o mesmo* na mais diversificada existência natural e social e completamente indiferente ao seu conteúdo *efetivo* (MARX, 2010, p. 93)

Esta passagem nos coloca diante de alguns movimentos de diferenciação e indiferenciação: Marx expressa a separação do trabalho (enquanto capacidade, disposição humana), porém na diferenciação do trabalho enquanto estranhado de si, ou seja, já cindido e alienado ao capital, sendo agora, este trabalho ele mesmo capital, e como tal indiferenciado em suas determinações naturais e sociais⁵⁰. O trabalho é capital, o produto da atividade do trabalho é capital. Quando o capital põe e é posto pelo corpo e pelo objeto. (Todo esse trecho parece uma antecipação do que estará n’*O Capital*, o caráter uno do capital que só se metamorfoseia em Mercadoria – como valor e, portanto, como homogeneização do trabalho concreto – e Dinheiro). Marx, também enfatiza que esse processo de separação entre capital e trabalho “não se funda na essência da coisa”, isto é, na essência do trabalho, mas é um processo histórico cujo devir pode ser identificado na superação do modo de produção feudal, e pode ser caracterizado, assim, pela conservação de elementos desse modo anterior, porém

⁵⁰ Na Parte II deste trabalho analisaremos mais a fundo essa “indiferenciação” conforme ela aparece mais matizada e mais problematizada nos *Grundrisse* e n’*O Capital*.

sob uma nova configuração que se exprime mais enfaticamente pelo advento da indústria:

Enquanto espécie *particular* de trabalho, enquanto distinção *essencial importante, abarcando a vida*, esta diferença subsiste somente na medida em que a indústria (a vida da cidade) se forma *frente* à posse da terra (a vida aristocrática/feudal) e, ainda conserva o caráter feudal de sua oposição em si mesma na forma do monopólio, das profissões, da guilda, da corporação etc. no interior de determinações nas quais o trabalho tem ainda um significado *aparentemente social*, ainda o significado de *efetiva* coletividade; ainda não progrediu à *indiferença* para com o seu conteúdo, até o completo ser para si mesmo, isto é, à abstração de qualquer outro ser e, por isso mesmo, também não chegou ainda a capital *liberto* (*freigelassenes Capital*) (MARX, 2010, p. 94).

A dissolução plena do vínculo entre os trabalhadores, a terra e os meios de produção é que prepara o domínio impessoal e reificado do capital liberto. Nas profissões, guildas e corporações ainda há uma conexão entre os trabalhadores e os meios de produção, no uso e no caráter dos instrumentos de trabalho, graças à coordenação intersubjetiva de toda a produção. Tal coordenação ainda não é plenamente mediada pelos instrumentos maquinais. A cooperação é que media os instrumentos de trabalho. Estes são, ainda, como uma extensão do seu próprio corpo individual, dos seus próprios instrumentos corporais, e não – como ocorre com a grande indústria – um grande corpo relativamente autônomo que operacionaliza os corpos singulares em determinadas e repetidas funções. Neste sentido, a grande indústria revela de modo profundo a condição de alienação: Com a grande indústria o instrumento técnico pertence ao capitalista, não é mais a extensão do corpo do trabalhador, então ele já medeia a relação com outra classe, isto é, com o dono do instrumento.

Tal qual a relação dos servos com a terra era de “semi-alienação”, vamos dizer assim, porque ainda tinha uma relação direta com a terra e sua subsistência física estava garantida, no âmbito da manufatura, da produção de objetos, nas guildas, nas corporações que antecedem a grande indústria posta pelo capital ainda existia uma certa autonomia entre os trabalhadores, uma vez que eles ainda tinham controle sobre os instrumentos, estes eram uma continuidade de seus corpos. No caso da grande indústria, não mais. Os corpos vão aparecer como órgãos do próprio maquinário, serão controlados em seus movimentos por este. O grande maquinário é extensão do capital, operacionalizado pela corporeidade humana reduzida a órgãos de si mesmo, é posto por ele e para a suas finalidades de digestão de mais trabalho em menor tempo. Assim, será com o maquinário da grande indústria que o capital se tornará “liberto”. Ele tem autonomia sobre o conjunto de trabalhadores porque detêm o saber técnico, porque eleva a produtividade e, portanto, não sendo possível aos trabalhadores individualmente concorrerem com ele. Na grande indústria, como veremos a partir do livro 1 d’*O Capital*, mesmo a cooperação toma uma nova configuração que exprime aquela

quarta dimensão da alienação, a alienação em relação aos demais seres humanos, isto é, não será mais uma cooperação pela efetividade do trabalho, mas pela hostilidade e vigilância para a produtividade, o trabalho fabril dá vida a um trabalhador coletivo *do* capital.

Na análise de Hans Bahr (1973) acerca da compreensão da tecnologia na crítica ao capital por Marx, a introdução da grande maquinaria torna o capital pleno na medida em que o objeto técnico passa a mediar a relação entre trabalhadores e não trabalhadores (burgueses) e entre espécies desiguais de trabalho (trabalho manual e trabalho intelectual). Pela complexidade da máquina ela envolve o trabalho científico, e põe objetivamente essa divisão como um imperativo do próprio sistema: é preciso que haja uma parte de trabalhadores que crie as máquinas e outra parte que gire as manivelas. Assim, o trabalhador não foi separado apenas da propriedade da ferramenta, mas também do saber da ferramenta. A ferramenta não pode ser integralmente replicada pelo trabalhador individual. No livro 1 d’*O Capital*, Marx escreve:

A unilateralidade e mesmo a imperfeição do trabalhador parcial convertem-se em sua perfeição como membro do trabalhador coletivo. O hábito de exercer uma função unilateral transforma o trabalhador parcial em órgão natural – e de atuação segura – dessa função, ao mesmo tempo que sua conexão com o mecanismo total o compele a operar com a regularidade de uma peça de máquina. Como as diferentes funções do trabalhador coletivo podem ser mais simples ou mais complexas, inferiores ou superiores, seus órgãos, as forças de trabalho individuais, requerem diferentes graus de formação e possuem por isso valores diferentes (MARX, 2017, p. 423).

Na seção sobre o maquinário e a grande indústria, constante no livro 1 d’*O Capital*, Marx mostra extensamente como a estrutura da maquinaria já está em toda ferramenta simples, que em primeira instância mimetiza a atividade de nossa própria corporalidade (MARX, 2017, p. 445-458). Quando o capital consegue, portanto, forjar seu próprio corpo maquinal mediante os corpos naturais ele consegue conquistar a autonomia em relação a estes, tornar-se “liberto”.

B) Complemento ao Caderno II – Propriedade Privada e Trabalho

Esta seção, de fato, complementa a anterior sobre o trabalho do corpo tornado propriedade privada e efetivando o capital liberto. Mas nela, Marx acrescenta algo muito importante: Como não é possível separar concretamente a capacidade de trabalho do próprio corpo, do próprio humano, então não se trata mais de uma “tensão externa” deste em relação à essência externa da propriedade privada; mas ele próprio se tornou essa “essência tensa” da propriedade privada. A exteriorização, a relação

tensa enquanto externalidade que é posta pelo capital se dá apenas no momento da compra e venda da capacidade de trabalho, após comprado, o corpo internaliza a contradição, se torna um corpo conflituoso pelo que suas disposições e habilidades estão à serviço de outro e a satisfação de suas necessidades só são capazes de efetivar-se por essa venda, por esse uso para um outro, enfim, um “corpo tenso”, conforme podemos entender da passagem:

A propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência - mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero o homem é posto na determinação da religião. Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não está mais numa tensão externa com a propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada (MARX, 2010, p. 99-100).

A economia política reconhece o homem na medida em que afirma o trabalho como fonte da riqueza, porém, uma vez que o trabalho é compreendido por ela em sua generalidade a-histórica ela não se atenta para essa “tensão” enquanto uma característica “essencial” de um modo de mediação específico, de uma configuração específica do trabalho, do uso das disposições e habilidades humanas para o trabalho e, portanto, da particularização dessa essência efetivada na sociedade moderna de um modo “tenso”. O que a economia política exprime é a reafirmação dessa tensão, a sua naturalização. Para contrapor-se a tal reducionismo naturalizante, Marx volta à sua elaboração antropológica materialista-dialética, reafirmando nossa genericidade enquanto distinção com os demais seres existentes sobre a terra, até essa análise chegar no modo histórico de produção do capital mostrando, inclusive, porque este modo de mediação é contrário à nossa própria natureza, tornando, pois, evidente o propósito dessa elaboração antropológica. Todavia, na medida em que aquela essência humana, foi forçada, nesse devir histórico do capital a interiorizar a propriedade privada, implica que a análise dos economistas possui um nível de racionalidade, ela espelha esse humano tenso, que é a própria natureza do capital.

Se, portanto, aquela economia nacional inicia sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua independência, de sua autoatividade, e do jeito que ela desloca a propriedade privada para a própria essência do homem, que já não pode mais ser condicionada pelas *determinações locais*, nacionais etc. *da propriedade privada* como uma *essência existente fora dela*, desenvolvendo, portanto, uma energia *cosmopolita*, universal, que derruba toda barreira, todo vínculo, (...) então ela tem de, junto do desenvolvimento mais avançado, deitar abaixo esta *hipocrisia*, distinguir-se no seu *pleno cinismo*, e ela o faz na medida em que – despreocupada com todas as contradições aparentes nas quais essa doutrina a enreda – desenvolve mais *unilateralmente*, portanto, mais *aguda e consequentemente*, o *trabalho*

enquanto a única *essência da riqueza* (MARX, 2010, p. 100 – Itálicos do autor).

Marx recorre à análise da relação com a terra, do trabalho agrário pré-capitalista para afirmar, ao contrário, que há a capacidade do trabalho, da autoatividade como essência humana, do modo social de exercer essa atividade, de mediá-la, mostrando que a perda de autonomia dos indivíduos da classe expropriada foi se dando historicamente pelo ganho de autonomia da propriedade privada que, como elaborado na seção anterior, se deu plenamente pela indústria e seu processo de equalização do trabalho.

Ao especificar o trabalho na agricultura, no período pré-capitalista, em oposição à produção industrial, Marx diz o seguinte: na agricultura “o trabalho não é ainda apreendido em sua universalidade e abstração, ainda está ligado a um *elemento natural* particular como sendo *sua matéria*, portanto, ele também, ainda é reconhecido apenas num *modo de existência particular determinado pela natureza*”. Para o capital devir, “o necessário passo à frente é que a essência universal da riqueza seja reconhecida, e portanto, o trabalho em sua completa absolutidade (*Absolutheit*), isto é, abstração, seja elevado a princípio”. O jovem Marx quase chega, neste ponto, à noção madura de “trabalho abstrato”, que apesar de o termo ser utilizado aqui, por não ter ainda elaborado a teoria do valor, o conteúdo não fica explicitado de modo objetivo. Mas há todos os elementos da maturidade: A percepção da acumulação primitiva, da indústria como o capital andando sobre os próprios pés, como des-individualização da produção e transformação de todo trabalho em “trabalho em geral”, a “abstração” do trabalho como “essência da riqueza” (*Ibid.*, p. 100-101).

A crítica à economia política, novamente se faz ver em que esse princípio que é um dado real, mas que deveio historicamente, é apreendido como um dado real puro; o trabalho abstraído como a essência do trabalho, não como um modo histórico de ativação deste. Mas, como esse modo histórico se faz abstraindo o trabalho, então, a unilateralidade, o cinismo da economia política apenas reflete a unilateralidade e o cinismo da própria realidade burguesa. Uma vez que a propriedade privada se internalizou na essência humana corpórea que é, agora, mercadoria, derruba-se toda barreira, vínculo, e a propriedade se torna uma energia cosmopolita, universal. Aquilo que Marx está demonstrando como sendo o particular (forma histórica do universal, forma particular do trabalho) se torna universal. O cinismo da economia política é que ela parte desse universal como princípio.

C) Complemento ao caderno II – Propriedade Privada e Comunismo

A oposição entre *sem propriedade* (*Eigentumslosigkeit*) e *propriedade* é ainda mais indiferente (...) enquanto ela não for concebida como a oposição entre o trabalho e o capital. Também sem o movimento avançado da propriedade privada, na Roma Antiga, na Turquia etc., esta oposição pode se expressar na *primeira* figura (*erste Gestalt*). Assim, ela ainda não *aparece* como posta pela propriedade privada mesma. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução (MARX, 2010, p. 103 – Itálicos do autor).

Três pontos podemos destacar a partir desta passagem que introduz a seção sobre “Propriedade Privada e Comunismo”: 1) o primeiro trecho parece a continuação de uma crítica aos economistas, no sentido de que, se a relação contraditória entre trabalho e capital não for entendida como a oposição “internalizada” entre os que possuem propriedade e os que não possuem, se naturaliza e não se explica a contradição e a especificidade histórica do modo de produção moderno⁵¹; 2) Essa especificidade histórica aparece aqui na comparação com sociedades pré-capitalistas (Roma, Turquia etc.) onde havia propriedade privada, porém, elas consistiam numa “primeira forma” – tal qual ele já havia teorizado no caderno I a respeito do feudalismo – da propriedade privada, uma forma ainda não “avançada”, ainda “não posta pela propriedade privada mesma”, ou seja, ainda não autonomizada, universalizada. O que só é possível pela mudança na relação entre servos (e da relação destes com a terra enquanto apêndice dela, enquanto relação ainda direta que propiciava sua subsistência, como vimos) e senhor para a relação entre trabalhadores assalariados e donos do capital; 3) Uma vez que nesta seção o jovem Marx irá analisar a relação entre o advento da forma “avançada” da propriedade privada e a possibilidade de superá-la pela forma comunista de produção, ele condiciona essa possibilidade, neste trecho, ao pressuposto de ser a relação contraditória da propriedade privada uma “relação enérgica”. O que quer isto dizer?

Marx caracteriza, neste trecho, a propriedade privada moderna como uma forma específica de relação: uma relação enérgica (que manifesta energia física, força física, força ativa) desenvolvida da

⁵¹ Nos *Cadernos de Paris*, Marx havia escrito a este respeito: “Ora, é sob a forma do intercâmbio e do comércio que a Economia Política concebe a comunidade dos homens (...). A sociedade, diz Adam Smith, é uma sociedade de atividades comerciais; cada um de seus membros é um comerciante. (...) Vê-se como a economia política fixa a forma alienada das relações sociais como o modo essencial e original do intercâmbio humano e o considera como adequado à vocação humana. (...) O homem é pressuposto como proprietário privado, ou seja, como possuidor exclusivo que afirma a sua personalidade, que se diferencia dos outros e se relaciona com eles através dessa posse exclusiva: a propriedade privada é o seu modo de existência pessoal, distintivo – logo, a sua vida essencial” (MARX, 209 *apud* NETTO, 2020, p. 564). Marx enfatiza constantemente sua crítica aos economistas políticos por estes atribuírem à natureza humana a-histórica a condição em que o humano aparece no modo histórico de objetivação do capital.

contradição entre “o trabalho enquanto essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade” (uma contradição, portanto, entre as disposições para o trabalho fornecidas pelo corpo mas que por ser excluído da propriedade passa a ser ele mesmo a essência da propriedade) *versus* “o capital como trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho” (a contradição entre o trabalho humano, em sua integralidade corpórea e o trabalho abstraído dessa subjetividade corpórea). Essa relação contraditória entre forças ativas, enérgicas deveria ser superada pelo comunismo.

A caracterização do comunismo é apresentada por Marx em cinco pontos que podemos elencar da seguinte maneira: 1) Forma duplicada entre o comunismo primitivo e a propriedade privada moderna, sendo, entretanto, a superação de ambos; 2) Reintegração ou retorno do humano a si; 3) Apropriação efetiva da essência humana pelo humano; 4) Reapropriação do grande corpo da indústria; 5) Corpo social autônomo.

1) Comunismo como “forma duplicada” entre o comunismo primitivo (primeira forma/figura) e a propriedade privada moderna, sendo, entretanto, a superação de ambos: “O comunismo é a expressão *positiva* da propriedade privada supressumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*” (MARX, 2010, p. 103). Ele é, em sua *universalidade*, continua ele, “uma *generalização e aperfeiçoamento* da mesma em sua primeira figura” (primeira figura como a forma dita “primitiva” em que a unidade corpo-terra não tinha sido rompida). Enquanto tal (enquanto “aperfeiçoamento e generalização” dessa primeira forma e, ao mesmo tempo expressão positiva da propriedade privada moderna) o comunismo se mostra em uma “forma duplicada”: já diante do “domínio da propriedade *coisal (sachliche)*” da forma atual, o comunismo aniquilaria “tudo o que não é capaz de ser possuído por todos como *propriedade privada*”. Como se explica essa contradição aparente entre ser de todos e ser propriedade privada? O próprio Marx nos responde: “a relação da propriedade privada permanece sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas”, ou seja, o mundo das coisas enquanto é produto do trabalho, do corpo trabalhador, é propriedade dele, portanto, de todos os corpos. A finalidade da produção da vida no comunismo é “a posse imediata, física” e isso, requer, portanto, não a suprasunção do trabalhador, mas a extensão do trabalho a todos os indivíduos (Ibidem, p. 103-104). Portanto, o comunismo é forma duplicada no sentido de ser ao mesmo tempo um aperfeiçoamento e generalização da propriedade privada como era na “primeira forma” e, portanto, restituição da ligação entre os corpos trabalhadores com os meios para o trabalho, isto é, com a terra e com as ferramentas, porém estas aperfeiçoadas. Esse “aperfeiçoamento”, por sua vez, é visto pelo jovem Marx como expresso na indústria (como ficará mais claro no quarto ponto) que é caracterizante da forma de produção moderna. Assim sendo, para ser a “expressão positiva” desta, o comunismo

deverá ser a forma de mediação social que possibilite a automeiação humana – isto é, tenha o humano corpóreo como princípio e finalidade do processo – a partir das disposições e habilidades desenvolvidas no processo histórico onde elas são espelhadas – porém, de forma estranhada – na grande indústria.

A exemplificação que Marx utiliza para essa primeira caracterização do comunismo expressa nitidamente a sua compreensão dialética entre natureza e sociedade:

Esse movimento de contrapor a propriedade privada universal à propriedade privada se exprime na forma animal na qual o *casamento* (que é certamente uma *forma de propriedade privada exclusiva*) é contraposto à *comunidade das mulheres*, na qual a mulher vem a ser uma propriedade *comunitária e comum*. Pode-se dizer que esta ideia da *comunidade das mulheres* é o *segredo expresso* deste comunismo ainda rude e irrefletido (*Ibid.*, p. 104 – Itálicos do autor).

Tendo como pressuposto que a carência sexual é uma determinação natural, (como “relação genérica, imediata, natural”) é uma necessidade da nossa animalidade e que, no mundo desse animal que se distinguiu natural-historicamente enquanto *humano* se elaboram modos sociais de efetivação dessa necessidade, e que nas ditas sociedades “primitivas” as relações sexuais eram baseadas na “comunidade das mulheres”, uma relação mais natural de uma “não-posse exclusiva” e na sociedade burguesa esse modo é mediado pela propriedade privada no casamento que, no entanto produziu novos afetos, e novas formas de tratamento com o outro, o comunismo seria essa dupla figura, porém, a superação de ambas que leva em consideração o desenvolvimento cultural e natural humano, “o enriquecimento cultural de suas carências” (*Ibid.*, p. 104). Isso significa que, se aquela “não-posse exclusiva” era, nas comunidades das primeiras formas sociais uma expressão de um modo de vida apenas natural, espontâneo, essa liberdade pode ser, no comunismo, socialmente resgatada, porém de forma pensada, socialmente consciente, levando em conta as alterações históricas de nossas carências e das possibilidades de mediá-las. O que essa metáfora extensamente revela é a inviabilidade de qualquer interpretação a-histórica ou estritamente historicista de natureza humana nestes *Manuscritos*, e enfatiza, ao contrário, a relação dialética entre o natural e o histórico.

2) O comunismo como reintegração ou retorno do humano a si e 3) Apropriação efetiva da essência humana pelo humano: nesta segunda e terceira caracterização como prosseguimento da anterior, Marx tanto exprime a sua crítica à economia política por naturalizar, universalizar e, portanto, inserir numa compreensão de essência humana a-histórica a propriedade privada moderna, quanto reafirma, ao contrário, como a propriedade privada na forma burguesa é uma forma específica de realização da produção e consumo que se realizam de modo estranhado. O movimento particular

da propriedade é a manifestação particular do movimento de toda a produção, é um enquadramento histórico de saciamento dessas carências naturais, que condicionam e põem sob sua lei as formas particulares de relação (Estado, família, direito etc.) (Ibidem, p. 105). As esferas institucionais, os domínios da vida social, exprimem o caráter que corresponde, e afirma, a estrutura de personalidade socialmente constituída (MARKUS, 2015, p. 61)⁵². Num sentido inversor, negador da forma presente que é negadora desse humano corpóreo, o comunismo seria a reintegração deste, isto é, seria a forma social que forneceria as condições para a plena automediação. O que se resume na afirmação: “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo” (Ibid., p. 105). Marx segue inserindo, então, o elemento da sociabilidade, da sociedade:

A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem* (...) é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*. (...) Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza (...) (MARX, 2010, p. 106-107).

A sociabilidade é elemento necessário dessa essência humana histórico-natural, não como algo inerente a essa essência, mas como algo inerente ao “material dessa atividade” como algo socialmente elaborado – “como a língua na qual o pensador é ativo” (ou seja, mesmo os indivíduos cuja atividade de transferência das forças e destrezas humanas não seja a de produção material, mas de produção de pensamento, ainda assim o material dessa produção, que é a linguagem, é socialmente elaborado. Marx está, pois, rompendo com a distinção entre atividade como algo corporal e pensamento, o pensamento é atividade). Conforme vimos nas Preliminares, a objetivação pressupõe e põe simultaneamente a própria sociabilidade, isto é, o corpo sendo privado em sua individuação, na medida em que produz, que externaliza suas “forças essenciais” produz compartilhamentos, e na medida em que cada objeto produzido contém em si o processo de sua própria criação, os saberes partilhamos, as utilidades, a civilização, a imaginação humana coletiva expressa na atividade humana coletiva, a *práxis* humana, na medida em que ele é a externalização de nossos corpos é também a interiorização da coletividade: “Por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social”. Corpo individual é corpo social. “O indivíduo é o *ser social*” (Ibid., p. 107). Percebam que esta afirmação está nos *Manuscritos* de 1844 antes mesmo da *Tese VI* sobre Feuerbach.

⁵² Para Gyorgy Markus (2015, p. 60), o exame da inter-relação dessas esferas com a da produção material – e como elas são internalizadas, aceitas ou rejeitadas ativamente pelas pessoas envolvidas ou afetadas – constitui um dos mais bem conhecidos aspectos da concepção materialista da história.

E se a sociabilidade é elemento da atividade desse humano corpóreo, a construção de uma nova sociabilidade é tarefa social. O que o comunismo propiciaria seria essa apropriação do humano pelo próprio humano. Voltando à metáfora da relação sexual, não como reprodução mimetizada de formas anteriores, e nem como a prostituição do modo de produção vigente (Nestes *Manuscritos*, Marx se refere à prostituição não como metáfora, mas como “expressão particular” da relação universalizada do trabalhador sob o capitalismo (*Ibid.*, p. 107)), mas em um novo nível civilizacional projetado conscientemente e que vai sendo produzido dialeticamente.

4) Comunismo como reapropriação do grande corpo da indústria: O que está em questão neste ponto é precisamente o caráter poroso, flexível, omnilateral, dialético do corpo humano. Marx tece, nos próximos parágrafos uma teoria da formação dos sentidos humanos totalmente coerente com a elaboração sobre a natureza humana e seu processo de objetivação, a fim de justificar como esse corpo pode ser produzido socialmente de uma outra forma, como ele é capaz de autoproduzir-se a partir de uma nova mediação, uma mediação comunista que não invalide, mas que se reaproprie do estágio de desenvolvimento das habilidades e destrezas desse corpo produtor expresso na indústria, superando, entretanto, sua funcionalidade e finalidade estranhada.

A objetivação humana possibilitada pela nossa organização corporal tem como característica a “omnilateralidade”. Ela se expressa no fato de o humano se apropriar da sua própria essência de maneira múltipla, não apenas utilitariamente, não apenas por um único sentido. A multiplicidade dos sentidos humanos possibilita e exprime essa forma múltipla de relação consigo, com a natureza, com a mundo:

Ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto*, a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana* (MARX, 2010, p. 108)

A omnilateralidade é a prova, a expressão física, individual e social da genericidade, a relação com os produtos do mundo humano que produzem sentidos humanos sobre e a partir de nossos órgãos, de nossos corpos naturais: “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (*Ibid.*, p. 110). “O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. (...) Além destes órgãos imediatos formam-se, por isso, órgãos sociais” (*Ibid.*, p. 109). Ou seja, o olho é biológico, mas esse órgão biológico tornou-se *humano* a partir da própria objetivação *humana* que é realizada

socialmente.

Toda essa elaboração acerca da produção social dos sentidos humanos a partir da produção de artefatos humanos e vice-versa, e de outro lado, a elaboração da objetivação sob a forma do estranhamento, orienta o jovem Marx ao momento tecnológico do maquinário da grande indústria: “A história da indústria e a existência objetiva da indústria conforme veio a ser são o livro aberto das forças essenciais humanas” (MARX, 2010, p. 111). A compreensão que o jovem Marx possui nesta obra é mais complexa do que uma visão de um desenvolvimento linear dos sentidos, habilidades e, com isso, da sociedade humana. Quando ele tece toda essa elaboração dos sentidos humanos pela objetivação para chegar na análise sobre a indústria, ele nos demonstra que: a) a indústria ainda que tenha sido posta pelo capital, é expressão de nossos corpos, ela reflete, atesta, certo desenvolvimento de nossas habilidades, porém, habilidades determinadas e organizadas de forma específica que sirvam ao funcionamento desse modo de produção; b) A indústria revela também, como objetivação do capital por meio do humano, que as disposições corpóreas também sofrem redução, um atrofiamento. Seja pela própria atividade unilateral, repetitiva e não criadora (*Ibid.*, p. 32), isto é, uma atividade não-omnilateral, seja porque essa mediação social restringe os trabalhadores à estrita preocupação com a sobrevivência. Isso pode ser entendido quando Marx afirma que há no órgão auditivo a possibilidade do sentido do ouvir que pode ser estimulado, “cultivado” pelos objetos humanos, mas uma forma de torná-lo tacanho e rude é constrangê-lo “à carência prática”:

para um homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento (...) o homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo, o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral (MARX, 2010, p. 110).

A omnilateralidade, a ampliação dos sentidos, a fruição do sentir, de relacionar-se com as coisas ao redor de uma forma que vá além da dimensão urgente do saciamento, parece estar reduzida a um tipo de insaciamento: o sentido do ter. O capital necessita cooptar, mobilizar os órgãos humanos para a produção, articulando-os pelo ser maquinal da indústria, e produzindo objetos que acionem e produzam desejos, mas sempre com a finalidade do ter, todos os sentidos direcionados para captar o mundo, a natureza a partir do “ter”: “cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro” (*Ibid.*, p. 139). Ele precisa da expansão desses sentidos desse modo determinado, para a expansão de si mesmo, para ele mesmo tornar-se omnilateral, em sua fome de expansão e acumulação.

Conforme posta pelo capital, mas executada pelas disposições corporais humanas, a indústria

revela essa condição ambígua, de expressar o estágio histórico de nossas habilidades naturais, porém, habilidades cooptadas, estranhadas. Essa ambiguidade se exprime nas citações seguintes: “A indústria é a relação histórico *efetiva* da natureza” (MARX, 2010, p. 112). É a natureza efetivada historicamente. Pelo outro lado de uma mesma face: “Na indústria material, (...) temos diante de nós, as *forças essenciais objetivadas* do homem sob a forma de objetos *sensíveis, estranhos, úteis*, sob a forma do estranhamento” (*Ibid.*, p. 110). Não é que deixamos de possuir essa essência humana devido ao capital, não é que ele negue essa natureza, ao contrário, o capital afirma como sendo sua essa essência, ele é sua usurpação, cooptação. Mas ainda assim, a indústria, mesmo pondo a finalidade do capital, ela revela a essência humana, ainda que estranhada. O jovem Marx está exaustivamente enfatizando o caráter dialético, histórico-natural do humano corpóreo enquanto generalidade diferenciada: “A natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza *efetiva* do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura estranhada, é a natureza *antropológica verdadeira*” (*Ibid.*, p. 112). Por que “antropológica” verdadeira? Porque ela não mente o caráter natural histórico do humano, ao contrário, ela o atesta.

5) Comunismo como corpo social autônomo: Conforme vimos antes, o capital torna-se “liberto” – ou como Marx expressará no livro I “se firma sobre seus próprios pés” (MARX, 2017, 458) – a partir do maquinário da grande indústria. O comunismo enquanto reapropriação do humano, enquanto universalização da produção, enquanto superação positiva da propriedade privada, requereria a apropriação desse artefato industrial, do corpo maquinal da indústria, para que essa autonomia seja do humano e não do capital. Para que os seres humanos tenham a efetiva independência da automediação, se reconectem aos seus próprios corpos como um *si mesmo* e passem a “andar com seus próprios pés” (MARX, 2010, p. 113).

A teorização ampla da formação histórica dos sentidos humanos pela objetivação nesta seção dedicada ao comunismo intenciona elaborar as premissas dialético-materialistas da autoprodução humana para edificar as possibilidades de engendramento, de gestação, de uma nova forma de mediação social. É porque o homem vem a ser a partir de si mesmo pelo trabalho humano enquanto o vir a ser da natureza para o homem que ele tem antropologicamente, naturalmente, historicamente, a capacidade, a possibilidade de produzir um outro modo de objetivação, de relação com a natureza, com o mundo humano, com os outros humanos, consigo mesmo enquanto gênero.

O comunismo é a posição da negação da negação. E por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo

desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura (forma) necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo (término) do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana (MARX, 2010, p. 114).

Por fim, é importante notar que, após ter caracterizado nestes cinco pontos o que o comunismo é, Marx conclui esta seção afirmando o que o comunismo *não é*: Ele *não é* o termo do desenvolvimento humano. Ele *não é* “a” figura da sociedade humana. Nada mais coerente com a sua elaboração dialético-materialista! Precisamente por não estar ancorado numa premissa essencialista a-histórica, e sim em humanos corpóreos enérgicos, ativos, autoprodutores, uma forma social como término, como estacionária, como “A” forma definitiva seria uma impossibilidade e uma incoerência. Nenhuma forma social é “A” forma da sociedade humana. O que ela pode ser é a forma de mediação social que possibilite a efetivação da automeiação de forma autêntica, não alienada. O que demanda a ligação dos indivíduos com os meios produtivos, a garantia de sua subsistência física, para que os humanos possam vir a se relacionar com a natureza (inclusive a sua própria) de modo consciente, livre, cooperativo e universal, obtendo, assim, a autoconfirmação com a totalidade do mundo externo com seus próprios produtos objetivados, realizando a essência humana do ser genérico. Em que nossos braços sejam efetivamente nossos, isto é, sejam ativados pela nossa consciência em prol da satisfação de nossas carências, um corpo individual-social, biológico-histórico não mais tenso, mas livre para autoproduzir-se da maneira como socialmente e conscientemente decidir.

5. Caderno III – Os “apetites patológicos” e o corpo abstraído pelo idealismo hegeliano e pela economia política como um espelho acríptico do domínio objetivo do Dinheiro.

Este terceiro e último caderno também contém três seções, a primeira dedicada a metaforizar a crítica à economia política pela crítica ao idealismo hegeliano, a segunda lida com a questão sobre como as carências humanas se efetivam na mediação da propriedade privada e por fim, numa seção curta, pouco referenciada e ratificadora de nossa leitura, um ensaio acerca do dinheiro. Em nossa análise inverteremos a ordem, passando a seção sobre as carências para frente uma vez que o conteúdo das outras duas seções se autocomplementam conclusivamente.

A) Propriedade Privada e Carências

A análise marxiana presente nesta seção gerou e continua a gerar discussões acerca do que

seriam e se haveria, na perspectiva marxiana, carências verdadeiramente humanas e carências falsas, forjadas pelo capital⁵³. Diante do que consideramos até aqui sobre a identificação já nos *Manuscritos* de 1844 de uma elaboração materialista-dialética do corpo, podemos afirmar acerca dessa análise que há a afirmação por parte do jovem Marx de carências biológicas como uma espécie de “chão” de carências (uma quantidade específica de calorias para o funcionamento do organismo, de oxigênio, de atividade que desenvolva nossos órgãos ao invés de atrofiá-los, de habitação adequada, luz, vestimentas, enfim, elementos sem os quais não mantemos nosso organismo vivo). Esse “chão” de carências⁵⁴, no entanto, possibilita uma série infinita de modos e de objetos que os satisfaçam em diferentes tempos, modos de produção, contextos culturais. A questão que aparece nessa análise de Marx é que, a mediação para a satisfação dessas carências, conforme é realizada pelo poder do dinheiro, não se dá de maneira igualitária e, além disso, gera “apetites patológicos” (MARX, 2010, p. 140). Não por serem necessidades falsas, uma vez produzidas são necessidades verdadeiras, realmente existentes, concretamente sentidas. Porém, são carências que ao invés de nos saciar saudavelmente, de fortalecer e desenvolver nossas corpos, nossa subjetividade, operam contra nós mesmos, individualmente, enquanto classe e enquanto corpo social, enquanto natureza.

A forma desigual de mediação das carências humanas no sistema moderno de produção parece claro quando Marx afirma que, de um lado, ele produz o refinamento das carências e dos seus meios, no luxo, no aprimoramento de técnicas, de habitação, de locomoção, de grandes máquinas e indústrias; de outro, as carências mais simples, mais rudes, mais vitais, como de ar puro, de habitação, de água, não são satisfeitas, e os meios de trabalho mais rudimentares, os instrumentos mais rudes de trabalho humano “reaparecem”, e tal contradição já é percebida pelo jovem Marx como uma condição para que o poder do dinheiro “produza-se novamente a si na sua significação contrária” (Ibidem, p. 140). A passagem seguinte, que imprime as análises de Engels sobre as condições dos trabalhadores nas fábricas inglesas, e as de Eugene Buret, é duramente e precisamente reveladora disso:

Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna que está agora, porém, infectada pelo mefítico ar pestilento da civilização e, que ele apenas habita muito *precaricamente*, como

⁵³ Ver: HELLER, Ágnes. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1996; CHITTY, Andrew. *The Early Marx on Needs*. *Radical Philosophy* 64, Summer 1993. Disponível em: <file:///C:/Users/samsung/Desktop/CHITTY,%20Andrew.%20The%20early%20Marx%20on%20needs.pdf>

⁵⁴ Jesus Ranieri faz uma distinção entre carência (*Bedurfnis*) e necessidade (*Notwendigkeit*) conforme os termos aparecem nestes *Manuscritos*. Poderíamos, sendo mais fiel à tradução de Ranieri, afirmar o “sistema de carências” ao invés de “sistema de necessidades” já que, segundo ele, *Bedurfnis* se refere a carências cuja base está posta na condição biológica do ser humano e a positividade de suas satisfações. Quanto a *Notwendigkeit* está vinculada à necessidade lógica, oposta à contingência. No entanto, podemos entender que ambos os sentidos se misturam, uma vez que é uma necessidade humana que determinadas carências (o que chamamos aqui de “chão de carências”) sejam satisfeitas.

um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso se não pagar. Tem de *pagar* essa casa mortuária. A habitação-luz que Prometeu, em Ésquilo, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal*, cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital* (MARX, 2010, p. 140 – Itálicos do autor).

O abandono *não natural*, a natureza apodrecida, o fluxo de esgoto, a ausência de ar limpo, a imundície, a precariedade de habitação, tornaram-se o *elemento vital* do trabalhador. Essa descrição engloba muitos níveis de realidade e de significação profunda e lógica. Há aqui a afirmação de necessidades que são vitais, que são constantes e essenciais para a vida humana, mas que estão sendo satisfeitas por “apetites patológicos”. Pelo abandono dessa natureza, pelo seu apodrecimento, como da forma mais duramente evidente pode ser verificado na transformação do fluxo de um rio em esgoto. É natureza apodrecida. E esse apodrecimento torna-se vital para os trabalhadores, porque como condição de um modo de produção predador, pela transformação do servo em trabalhador assalariado fabril, pelo crescimento das fábricas, aumento da produção, produção de dejetos, inundação demográfica nos centros urbanos com escassez de moradia, mas para o trabalhador, já separado da natureza, da terra, subsistir, sobreviver mesmo, ele precisa ter a “sorte” de participar dessa produção, dessa imundície, desse apodrecimento, dessa não natureza. Ele precisa, para sobreviver, derrubar árvores, minerar, esgotar os meios, porque é assim que recebe dinheiro para mediar as necessidades básicas de um modo que se volta para si como adoecimento. Então, mais uma vez, não se trata de serem *verdadeiras* ou *falsas necessidades*, são reais, objetivas, porém, pela satisfação estar mediada pelo dinheiro e pelos produtos do dinheiro, já que “a única carência do dinheiro é criar-se a si próprio” (*Ibid.*, p. 142), a condição para ampliar seu poder descomunalmente é produzir seu inverso, então, esse inverso, a miséria, o apodrecimento, os dejetos, tornam-se carência vital para os trabalhadores porque vital para o próprio poder do dinheiro. É como se (ou é exatamente como) o corpo estranhado tivesse que digerir a própria podridão excrementada na condição de metabolizar o capital. Os próprios produtos expressam o estranhamento da própria natureza como o sofrimento dela, o desgaste para decompô-los. E, uma vez que este poder quantitativo se estende sem medidas, esse apodrecimento da natureza vai no mesmo rastro. A omnilateralidade passa a ser a omnilateralidade do desastre, do adoecimento⁵⁵.

⁵⁵ Os exemplos estão disponíveis por todos os lados, ou melhor, em nosso próprio organismo físico e no amplo organismo terrestre: o uso de agrotóxicos, pesticidas que nos envenenam silenciosa e cumulativamente, como o paraquat e o glifosato

Além dessa produção de “apetites patológicos”, de carências destrutivas por um modo de produção absolutamente predatório, Marx também analisa o descompasso entre este “sistema de carências humanas” e o estágio de desenvolvimentos de instrumentos para satisfazê-las na desigualdade da satisfação:

Dissemos acima que o homem retorna à *caverna* etc., mas regressa a ela sob uma figura estranhada, hostil. O selvagem na sua caverna (...) não se sente estranho, ou sente-se, antes, como em casa, como o *peixe* na água. Mas o porão dos pobres é uma habitação hostil, ‘que a ele resiste como potência estranha, que apenas se lhe entrega na medida mesma em que ele entrega a ela o seu suor de sangue’, que ele não pode considerar como seu lar ‘onde ele pudesse, finalmente dizer: aqui estou em casa – onde ele se encontra, antes, como estando na casa de um *outro*, numa casa *estranha*, que diariamente está à espreita e o expulsa, se não pagar o aluguel. Do mesmo modo, ele sabe a qualidade de sua habitação em oposição com a habitação humana residente *no outro lado*, no céu da riqueza (MARX, 2010, p. 146 – Itálicos do autor).

Essa nos parece uma passagem genuinamente antropológica. Há nela uma descrição materialista-dialética, em que os humanos tinham uma relação indiferenciada com a natureza, e faziam das cavernas um abrigo, “como o peixe na água”, porém, dado o desenvolvimento dos instrumentos, das habilidades humanas, a possibilidade de satisfação da carência de habitação chegou ao nível, em nossa cultura ocidental, da forma de moradia que é habitada pelos ricos. No entanto, dentro desse modo de produção, esse nível de desenvolvimentos tanto das habilidades quanto das carências está em descompasso com “o porão cavernoso a que os pobres estão condenados”, que representa, para Marx, um retorno àquela caverna como, digamos, forma primeira de habitar que era concernente ao nível de suas habilidades⁵⁶. Este porão, portanto, é a caverna “estranhada” porque não

associados não só a casos de câncer, mas também ao mal de Parkinson, fibrose pulmonar e danos genéticos (<http://www.ces-teh.ensp.fiocruz.br/noticias/agrotoxicos-deixam-um-rastro-de-doencas-e-mortes-pelo-brasil>); infecções crônicas pelo uso de antibiótico em bovinos, aves e suínos destinados à indústria alimentar (<https://www.bbc.com/portuguese/geral-50119820>); altas quantidades de mercúrio em peixes (<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2022/08/22/garimpo-contamina-peixes-com-mercurio-em-rr.ghtml>) e de microplásticos no leite materno (<https://revistagalileu.globo.com/Um-So-Planeta/noticia/2022/10/microplasticos-sao-encontrados-em-leite-materno-humano-pela-primeira-vez.html>). Na Parte II do presente trabalho, seguiremos o aprofundamento que Marx fará desta questão do rastro destrutivo na medida em que ele analisa mais sistematicamente o modo de funcionamento do capital, utilizando o conceito de “metabolismo”, até concluir, no livro I e III do capital, que este modo de mediação consiste em uma falha metabólica em relação ao próprio metabolismo natural.

⁵⁶ Essa passagem e explicação pode sugerir um modo linear e progressivo no desenvolvimento de habilidades, neste caso específico para prover a carência de habitação. Especialmente se pensamos em algumas das comunidades indígenas que mantêm em sua cultura do habitar a harmonia com a natureza em casas simples. Neste sentido, não nos parece que a explicação de Marx expresse, neste caso específico, o que Kevin B. Anderson aponta como uma concepção unilinear de progresso e de um evolucionismo ocidental (que Kevin Anderson aponta nas obras de Marx de 1848 a 1853 e que começa a ser negada fortemente nos textos escritos a partir de 1856 e cujo processo de negação do eurocentrismo e afirmação de uma multilinearidade se conclui nos cadernos de 1879 a 1882 em que a propriedade comunal, as comunas rurais são afirmadas como revolucionárias (ANDERSON, 2019, p. 12)), mas uma análise inserida na descrição de uma mesma relação, isto é, aqueles que produzem os palácios do rico e portanto, afirmam nessa produção a sofisticação de suas habilidades desenvolvidas moram, contraditoriamente em “cavernas” alugadas.

condiz com o estágio de desenvolvimentos das suas forças produtivas e dos meios e instrumentos produzidos por ela que a riqueza do outro lado revela. Qual é mais “verdadeiramente humana”, a necessidade de habitar caverna ou habitar palácio? Não parece ser essa a questão, mas o fato de que ambas expressam um momento de habilidades produtivas desenvolvidas numa mesma cultura para suprir a carência de habitação, entretanto, nesse modo de mediação social posto pelo capital, a mesma carência humana de habitação é suprida de formas diferentes segundo o lugar que os corpos habitam no reino do dinheiro. Há, portanto, um desacordo, um descompasso entre o alcance e as possibilidades engenhosas historicamente apreendidas e passíveis de serem realizadas pelo corpo e a vivência concreta da maior quantidade deles sendo supridos da forma mais rudimentar. Esse descompasso é, também um reflexo do “estranhamento”.

Tal descompasso lhes serve também de crítica ao moralismo da economia política: “Eu obedeco às leis econômicas quando tiro dinheiro do abandono, da oferta do meu corpo para a volúpia alheia? (...) o economista-nacional responde-me assim: tu não ages contra as minhas leis” (Ibidem, p 142-143). Isso porque, não obstante a economia política defender a promessa de o sistema burguês satisfazer nossas carências, a única lei moral que o rege é a do ganho, as carências satisfeitas são as daqueles que personificam o dinheiro e, portanto, que gozam a partir do trabalho de outros. Aqui parece haver, numa argumentação em contrário, uma afirmação da moral por Marx como a ação humana voltada para a satisfação de necessidades humanas. Assim, “o senhor Michel Chevalier repreende Ricardo por este abstrair da moral. Mas Ricardo deixa a economia nacional falar a sua própria linguagem. Se esta não fala moralmente, então a culpa não é de Ricardo” (Ibidem, p. 143). Mas essa oposição em relação à moral é também a afirmação de sua própria moral, ela “apenas expressa, *a seu modo*, as leis morais”. Ela faz uso de elementos já aderidos moralmente, como a ascese, o comedimento, porém, como moral aplicada apenas à classe trabalhadora, ascetismo (inclusive no que diz respeito à abstinência sexual, aos corpos fora do trabalho, já que segundo a *teoria da população* de Malthus e de James Mill, “há seres humanos *a mais*”)⁵⁷.

E assim como a indústria especula com o refinamento das carências, especula da mesma forma com sua *crueza*, mas sobre a sua *crueza* artificialmente

⁵⁷ Marx brinca com a controvérsia existente à época no terreno da economia política precisamente acerca dessa *ascese*. Se é mais moralmente benéfico ao capital recomendar o luxo e amaldiçoar a poupança (Lauderdale, Malthus etc.) ou recomendar a poupança e amaldiçoar o luxo (Say, Ricardo etc.): “aquele admite que quer o luxo para produzir o trabalho, isto é, a poupança absoluta; o outro lado admite que recomenda a poupança para produzir a riqueza, isto é, o luxo”. Para Marx, ambos os lados esquecem que “sem consumo, nada seria produzido” e que “a produção, mediante a concorrência, só tem de se tornar mais omnilateral”, esquecem que “desperdício e poupança, luxo e privação, riqueza e pobreza são iguais” (MARX 2010, p. 142), ou seja, se retroalimentam. No livro *I d’O Capital*, Marx volta a este ponto ao expor a contradição em que o capitalista estimula a ascese do trabalhador que ele contrata, porém necessita estimular o consumo entre os demais trabalhadores de outros capitalistas para que o valor se realize constantemente na circulação.

gerada, cuja verdadeira fruição é, por isso, a *autonarcose*, esta aparente satisfação da carência, esta civilização no *interior* da crua barbárie da carência (MARX, 2010, p. 144 – Itálicos do autor).

Assim, desse “chão” de carências ou como chamou Fracchia “sistema de necessidades”, tanto o “refinamento” quanto a “cruza” das formas de satisfazê-las são artificialmente geradas, uma vez que um se dá, em relação comparativa e em relação concreta de produção, a partir do outro. Do lado da cruza, da miséria, a fruição, a satisfação, se dá, diz Marx, verdadeiramente pela autonarcose. Retenhamos o termo “autonarcose”. Na sequência da citação, ao referir-se às tabernas inglesas como “simbólicas” da forma social do capital, Marx parece sugerir que “o luxo” dessas tabernas se sustenta pelo apetite de entorpecimento produzido pela condição concreta de pobreza entre os trabalhadores que produzem tal luxo. No sentido precioso dessa metáfora, a “auto” narcose tanto explicita o caráter dúbio da “liberdade” de que é o sujeito que induz a si mesmo ao entorpecimento, quanto explicita a condição de alienação, de venda de si mesmo, de estranhamento e de pobreza a que está submetido e que o condiciona à carência desse entorpecimento. Neste sentido, a autonarcose se realiza como carência de anestesiá-lo da própria condição de estranhamento, da tensão internalizada, do corpo tenso.

Mais adiante nesta mesma seção, ao descrever ternamente as reuniões dos trabalhadores comunistas franceses nas quais as mesmas substâncias narcóticas das tabernas (álcool, fumo, isto é, aquelas que “são tratadas brandamente pela polícia” (MARX, 2010, p. 144)) se fazem presentes, Marx observa que estas deixam de ser, ali, *meio* para unir os estranhados naquilo que ele havia chamado de “civilização no *interior* da crua barbárie da carência”. A própria sociabilidade, o estar junto criando como “artesãos” a possibilidade de uma nova sociedade aparece como satisfação de uma nova carência de sociedade:

Quando os *artesões* comunistas se unem, vale para eles, antes de mais nada, como finalidade a doutrina, a propaganda etc. Mas ao mesmo tempo eles se apropriam, dessa maneira, de uma nova carência de sociedade, e o que aparece como meio, tornou-se fim. Este movimento prático pode-se intuir nos seus mais brilhantes resultados quando se vê operários socialistas franceses reunidos. Nessas circunstâncias, fumar, beber, comer etc., não existem mais como meios de união ou como meios que unem. A sociedade, a associação, o entretenimento, que novamente têm a sociedade como fim, basta a eles. A fraternidade dos homens não é nenhuma frase, mas sim verdade para eles, e a nobreza da humanidade nos ilumina a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho (MARX, 2010, p. 146).

Jean Chevalier em seu *Dicionário de símbolos* identifica na etimologia grega da palavra *nárkosis* a ligação com a palavra Narciso (*narke*)⁵⁸. Aquele que na mitologia confundiu a si mesmo com a imagem refletida e lançou-se no espelho d'água. A imagem que era o reflexo dele, mas não era ele talvez nos sirva para metaforizar o caráter mesmo do estranhamento e, neste sentido, reconhecer o próprio estranhamento, ou seja, a diferenciação entre as possibilidades presentes em nossa natureza humana corpórea e a efetivação delas conforme aparecem realizadas na forma de mediação social do capital, talvez nos salve dessa cisão e nos possibilite a construção coletiva de uma sociedade que seja a autoafirmação de nós mesmos. Exatamente por não nos reconhecermos nessa forma reside a importância de definirmos a partir do registro de Marx constantes humanas, para não nos vermos como um mero espelho da forma social.

B) Crítica da Dialética e da Filosofia hegelianas em Geral

E se uma ideia de razão pudesse ser gerada a partir do corpo em si, e não o corpo incorporado a uma razão que já está sempre no lugar? (EAGLETON, 1993, p.146).

A análise que faremos desta seção, buscará compreender a relação entre a crítica feita pelo jovem Marx ao idealismo hegeliano e à economia política, ambas em conformidade com as categorias econômicas recém-descobertas pelo jovem Marx e pela análise histórico-materialista efetuada por ele até aqui. Essa dupla crítica exprime uma ligação entre ambos – Hegel e os economistas – por abstraírem o momento histórico particular posto por relações concretas, pelo “homem corpóreo”, explicando-o por uma essencialidade universal ou por uma essencialidade da Ideia. Inversamente a estes, Marx reafirma que a forma moderna de produção e as relações postas por ela devêm historicamente. Porém, como este particular que deveio é posto e mediado por abstrações universalizantes, que incide efetivamente e rege a realidade concreta, Marx restabelecerá, sob um ponto de partida histórico-materialista, a racionalidade das categorias econômicas e do movimento dialético hegeliano. Neste sentido, buscaremos nesta análise resposta para as seguintes questões: O que o jovem Marx critica em Hegel? Por que Marx refere-se à lógica hegeliana como “o dinheiro do espírito” (MARX, 2010, p. 120)? Sob qual ponto de vista o jovem Marx é capaz de afirmar que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais” (MARX, 2010, p. 124)? E em que consiste o “naturalismo realizado” do “homem efetivo, corpóreo” (*Ibid.*, p. 126-127) que o

⁵⁸ CHEVALIER, J. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1991.

jovem Marx reafirma como distinto “tanto do idealismo quanto do materialismo”, sendo, a um só tempo “a verdade unificadora de um e de outro”? De que modo e sob quais bases Marx reabilita a dialética hegeliana como crítica da sociedade capitalista nestes *Manuscritos* de 1844?

B1. O que o jovem Marx critica em Hegel? A “incorporação na consciência-de-si”!

O triângulo Hegel-Feuerbach-Marx talvez seja o aspecto mais comentado nas leituras e interpretações desta seção dos *Manuscritos* de 1844. Afinal, é de Hegel e de Feuerbach que Marx pega emprestado o conceito de alienação – mas dando a este, pela primeira vez um “conteúdo socioeconômico aprofundado” (MANDEL, 1968, p. 30) –; também vem de Hegel a caracterização do trabalho como a natureza essencial da práxis humana; além disso, pelo fato de que o hegelianismo exerceu uma enorme influência no contexto do jovem Marx que foi impactada pela filosofia de Feuerbach, a quem, por sua vez, Marx vê como “o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*” (MARX, 2010, p. 117) e, além disso, Marx afirma que a “crítica da economia política” deve, “sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach” (MARX, 2010, p. 20). Mas qual o sentido e a dimensão do partido que o jovem Marx toma pela crítica feuerbachiana ao idealismo de Hegel e o que tem esse posicionamento a ver com as descobertas realizadas por Marx e sua crítica à economia política? Como elas se cruzam nesta parte dos *Manuscritos*?

Para Marx o grande feito de Feuerbach em relação à dialética hegeliana foi o de tecer a chamada “crítica positiva” à *Ciência da lógica* de Hegel, especialmente à sua filosofia idealista que, para Feuerbach, “não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente” (MARX, 2010, p. 117). Na medida em que a filosofia hegeliana parte da Ideia, a matéria, a natureza, aparece como mero desdobramento da Ideia, como exteriorização desta, como sua negação enquanto materialidade e particularidade, que precisará ser suprassumida num movimento de negação da negação para restabelecer a Ideia agora plena de si mesma, plena de sua abstração. Para expressá-lo, em acordo com Feuerbach, Marx insiste em apresentar a organização dos capítulos que compõem a *Fenomenologia do Espírito* (A. *Consciência*; B. *Consciência-de-si*; C. *Razão*; *Espírito*; *Religião*; *O saber absoluto*), como para mostrar que o ponto de partida, de chegada e o referencial, na filosofia hegeliana é o próprio pensar abstrato, desencarnado, para o qual a materialidade, a efetividade sensível, é petulância negativa do positivo que deve ser suprassumida.

Para Marx – que já tinha até aqui elaborado a sua teoria do estranhamento e da alienação como uma separação das forças e disposições humanas para o trabalho pela forma de mediação posta pelas relações do capital que são, por sua vez, naturalizadas pela economia política e universalizadas abstraindo seu devir histórico, sendo, portanto, a economia política o mero espelhamento do modo de produção vigente – a crítica feuerbachiana revela que a filosofia idealista é a mera representação do estranhamento da materialidade, isto é, a mera reprodução na ideia, da materialidade estranhada e, portanto, o espelhamento acrítico da sociedade moderna. Nas palavras de Marx ela é “Uma outra forma e outro modo de existência do estranhamento da essência humana” (Ibidem, p. 117).

Neste sentido é que Marx afirma que a filosofia hegeliana encontrou apenas “a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história”. Sendo o real, em Hegel, apenas a manifestação do movimento do espírito, sua auto-objetivação, fica evidente a oposição em relação às descobertas e elaborações realizadas por Marx até aqui. Isto é, se a configuração da realidade presente deveio historicamente a partir de um modo de mediação estranhado, como uma forma particular do universal que é a natureza do humano corpóreo e seu processo natural-histórico de objetivação, qualquer teoria verdadeira, qualquer “ciência real” tem de partir desse universal para identificar as determinações que incidem neste particular. Tem de partir da natureza cuja diferenciação de si mesma no humano é o próprio ato de geração do humano, sua auto-objetivação que, no entanto, não aparece, na forma histórica presente, como efetivamente possibilitada como *auto*, como sua história. A história humana é a história do nascimento e não da efetivação do homem (Ver Ruy Fausto – 2015, p. 61-73), uma vez que a possibilidade de auto-objetivação foi objetivada pelo capital.

Mas a relação entre Marx e a dialética hegeliana não se esgota na “crítica positiva” feuerbachiana. Por outro lado, ou dentro desse movimento identificado por ele como acrítico, do idealismo hegeliano, haveria uma crítica oculta, ou todos os elementos da crítica: mesmo que o humano e sua produção apareçam apenas na figura do espírito, na seção *Consciência-de-si* de sua fenomenologia Hegel trata do papel do trabalho e da fruição na concretização da liberdade e da consciência-de-si, e também lá, Hegel exprime a objetivação do humano no movimento dialético enquanto princípio motor e gerador. No entanto, em Hegel a objetivação é idêntica à alienação já que a materialidade objetivada parte da Ideia, isto é, a objetivação da Ideia é a alienação da Ideia na materialidade, no particular, na negação de si.

Pode-se dizer que o ponto de divergência entre o processo dialético hegeliano e o marxismo consiste em que o primeiro fundado na autoconsciência, identifica alienação com objetivação e, portanto, faz coincidir a superação da

alienação com a superação da objetivação, ao passo que o segundo, fundado no homem real, sensível, vinculado aos objetos, distingue a objetivação da alienação, que é um modo especial de manifestação daquela, e faz coincidir a superação da alienação com a superação do modo concreto e desumanizado em que se expressa a relação entre o homem e os objetos (PRA, 1977, p. 156 *apud* NETTO, 2020, p. 559).

Na medida em que a *consciência de si* hegeliana, conforme compreendida pela leitura de Marx como sendo o humano (“a essência humana = autoconsciência” (*Ibid.*, p.125)), é a particularização do universal – momento de objetivação da Ideia –, e como tal seu conteúdo é puramente formal, ele apenas exprime a forma do universal pela ação subjetiva. Neste sentido, a atividade humana seria incapaz de se autoconstituir e orientar-se senão por referência à forma universal da qual ela representa a consciência posta. Trata-se de uma “essência não-objetiva, espiritualista”:

A apropriação das forças essenciais humanas tornadas objetos, e objetos estranhos é, pois, primeiramente, apenas uma *apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na *abstração* (...). Segundo. A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é nenhuma consciência *abstratamente* sensível, mas uma consciência *humanamente* sensível; de que a religião, a riqueza etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivação *humana*, das forças essenciais *humanas* nascidas para a obra (*Werk*) (...) esta apropriação ou apreensão neste processo parece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade*, *religião*, poder do Estado etc. são seres *espirituais* – pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem (...). A *humanidade* da natureza e da natureza criada pela história, dos *produtos* do homem, aparece no fato de estes serem produtos do espírito abstrato e nesta medida, portanto, momentos *espirituais*, *seres de pensamento*. A ‘fenomenologia’ é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora. Mas na medida em que ela retém o *estranhamento* do homem – ainda que também este último apenas pareça na figura do espírito – encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano (MARX, 2010, p. 122).

Essa crítica se volta mais intrinsecamente à noção de estranhamento em Hegel compreendida como exterioridade, efetivação que em seu ato de pôr-se, externar-se é estranho ao pensamento, ao abstrato. Toda exteriorização e toda a retirada da exteriorização é a história da atividade do pensar absoluto. No jovem Marx, entretanto, a exteriorização é a produção concreta, material humana, em seu desenvolvimento histórico que, modernamente aparece estranhada. E por ser o estranhamento simplesmente a exteriorização da consciência, para Hegel, então a suprasunção do estranhamento é também a suprasunção da objetividade que redundava em um espírito absoluto, pleno de si mesmo, excludor de toda materialidade. No entanto, ao reter o estranhamento do homem em relação à abstração, estranhamento que precisa ser superado pelo movimento de negação da negação, Marx identifica na lógica hegeliana – acrítica em seu caráter idealista – “todos” os elementos da crítica. E

por isso, esse movimento será restituído por Marx de forma “invertida”, isto é, ao contrário da “incorporação na consciência-de-si” (*Ibid.*, p. 125) esse movimento será compreendido como o movimento real, natural-histórico do humano “corpóreo” (*Ibid.*, p. 127).

Para Marx, à primeira vista, a relevância da crítica positiva reside em que ela denuncia a mediação da lógica como heteronomia em relação a seus conteúdos materiais. Assim, a ‘posição’, argumenta Marx, ‘está ainda acometida pela sua oposição’, ‘não segura’ de si. Nesse entendimento, o ser sensível, imediato, deve seu significado a algo abstrato e além dele. Dito de outro modo, o movimento dialético em Hegel poria o universal de tal modo que o resultado não poderia deixar de significar um rebaixamento da sensibilidade como esfera autônoma da vida humana e natural. Contudo, para Marx, o corolário hegeliano é a reconciliação dos opostos — forma universal abstrata e ser imediato — às expensas do último, transformado em uma expressão particular do universal, com o que se revelaria ‘a raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente’ (SERRANO, 2018, p. 81).

No sentido contrário a esse idealismo, Feuerbach teria, para Marx, fundado o “*verdadeiro materialismo*” aquele da “*Ciência real*” (lembremos a página 112: a ciência que tem por base a sensibilidade, na dupla figura da “carência sensível e da consciência sensível”), e ele o faz, segundo Marx, na medida em que toma “a relação social, a ‘do homem com o homem’ como princípio fundamental da teoria” (*Ibid.*, p. 118). (Vejam: Marx não está afirmando ou louvando um materialismo fundamentado numa essência a-histórica a partir de Feuerbach. A análise é de oposição no nível entre abstração/ideia e o humano concreto, e suas relações humanas concretas como princípio fundamental da teoria. O que está em questão é a crítica trazida por Feuerbach contra a essência idealista da lógica hegeliana e não propriamente a filosofia feuerbachiana).

B2. O idealismo hegeliano e a economia moderna

Feita essa crítica, por que Marx refere-se à lógica hegeliana como “o dinheiro do espírito”? Sob qual ponto de vista o jovem Marx é capaz de afirmar que Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais políticos (*Ibid.*, p. 124)?

Se Marx está confrontando o idealismo hegeliano a partir da necessidade de uma “*ciência real*” cujo ponto de partida seja a natureza e sua particularização histórica, a economia política deveria ser a expressão dessa ciência em oposição ao idealismo. Como “um pensamento que brota do terreno da modernidade”, para Marx, a economia política deveria buscar compreender e explicar as determinações específicas da particularidade deste universal que é a natureza humana automediadora,

o que caracteriza a forma particular historicamente gerada de efetivação dessa universalidade que “se conserva” (*Ibid.*, p. 124). É precisamente a relação entre o universal e o particular que deve ser o terreno de investigação da economia política com o intuito de descobrir, revelar, os princípios operantes dessa particularidade pelo entendimento, isto é a determinação da forma social especificamente moderna.

O problema é que, tal qual o idealismo hegeliano, a economia política cristaliza o particular no universal. Se o universal é a natureza, ela naturaliza o particular. Abstrai suas especificidades e as suas determinações. Então, assim como Marx reconhece racionalidade no idealismo de Hegel ou reconhece nele a determinação da modernidade estranhada o mesmo ocorre em relação à economia política. Para Marx ambas espelham esse particular estranhado e o universalizam:

A sociedade – assim como aparece para o economista nacional – é a *sociedade burguesa* (*burgerliche Gesellschaft*), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista nacional – tão bem quanto a política nos seus *direitos humanos* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador. A *divisão do trabalho* é a expressão nacional-econômica da *sociabilidade do trabalho* no interior do estranhamento. Ou, posto que *o trabalho* é apenas uma expressão da atividade humana no interior da exteriorização, (...) assim também a *divisão do trabalho* não é outra coisa senão o assentar *exteriorizado, estranhado*, da atividade humana como uma *atividade genérica real* ou enquanto *atividade do homem como ser genérico* (MARX, 2010, p. 149 – Itálicos do autor)

O trabalho, cuja essência é vista como propriedade privada, a divisão do trabalho que é vista como a forma essencial de sociabilidade, o homem como meio para a riqueza de outro, esses elementos da particularidade imediata, da sociedade burguesa, não são explicados em sua articulação, isto é, porque vieram a ser e o que faz com que assim seja. Essas especificidades são aceitas como naturais, derivadas da essencialidade humana. O que a economia política faz é exprimir essa relação em categorias. Categorias que exprimem, portanto, realidade, porém uma realidade específica, e que nessa especificidade é caracterizada pelo estranhamento⁵⁹.

Se, ao contrário dos economistas políticos, o jovem Marx procura compreender as determinações dessa particularidade, dessa forma social estranhada, e tendo identificado este

⁵⁹ Essa crítica a um essencialismo nos economistas políticos pode ser apontada em diversas passagens. Exemplos: “para Adam Smith sua essência está na natureza humana inerentemente inclinada à troca” (MARX, 2010, p. 155); Nos *Cadernos de Paris*: “A economia nacional vela a alienação na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o trabalhador, o trabalho e a produção” (MARX *apud* NETTO, 2020, p. 564).

estranhamento a partir do processo de separação corpo-terra-ferramentas, ou corpo-trabalho-capital, vai ser na compreensão da categoria “Dinheiro” como produtor da síntese entre estes elementos que encontram-se separados, uma síntese em prol do capital, que Marx reconhece, por sua vez, um nível de racionalidade tanto na abstração hegeliana quanto na economia política. Isso ocorre porque o dinheiro será definido por Marx como uma abstração universal real que, como tal, opera como síntese de objetos empiricamente diferentes e possibilita a universalização da forma específica de mediação social do capital: “Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos?” (MARX, 2010, p.159)

É evidente, todavia, que Marx não atribui essa força vinculante à qualidade metálica do dinheiro — o erro do monetarista, fetichista da moeda. Mas também não basta definir a abstrata essência universal — o erro do moderno economista, que elevou para si ‘o trabalho a único princípio’, sendo então um fetichista do trabalho. A qualidade sintética do dinheiro representa a unidade objetiva das duas dimensões. Nenhuma daquelas duas escolas, pois, consegue deduzir suas categorias centrais (SERRANO, 2018, p. 85).

Por tomar o dado como natural, a relação de propriedade do homem, do trabalho, a que subjaz a separação consumada entre corpo-terra-ferramentas, como forma social particular, a economia política não é capaz de conceber a função sintética específica do dinheiro nesse modo específico de produção. Com isso, “a função monetária de síntese — a equivalência dos diferentes — parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada”⁶⁰ (SERRANO, 2018, p. 85). Além da função sintética do dinheiro na forma particular de produção estranhada, Marx afirma também a essência do dinheiro, a saber, o trabalho como “essência subjetiva da propriedade privada” (MARX, 2010, p.103). O dinheiro é a “encarnação” da forma necessária das relações postas pelo capital. É a expressão (forma) da essência/conteúdo que é o trabalho estranhado. A este respeito, Marx afirma nas notas sobre Mill:

A essência do dinheiro não consiste, em primeiro lugar, em que nele a propriedade é alienada, mas em que o movimento ou a atividade de mediação, o ato humano, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente, é alienado e se torna a característica de uma coisa material exterior ao homem, o dinheiro (MARX, 2016, p.147).

O dinheiro aparece como figura objetivada da atividade mediadora do ser humano, sendo esta estranhada, ele é definido como um “mediador estranho” (*Ibid.*, p.148). Como mediação alienada, o dinheiro se apresentará como uma forma de síntese social do que se acha separado na sociedade. O

⁶⁰ Serrano observa que “A ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética parece remontar à crítica madura da economia política, mas ela já está contida nos escritos de juventude como desenvolvimento inicial” (SERRANO, 2018, p. 85).

dinheiro universaliza, enquanto equivalente geral, e reproduz a totalidade social em sua forma alienada. Neste contexto, o reconhecimento entre os sujeitos não é dado pela relação recíproca entre suas carências, capacidades, disposições, habilidades e sim pela quantidade em que a forma-dinheiro existe nele, pois é esta forma que estabelece a síntese social de capacidades, carências e indivíduos entre si. Por isso Marx chega a comparar a lógica hegeliana ao dinheiro: A lógica como “o *dinheiro do espírito*” (MARX, 2010, p. 124). Isto porque, se no âmbito da existência efetiva, material, o desenvolvimento do homem, a existência material da sociedade é mediada pelo dinheiro que provoca a inversão e o estranhamento, nesse âmbito da matéria, a lógica hegeliana efetua essa inversão, esse estranhamento no pensamento, no âmbito da abstração do espírito em relação à existência material concreta. O dinheiro enquanto abstração real estranha o corpo como materialidade concreta, estranha o homem em sua existência concreta, a partir de sua abstração. A imposição que ocorre da forma do universal sobre o singular, na lógica hegeliana, seria identificada por Marx como aquela que ocorre, na sociedade, da forma do dinheiro sobre os indivíduos.

Ao assumir que a economia e o idealismo partilham uma mesma lógica e, ainda, que essa lógica descreve o processo real, Marx realça que a abstração não é um erro da razão idealista, mas o espelhamento acríptico de uma realidade ela mesma dominada por abstrações. Nesse particular, tudo se passa como se a lógica capitalista do dinheiro fosse o pressuposto recalcado da dialética hegeliana, sendo o sintoma desse recalco filosófico o comportamento voraz e violento da forma sobre seus conteúdos. Com isso se reproduziria, no pensamento e de modo acríptico, a violência da realidade social capitalista sobre os indivíduos socializados (SERRANO, 2018, p. 89).

O que está implicado nessa constatação marxiana é que a sociedade moderna é regida, posta e dominada por modos não *imediatamente* materiais, como algo não vivo, não natural que se objetiva na materialidade, mas que, por sua vez, só pode objetivar-se porque é também materialidade, porque é, de forma *mediada*, natureza:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entausserung*), este ato de *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenstandliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é desde a origem, *natureza* (MARX, 2010, p. 126 – Itálicos do autor).

Esse reconhecimento da universalidade da natureza como mediada historicamente e o reconhecimento das determinações da forma estranhada de objetivação, da mediação especificamente advinda da modernidade, como um particular que se universaliza enquanto um domínio impessoal

sobre e a partir da natureza e do humano, já afasta o jovem Marx tanto do idealismo hegeliano quanto do materialismo feuerbachiano, sendo “a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro” (MARX, 2010, p. 127) – “Se Marx seguisse Feuerbach e afirmasse a primazia do dado sensível como fundamento, ele perderia de vista a mediação em que o dado positivo se acha, com o que se produziria um ocultamento das formas de dominação que operam na sociedade como mediação da imediatidade” (SERRANO, 2018, p. 92) – e aproxima a sua crítica da sociedade burguesa a uma reabilitação invertida, histórico-materialista, da filosofia hegeliana.

B3. O que fazer com a dialética hegeliana diante do humano “corpóreo”?

Marx, sob essa perspectiva, observa que, para além do acriticismo latente do hegelianismo existe nele os elementos da crítica cuja elaboração suplanta o ponto de vista hegeliano da abstração: a dialética enquanto “princípio motor e gerador”. Mas, o que fazer com a dialética hegeliana a partir do humano “corpóreo”?

A inversão materialista feita por Marx tem como ponto de partida a natureza, a essência humana corpórea, enquanto universalidade, e como sua diferenciação particular, o humano alienado pela forma específica posta pela dominação abstrata do dinheiro, e como a superação deste, o comunismo, o vir-a-ser efetivo da essência humana efetiva.

Enquanto a atividade de assentar as forças essenciais humanas, as possibilidades e capacidades fornecidas pelo seu corpo consistir numa objetivação estranhada, o humano não é sujeito, ele é objeto. Objeto que se vincula a outros objetos, que põe e que é posto por outros objetos pela mediação abstrata do dinheiro. Neste sentido a crítica dialético-materialista não pode simplesmente afirmar uma “verdadeira” realidade concreta, material, a realidade do humano corpóreo, contra a falsidade das abstrações do pensamento, já que a realidade mesma desse humano é mediada por abstrações reais. O que ele pode é buscar identificar o que confere realidade às abstrações do modo particular de mediação humana e com isso, simultaneamente revelar a necessidade dessa abstração ser suprassumida pela materialidade efetiva.

Assim, invertendo o sentido da dialética hegeliana o jovem Marx afirma como ponto de partida o ser concreto, corpóreo, material que é unidade dialética entre natureza e história nessa passagem que resume toda a sua elaboração antropológica para a qual se fez central a reformulação do conceito

hegeliano de objetivação. A passagem é extensa, mas vale a pena lê-la integralmente:

O *homem* é imediatamente ser *natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas estes objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedurfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensausserung*), ou que ele pode somente *manifestar* sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* objetivo (...) e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externalização* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol (MARX, 2010, p. 127- Itálicos do autor).

A existência objetiva de um ser está condicionada pela sua existência como objeto para um outro ser. Essa condição é uma determinação da própria natureza – “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza” (*Ibid.*, p. 127) –. Se há uma ontologia nesta sequência argumentativa marxiana, contraposta à ontologia hegeliana, ela é uma ontologia fundamentalmente naturalista. O ser só é como *relação objetiva*. Uma relação que é condicionada *naturalmente* porque esse ser é sensível e, portanto, carente (“um ser que não seja ele próprio um objeto nem tem um objeto” fora de si ele seria “o único ser”, não existiria nenhum ser fora dele”. “Ser sensível é ser padecente” (*Ibid.*, p. 128)), e sendo carente, sendo não-pleno, ele “energicamente”, “apaixonadamente”, naturalmente “caminha em direção ao seu objeto” o qual, como a relação entre o sol e a planta, confirma a sua vida e a externalização das suas forças essenciais objetivas. Porém, nesse *ser espécie* tornado *humano* e pelo próprio processo de tornar-se humano, tal natureza passa a ser complementada por outra dimensão, conforme Marx segue:

Mas o homem não é apenas natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*fur sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar-se e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva, nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo que

é natural tem de *começar*, assim também o homem tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma história sabida e por isso enquanto ato de gênese com consciência é ato de gênese que se suprassume. A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 2010, p. 128 – Itálicos do autor).

Dessa inversão que tem agora como universalidade a natureza e o humano corpóreo como natural-histórico, a forma moderna de objetivação que aparece alienada (porque representa esse humano cindido, estranhado, ele é ser sensível que imprime suas forças essenciais no objeto, mas nem a mobilização dessas forças e nem o objeto que elas materializam lhes pertencem) deve ser negada, superada por uma nova forma que “enquanto suprassunção da propriedade privada é a vindicação da vida humana efetiva, enquanto sua propriedade” (*Ibid.*, p. 132). O comunismo, que é nomeadamente essa forma a ser gestada, não é uma “fuga” ou “abstração”, não é “um perder do mundo objetivo engendrado pelo homem”, do mundo que afirma, ainda que de forma estranhada, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, é, antes “o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetivamente para o homem de sua essência” (*Ibid.*, p. 132). Assim, a inversão da dialética por Marx dá a esta um caráter crítico, na medida em que explicita a dominação e a violência das formas abstratas socialmente geradas sobre a matéria viva e natural, mas fornece também a perspectiva de que essa matéria viva possa reapropriar-se dos meios para sua automeadiação, para a objetivação pela superação da sociedade na qual essa perspectiva é negada.

Em resumo, a crítica ao idealismo hegeliano se deve a que ele espelha a realidade na qual o humano corpóreo aparece abstraído, estranho à sua própria corporalidade, às suas próprias vontades, às suas próprias necessidades. Tal abstração é efetuada, de modo negativo, pela forma abstrata de síntese social, isto é, o dinheiro. Com isto, tem-se ao mesmo tempo uma crítica da filosofia hegeliana e do pensamento econômico “cuja solução não consistirá nem na proposição de uma nova filosofia, nem na construção de uma nova ciência econômica” (SERRANO, 2018, p. 93). O que Marx faz é reelaborar a dialética hegeliana a partir de um ponto de partida histórico-materialista, um ponto de partida que não é o espelho do “mundo invertido”, mas a referência por onde compreender essa inversão, criticá-la e transformá-la.

C. Dinheiro

A última seção – um pequeno ensaio antropológico-econômico-poético – corrobora, fortalece e resume todo o percurso teórico seguido pelo jovem Marx nestes *Manuscritos* de 1844 que o fez chegar à afirmação do dinheiro como o universal concreto que domina e medeia todas as relações humanas, e que não obstante seja uma abstração, é mais real que nossas próprias necessidades mais

vitais, uma vez que estas só se efetivam por meio daquele. No entanto, antes de pronunciar o objeto deste ensaio, Marx inicia por uma elaboração que retoma sua teorização ontológico-antropológica reafirmando a genericidade humana na sua relação de identidade e diferenciação com a natureza e por meio dela reafirma a inversão do sistema hegeliano, colocando-o sob o ponto de partida natural, materialista, corpóreo e resumindo-a em premissas que exprimem a relação natureza-corpo para em seguida contrastá-la com a relação corpo-capital:

Se as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*, então é evidente: 1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (*Eigentumlichkeit*) da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua *fruição*; 2) aí, onde a afirmação sensível é o suprassumir imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é *humano*, portanto também sua sensação etc., é *humana*, a afirmação do objeto por um outro, é igualmente sua própria fruição; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (*wird*) a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da autoatividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a *existência* dos *objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade (MARX, 2010, p. 157).

A elaboração antropológica acima reafirmada está assentada na natureza como algo indiferenciado, que é, em primeira instância, o que determina nossas carências, nossa sensibilidade, nossa corporeidade, nossa existência. Porém, a forma diferenciada com que os objetos nos afetam, a forma diferenciada como um ser digere (come, bebe, o elabora etc.) os objetos à sua volta, são afirmadores da diferença no seio desse todo ontológico natural. Disso segue que o modo distinto dessa afirmação forma a peculiaridade de cada ser. Ou seja, a natureza se afirma de modo distinto, essa distinção é afirmada pelo modo como cada distinção é afetada pelos objetos. Visto que a peculiaridade dessa afetação é condicionada pela peculiaridade da organização corporal, da forma da sensibilidade, ela determina como o objeto será fruído. No humano, a natureza toma essa forma distinta de outros tantos seres vivos simultaneamente pelo processo dialético de disposições corporais e objetivação, como ele molda esse objeto para sua fruição e para melhorar o desempenho de sua própria atividade por meio de outros objetos que vão produzindo, ao mesmo tempo, como vimos, os sentidos *humanos*. Os sentidos já gerados pela natureza humanizada, pela natureza diferenciada antropológicamente.

No quarto ponto da citação anterior, (“só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (*wird*) a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da autoatividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem”) há um fato de suma importância como um ponto de virada argumentativa, como um ponto de virada no processo ontológico-antropológico: é pela grande indústria, que foi mediada pela propriedade privada, que a essência ontológica humana, isto é, os sentidos humanizados, as carências não assentadas no âmbito primeiro da *diferenciação* natural não *imediatamente* pela natureza, são produzidas a partir dos próprios objetos humanos, como produto da “autoatividade prática do homem” porém, posto pelo capital. Se o objeto afirma o ser, a existência da grande indústria afirma esse ser que se vai produzindo por si, as potencialidades possibilitadas pela expansão do seu corpo, e órgãos (a grande indústria como grandes braços, inúmeras pernas, cérebro geral, “corpo mecânico” que ocupa fábricas inteiras – MARX, 2011, p. 445-459). Ou seja, a grande indústria representa, neste percurso, ou afirma em sua própria existência, a produção de um corpo humano pelo humano, um corpo produtor que é operacionalizado pelos corpos humanos que lhe servem de energia, de força motriz, articulados pelo e para a finalidade do capital.

Ao afirmar, por esse percurso argumentativo da citação que reproduzimos acima, que o sentido da propriedade privada livre do estranhamento (ou seja, a propriedade privada comunista, e aqui parece uma contradição, porém, se a gente volta ao capítulo “propriedade privada e Comunismo”, Marx afirma o comunismo como expressão positiva da propriedade privada, como sua universalização, generalização, como “retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado” (Ibidem, p. 105)) “é a *existência* dos *objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade”, então, a contradição expressa por Ruy Fausto (2015, p. 48-53) entre o humano não ter ainda existido historicamente ou ainda *vir a ser* parece ter, nesta perspectiva, o significado de que o humano veio a ser, antropologicamente pela sua organização corporal diferenciada que imprimiu na natureza, a partir de seu corpo inorgânico novos objetos que foram desenvolvendo sentidos humanos que desembocou, sob a necessidade do capital, no artefato da grande indústria. Ela exprime a geração de um organismo funcionante para a produção em escala global, e, portanto, em tese, é passível de ser utilizada para a satisfação global das necessidades. Um corpo mediado, criado, pelos nossos, para nos saciar, para vencer a natureza das carências, no sentido de supri-las com o menor desgaste do nosso corpo orgânico possível. Isso já veio a ser. A presença da indústria o atesta. Entretanto, pelo processo desse vir a ser, que se deu mediante a criação de ampla massa de corpos, a indústria exprime essa desigualdade, em sua criação,

divisão do trabalho, na produção, e na distribuição dos produtos. Se a capacidade, a habilidade foi separada do corpo, se o trabalho foi separado do indivíduo, pelo capital, então, o “ato de nascimento da sua existência empírica” foi realizado enquanto afirmação da potencialidade, da capacidade do funcionamento dos órgãos, da mobilização do corpo humano, porém, postas não pelos sujeitos humanos no uso livre e consciente de seus corpos, de suas capacidades criadoras, mas postos pelo domínio abstrato do dinheiro que faz dessas capacidades meios.

Sob o pressuposto da propriedade privada positivamente suprassumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem assim como produz o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para a existência deste, e a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto *ponto de partida* do movimento (e no fato de eles terem de ser este ponto de partida, reside precisamente, a *necessidade* histórica da propriedade privada) (MARX, 2010, p. 106).

O nascimento pleno do humano, enquanto ser genérico, enquanto generalidade não abstrata, enquanto universalidade concreta que diz respeito a todos os indivíduos, será realizado pelo comunismo, pela suprasunção da propriedade privada em seu modo negativo. Negativo enquanto realização das carências de lucro por uma parte da população pela expropriação, exploração, dominação, esgotamento físico, e miséria de outra parte. É a superação dessa contradição pela propriedade privada positiva, enquanto mediação por meio da grande indústria, deste estágio de desenvolvimento humano, ou seja, toda a noção que será retomada nas obras seguintes de Marx, de que a condição para uma transformação, emancipação social só pode ocorrer tendo em vista o estágio presente do que ele chamará de “forças produtivas”.

Sob a perspectiva presente do “mundo invertido” (*Ibid.*, p. 161) pelo “Poder inversor” “onipotente” do dinheiro, da sociabilidade forjada pelo próprio capital que toma, ou busca tomar, a posição ontológica da natureza, afirmando-se nos objetos produzidos por ele mediados pela natureza e pelos corpos humanos, então o modo como ele se afirma em cada peculiaridade é o modo peculiar de sua fruição, de sua atividade. Então, cada peculiaridade é expressa pela posição na esfera do capital, e cada objeto vai ser apreendido, digerido, apropriado, fruído de acordo com essa peculiaridade: se eu personifico o capital ponho o trabalho, os corpos, sob uma determinada posição para uma determinada fruição, se sou o trabalhador, tenho meus órgãos, habilidades, disposições como extensão do corpo daquele.

Que, diabo? De certo mãos e pés
E cabeça e traseiro são teus!

Então tudo aquilo que vigorosamente eu fruo,
É por isso menos meu?
Se posso pagar seis cavalos
Não são minhas as tuas forças?
Corro e sou um homem probo
Como se tivesse vinte e quatro pernas.
(Goethe, *Fausto* (Mefisto) *apud* MARX, 2010, p. 157-158)

“O dinheiro é a força verdadeiramente criadora” (*Ibid.*, p.160). Essa força “verdadeiramente criadora”, tal como o universal na lógica hegeliana, sublinha o poder real que a forma exerce sobre os conteúdos que ela busca subsumir a si. A forma particular se universaliza pela abstração do concreto mediante a síntese do dinheiro. Tal qual Marx afirma nas notas sobre James Mill:

Aquilo que [contava] como a dominação da pessoa sobre a pessoa é agora a dominação universal da coisa sobre a pessoa, do produto sobre o produtor. Assim como a determinação da alienação da propriedade privada já residia no equivalente, no valor, do mesmo modo o dinheiro é a existência sensível e mesmo objetiva dessa alienação (MARX, 2016, p.156).

O dinheiro é a expressão efetiva, real, da forma abstrata que domina todas as relações, como um “poder inversor” que se apresenta “contra os indivíduos e contra os vínculos sociais”. Portanto, há o reconhecimento por parte do jovem Marx de uma abstração real que transforma a representação em efetividade, e a efetividade das necessidades, “das forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas” (MARX, 2010, p. 160). Chegando mesmo a definir o dinheiro como “conceito existente e atuante do valor” (*Ibid.*, p. 160)⁶¹. Tal conclusão a que chega o jovem Marx já em 1844, é o que o coloca simultaneamente diante da crítica aos pressupostos lógico-ontológicos da filosofia hegeliana e dos pressupostos naturalizantes da economia política, da identificação da ação efetiva da abstração hegeliana pelo Dinheiro e a perspectiva de sua superação

⁶¹ SERRANO, Bruno Klein, 2018, p. 89. Essa é precisamente a conclusão do artigo de Bruno Serrano, a de que nos escritos de 1844 (Ele faz uma leitura em conjunto entre os *Manuscritos* e os *Excertos sobre James Mill*) Marx está começando a desenvolver, com o seu projeto de crítica da economia, o conceito de valor como dominação social, na medida em que ele não atribui a força universalmente circulante do dinheiro à sua qualidade metálica - como o faziam os monetaristas -, que corresponderia apenas à forma empírica da abstração real, nem, ao contrário dos economistas modernos, vê o dinheiro como “uma mercadoria como qualquer outra, cujo valor, portanto, como de qualquer outra mercadoria, depende da relação dos custos de produção com a demanda, concorrência e oferta, com a quantidade ou concorrência das outras mercadorias” (idem) uma função que não diferenciaria qualquer modo de produção anterior em que o dinheiro estivesse presente, com a forma moderna de mediação. Para Marx, segundo Bruno Serrano, o problema consiste em que os economistas modernos não deduzem o seu ponto de partida, pois a economia política parte da “relação do homem com o homem como a relação do proprietário privado com o proprietário privado” (MARX, 2016, p.153), ou seja, recai na crítica à universalização do modo de produção moderno. Ocorre então que a não dedução daquele pressuposto da economia política impede a dedução da função socialmente sintética do dinheiro. Com isso, a função monetária de síntese — a equivalência dos diferentes — parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada. “A ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética parece remontar à crítica madura da economia política, mas ela já está contida nos escritos de juventude como desenvolvimento inicial” (SERRANO, 2018, p. 85).

pela materialidade efetiva.

CONSIDERAÇÕES

Respondendo aos desafios delineados por Joseph Fracchia, buscamos nesta análise dos cadernos que compõem os *Manuscritos de 1844* mostrar que neles se explicita uma concepção histórico-materialista da natureza humana enquanto essencialmente definida por sua “organização corporal”, ou “instrumentos corporais” e suas carências essenciais, ou seu “sistema de necessidades”. Vimos que é precisamente este composto que delinea a natureza humana em sua teorização nos *Manuscritos de 1844*. A “organização corporal” que Marx afirma em *A Ideologia Alemã* como fundamento da história, é nestes *Manuscritos*, em diversas passagens, mais profundamente explicitada, seja na repetição da relação de unidade e diferenciação com a natureza como seu corpo inorgânico a partir do qual se objetiva, por meio da atividade associada de seus membros e órgãos, das suas capacidades e disposições (*Anlagen und Fahigkeiten* – p. 127), as “forças essenciais humanas efetivas e naturais”, que permite moldar a natureza de acordo com uma consciência projetiva ou imaginação consciente, em prol da satisfação de suas necessidades, transformando-a e transformando-se; seja na elaboração da formação dos sentidos humanos a partir desse processo de objetivação unilateral humana possibilitado pelo conjunto dos seus órgãos biológicos, seja na identificação da separação entre corpo e terra, entre corpo orgânico e inorgânico, como o determinante histórico para o devir do trabalho alienado, da separação entre o corpo e o trabalho, e da prostituição deste para a produção estranhada como forma específica, particular, de mediação da produção que, no entanto se universalizou, se autonomizou na medida em que fez da terra e das atividades e disposições dos corpos humanos uma extensão de si mesmo organizada como um corpo articulado pelo maquinário e a grande indústria, tornando-se a “verdadeira capacidade” (*Vermogen*) (MARX, 2010, p. 142). Também aqui, assim como nas obras seguintes, Marx faz inúmeras referências às necessidades constitucionais do humano: alimentação, vestuário, habitação, relação sexual, ar puro, luz solar, limpeza, repouso do esforço (*Ibid.*, p. 27, 36, 83, 84, 92, 96, 110, 104, 140, 141, 146), variação de atividade (*Ibid.*, p. 32, 33), estimulação estético-espiritual (*Ibid.*, p. 85, 110, 141), sociabilidade na atividade e na fruição (*Ibid.*, p. 86, 106, 107, 146). Este aglomerado de capacidades, disposições naturais que possibilitam habilidades sócio-históricas, e de necessidades e carências humanas compõem, em nossa leitura, a perspectiva marxiana de humano concebido “em geral”.

Assim, vimos que há constantes transhistóricas nessa elaboração sobre a natureza humana corpórea preservando o seu caráter histórico-dialético, isto é a necessidade de extensão do corpo orgânico sobre a terra e ferramentas para a sua automediação, formando um corpo social pela socialização das habilidades, dos artefatos produzidos, da mútua satisfação. Tal processo está implicado no conceito histórico-materialista de *objetivação*.

Autores como Lucien Sève (2008) exaltam o aspecto revolucionário da compreensão antropológica efetuada pelo jovem Marx, no entanto, como diversos outros intérpretes da obra marxiana, pontua que essa compreensão surge apenas em 1845, na elaboração das *Teses sobre Feuerbach*. Na concepção que buscamos demonstrar aqui, tal elaboração já está profundamente formulada nos *Manuscritos* de 1844. O homem abstrato que o jovem Marx critica nas *Teses*, a individualidade abstrata é aquela que é posta pelo capital, pelo modo de trabalho moderno e reafirmado pelos economistas políticos, a deles é que se parece com “o homem” a-histórico de Feuerbach, “a essência humana” tomada como “espécie” “que liga *apenas naturalmente* os muitos indivíduos” (MARX, 1845, p. 02). Se a crítica ao idealismo hegeliano se deveu à indiferenciação entre objetivação (enquanto exteriorização) e alienação, no processo de autoprodução humana a partir da ideia, a crítica ao materialismo feuerbachiano, nas *Teses*, se deve a que a objetivação não é sequer afirmada, ou seja, o mundo humano, os artefatos são algo externo aos homens, objetos de contemplação, e não a sua produção e autoprodução.

A tese VI afirma que “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado, mas é o conjunto das relações sociais”, mas nos *Manuscritos*, como vimos, isto já está afirmado e desenvolvido. Seja quando faz a analogia com o sexo como carência natural e o casamento como uma das formas sociais de elaboração dessa carência (MARX, 2010, p. 104;106), seja quando ele afirma categoricamente: “O indivíduo é ser social” (*Ibid.*, p. 107), seja quando elabora acerca dos órgãos humanos como “órgãos sociais” (*Ibid.*, p. 109), seja quando afirma o devir da indústria como natureza antropológica verdadeira porque efetiva (*Ibid.*, p. 112). Ou seja, o que aparece numa frase nas teses está prolongadamente desenvolvido nos *Manuscritos* de 1844.

Assim, afirmar que os seres humanos têm uma essência permanente e afirmar que “o homem é o conjunto das relações sociais”, em nossa perspectiva, não constitui uma contradição, mas apenas explicita a concepção dialética entre natureza e história que caracteriza o humano corpóreo. A contradição, na realidade é posta pela forma de mediação burguesa advinda historicamente que mobiliza essas condições, isto é, os *instrumentos corporais* e *sistema de necessidades* contra eles

mesmos, cindindo-os da possibilidade de automeadiação na medida em que separa toda uma classe da relação com a terra, forçando-os a vender como mercadoria esses instrumentos corporais em troca de um salário que determina o que eles mesmos poderão consumir, as necessidades que poderão satisfazer, operacionalizando-os para a produção de artefatos, de maquinários que mimetizam suas funções corporais em um nível sobre-humano, que tornará o capital “liberto”, como uma força de dominação impessoal, como um “organismo vivo” recriando em seu funcionamento a maneira como o próprio corpo se reproduz. Assim, o que Marx faz não é fundamentar numa natureza humana a-histórica o presente, mas, analisar pela natureza humana, numa perspectiva histórico-materialista, como o presente se forjou a partir da cisão com aquilo que nos possibilita sobreviver autonomamente.

A possibilidade de superação dessa condição de corpo social “tenso”, contradito, de produção de “apetites patológicos”, é afirmado pelo jovem Marx como sendo o comunismo. Todavia, coerente com sua elaboração, o jovem Marx não afirma que esse comunismo, essa forma a ser produzida, será a forma ideal, mas, que fornecerá as possibilidades para a essência humana se efetivar enquanto autoprodutora, consciente e livre em sua integralidade. Assim como o capital não pode ser justificado pela natureza humana a-histórica, o comunismo também não. Portanto, a questão sobre esse modo de produção posto por Marx como uma alternativa a ser construída, é que este modo social forneceria as condições para se gestar um corpo que fosse fruto da nossa vontade consciente, livre, e não a perpetuação por gerações de corpos cindidos, alienados, sem autonomia, regidos pelo domínio do dinheiro. Como ele mesmo escreveu: “O comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (*Ibid.*, p. 114). Não importa o modo de produção que os humanos se encontrem, sua natureza humana continua sendo um componente essencial de suas capacidades e necessidades; mas sua expressão pode ser alienada ou florescente. O comunismo como a “verdadeira resolução entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero” (*Ibid.*, p. 105) seria essa possibilidade de florescimento, de “lançar fora os grilhões para que a flor viva brote”.

O valor metodológico de uma teorização do corpo, da essência humana, como natureza e sociedade, tem, portanto, nestes *Manuscritos* de 1844, no mínimo, uma tripla significação: Ela fornece as premissas histórico-materialistas para contrapor às premissas a-históricas da economia política, essa nova premissa permite tanto inverter o idealismo hegeliano restabelecendo, por sua vez, a dialética sob outro ponto de partida e referencial que é o humano concreto, corpóreo em sua ligação vital com a natureza como seu corpo inorgânico, quanto permite ver que a particularidade desse modo

de produção é o domínio do dinheiro como uma abstração concreta, como o vínculo que une de forma estranha os instrumentos corporais, o sistema de necessidades à mediação do capital. Mas, ela fornece, ao mesmo tempo, a possibilidade de que estas disposições naturais e habilidades historicamente desenvolvidas, projetem criativamente uma forma social, um corpo social por vir. Ela possibilita a crítica concreta da sociedade alienada, um ponto de vista a partir do qual podemos criticar objetivamente qualquer modo de produção insatisfatório, o ponto de partida para a transformação de qualquer sociedade que nos seja patológica.

PARTE II – O METABOLISMO DO CAPITAL

O conceito fisiológico de metabolismo surgiu e tornou-se popular durante o século XIX sendo utilizado principalmente no âmbito das ciências naturais para “descrever as transformações e os intercâmbios entre substâncias orgânicas e inorgânicas durante o processo de produção, consumo e digestão, tanto no nível do indivíduo quanto no da espécie” (SAITO, 2021, p. 85). Tal conceito terá um papel central na economia política de Marx a partir de 1850 ao aprofundar seus estudos acerca da anatomia do capital, utilizando-o para falar da interação das forças e organismos naturais em seus ciclos, da interação necessária e vital entre o humano e a natureza e do funcionamento da forma social do capital sobre e a partir de ambos. O que permitirá a Marx identificar a partir da compreensão sistemática das determinações e leis imanentes do capital como ele digere, movido por uma “compulsão” desmedida, a matéria viva (terra e força corporal humana) para transformá-las em mais-valor e os danos catastróficos que são excretados desse processo. O faz também identificar o capital como uma forma social cuja distinção se dá pela “falha metabólica” decorrente da sua gênese e que lhe é substancial: a separação de uma grande parte da população, e que se amplia continuamente e globalmente, dos meios necessários à sua manutenção.

Conforme vimos, em 1844 Marx havia elaborado as premissas do seu materialismo dialético, isto é, a afirmação de que os humanos, como todas as demais criaturas vivas, estão condicionados à leis orgânicas e sujeitos a um sistema de necessidades, porém, os humanos vieram a se distinguir dos demais seres por sua organização corporal que lhes permitiu mediar, de formas específicas, este sistema de necessidades criando ferramentas por meio das quais objetivou, estendendo-se sobre a natureza, um mundo especificamente humano e foi, ao mesmo tempo, pelo mesmo processo, desenvolvendo seus sentidos e órgãos *humanos*, numa interação mutuamente afetante e modificante entre *corpo orgânico* e *corpo inorgânico*. O que emerge dessa interação transhistórica, emerge sempre na história, melhor dizendo, o modo de mediação do sistema de necessidades, o meio de mediação, isto é, as ferramentas, os saberes, são sempre moventes dentro de uma forma social que se historiciza, que articula estes elementos para a manutenção e melhoria do seu funcionamento, fazendo com que o desempenho concreto do trabalho humano assuma diferentes feições econômicas e, com isso, a forma de interação do conteúdo metabólico transhistórico varie.

Conforme demonstrado, o jovem Marx também já identifica que o modo de produção da forma social burguesa requer um modo específico e inédito de relação com a natureza caracterizado pela

dissolução da unidade original, ou seja, a separação de uma classe de corpos da terra, levando-os à alienação, à venda da atividade, das forças corporais, musculares, cerebrais, para um trabalho estranhado de si mesmos em que a própria extensão de si nas ferramentas funciona como uma tensão. Esse mesmo processo identificado no caderno I dos *Manuscritos de 1844* toma uma dimensão mais clara, objetiva, profunda, em seus escritos a partir de 1850 para a qual o empréstimo do conceito de metabolismo, realizado das ciências naturais e aplicado de forma original em sua análise, terá uma importância valiosa. A partir dele, é possível compreender que aquela separação de uma classe de corpos das condições objetivas de produção ocasiona um outro processo metabólico. Não que a interação metabólica humano-natureza seja interrompida. Essa interação tem de acontecer, porém, na forma de produção do capital, ela ocorre mediada pelo metabolismo do próprio capital.

Também fica evidenciado a essência universalizante desse metabolismo, isto é, uma vez que movido pela ânsia de mais mais-valor, de acumulação na forma dinheiro, sua tendência é ampliar-se indefinidamente, expropriando terras, colonizando povos, desertificando florestas, e alcançando uma forma de mundialização que engole todas as formas sócio-naturais distintas de metabolismo transformando o globo em um mercado mundial de trocas atomizadas.

Nesta perspectiva, pretendemos analisar neste capítulo: 1) As origens do conceito de metabolismo no interior das ciências naturais do século XIX, e o sentido da sua utilização frequente por Marx; 2) O que há de específico no modo de produção capitalista cujo metabolismo consiste numa “falha” em relação ao metabolismo da natureza; 3) Qual a relação entre o processo metabólico do capital e a colonização; 4) Por fim, buscaremos compreender se há uma hierarquização dos corpos posta conscientemente pelo sistema do capital ou se, enquanto um poder impessoal, sua compulsão é cega e indiferente em relação a estes.

1. Sobre o conceito de metabolismo e sua utilização por Marx

Conforme observa Saito (2021) e segundo mostra o mapeamento das referências de Marx realizado por Bellamy Foster (2005) e Yuranovsky (1935), a partir de 1850 a pesquisa de Marx vai ser caracterizada por uma dualidade não ambivalente. Isto é, ele tanto se aprofunda nos estudos, teorias e categorias econômicas quanto nas teorias e descobertas das ciências naturais para obter clareamento dos aspectos materiais da análise da forma econômica. E foi dentro do campo das

ciências naturais que Marx colheu o conceito de metabolismo (*Stoffwechsel*). A genealogia desse conceito não é de fácil identificação. Segundo Bellamy Foster, ele remonta a 1815 e passa a ser adotado por fisiologistas alemães na década de 1830 para referir-se a trocas materiais dentro do organismo, mas o termo ganha outro vigor ao ser utilizado pelo químico alemão Justus von Liebig a quem geralmente a origem do termo é atribuída. Em sua obra *Química Orgânica e sua aplicação à fisiologia e à patologia* (1842)⁶² ele aplica suas recém-descobertas químicas a uma análise do processo orgânico de plantas e animais, descrevendo o processo interativo constante de formação, transformação e excreção de vários compostos no interior de um corpo orgânico:

Não se pode supor que o metabolismo do sangue, as mudanças na substância dos órgãos existentes, pelas quais seus constituintes são convertidos em gordura, fibra muscular, substância do cérebro e nervos, ossos, cabelo etc., e a transformação dos alimentos em sangue podem ocorrer sem a formação simultânea de novos compostos que precisam ser removidos do corpo pelos órgãos de excreção (...) cada movimento, cada manifestação de propriedades orgânicas e cada ação orgânica sendo acompanhada pelo metabolismo e pela assunção de uma forma por seus constituintes (LIEBIG, 1840, p. 332 *apud* SAITO, 2021, p. 93).

O metabolismo consiste, assim, em um processo vital intermitente de troca e transformações orgânicas de compostos por meio de combinações, assimilações e excreções. Seu sentido fisiológico e químico é, entretanto, ampliado na medida em que vai sendo empregado fora do campo das ciências naturais, sendo aplicado a várias interações em um ambiente determinado ou em variados ecossistemas. Como Marx integrou este conceito à sua análise expositiva do capital?

A primeira aparição do termo nos escritos de Marx data de março de 1851, em um texto intitulado *Reflexão* que faz parte dos seus *Cadernos de Londres* e que foi posteriormente publicado na MEGA². Numa de suas passagens aparece mais de uma vez a expressão “interação metabólica”:

Ao contrário da sociedade antiga, na qual apenas os privilegiados podiam trocar este ou aquele (item), tudo pode ser possuído por todos (na sociedade capitalista). Toda *interação metabólica* pode ser conduzida por qualquer pessoa, dependendo da quantidade de dinheiro que tenha e que pode ser transformada em qualquer coisa: prostituição, ciência, proteção, medalhas,

⁶² Os trabalhos de pesquisa de Liebig marcaram época e suas publicações foram originalmente duas obras: *Química Orgânica em sua aplicação à agricultura e à fisiologia*, que ficou conhecida como *Química Agrícola*, enquanto *Química Orgânica e sua aplicação à fisiologia e à patologia* ficou conhecida como *Química Animal*. Segundo as fontes citadas, o conceito de metabolismo foi utilizado por outros autores quase no mesmo período que Liebig sendo difícil afirmar com convicção a primeira aparição do termo. Ele se populariza na década de 1840 até tornar-se um conceito-chave aplicável tanto à análise no nível celular quanto de organismos inteiros, no desenvolvimento da bioquímica. A disseminação do uso desse conceito nestas décadas foi observada por Engels no *Anti-Dühring* (1877-1878) onde ele escreve que o fato de que “o metabolismo” ou “a troca orgânica de matéria, é o fenômeno mais geral e característico da vida foi reiterado incontáveis vezes por químicos fisiológicos e fisiologistas químicos nos últimos trinta anos” (ENGELS, 1969, p. 99 *apud* FOSTER, 2005, p. 227).

servos, adulação – tudo (torna-se) produto para troca, como o café, o açúcar, o arenque. Em (sociedades) estratificadas, o desfrute de um indivíduo, sua *interação metabólica*, depende de certa divisão do trabalho, à qual ele ou ela está submetido. No caso da classe, (ela depende) apenas dos meios universais de troca de que ele ou ela pode se apropriar. (...) Onde o tipo de receita ainda é determinado pelo tipo de ocupação, e não simplesmente pela quantidade do meio de troca universal como hoje, mas pela qualidade de sua ocupação, as relações sob as quais o trabalhador pode entrar na sociedade e se apropriar (de objetos), são severamente restringidas, e o órgão social para *interação metabólica* com as produções materiais e espirituais da sociedade é limitado a uma determinada forma e a um determinado conteúdo desde o início. (MARX, MEGA² IV/8, p. 233-34 *apud* SAITO, 2021, p. 95).

Nesta passagem, onde se inaugura o uso do termo metabolismo em sua análise econômica, podemos identificar múltiplos sentidos ou dimensões desse processo cuja análise será aprofundada nos *Grundrisse*: “interação metabólica” como a interação entre o Dinheiro como meio universal de troca e, portanto, como substância universal que pode transformar-se em qualquer mercadoria; “interação metabólica” como o “desfrute de um indivíduo”, sendo este sempre condicionado socialmente, e na forma específica moderna esse condicionamento é a quantidade de dinheiro que o indivíduo possui e esta quantidade, por sua vez, depende da participação e da posição desse indivíduo na divisão social do trabalho; do ponto de vista da classe é a mesma coisa só que ampliada, ela é definida pela quantidade dos meios universais de troca (o dinheiro) da qual se apropria; a distinção dessa forma social moderna em relação às formas anteriores é a aparente igualdade e liberdade de troca, já que não é mais, como era na forma feudal, a posição e ocupação político-social que determinam a receita, mas o contrário. E se é apenas a quantidade de meio de troca que define as relações dessa apropriação de objetos para o metabolismo individual e de classe, o “órgão social” do capital para a sua “interação metabólica com as produções materiais e espirituais da sociedade” não tem limites quanto ao seu conteúdo e à sua apropriação.

Conforme demonstrou Foster, Liebig foi uma referência muito importante nos estudos de Marx a partir de 1850, porém, Saito (2021, p. 96) observa que Marx só lê a obra de Liebig a partir de julho de 1851, sendo necessário, pois, identificar outras referências que podem tê-lo influenciado ao uso do termo nesta passagem de março de 1851 citada dos seus *Cadernos de Londres*. Saito aponta como referência provável a obra de Roland Daniels a que Marx teve acesso cuidadoso e crítico no mesmo mês. Trata-se de *Mikrokosmos: Entwurf einer physiologischen Anthropologie*. Daniels era médico, cientista, membro da Liga comunista e amigo íntimo de Marx e Engels. Registros de cartas trocadas por eles revelam que em fevereiro de 1851 Daniels enviou o manuscrito desta obra a Marx para que este lhe fizesse uma “afiada e sincera” crítica. No *Mikrokosmos*, a intenção de Daniels com o conceito

de metabolismo é “compreender a sociedade humana de uma maneira materialista” a partir de uma descrição fisiológica da atividade. Apesar de o conjunto da análise ir contra a perspectiva histórico-materialista já consistente em Marx (segundo Kohei Saito, o materialismo de Daniels se demonstra mecanicista e determinista ao reduzir todas as dimensões das atividades humanas a um composto fisiológico que funcionaria independente da produção histórica), Marx compartilhará com Daniels a opinião de que o novo conceito fisiológico de metabolismo poderia ser aplicado de maneira eficaz à análise social, passando a usá-lo não apenas no sentido de um processo individual, mas como um modo de compreender a dinâmica social da produção e consumo.

Nos *Grundrisse* de 1857-1858⁶³, o conceito de metabolismo aparece exprimindo variados movimentos que podem ser vistos sob cinco perspectivas que aqui analisaremos: 1) o metabolismo da natureza na autonomia de seus ciclos; 2) o metabolismo como processo vital necessário e geral entre o humano e a natureza; 3) O metabolismo enquanto interação entre matéria e forma; sendo a matéria o metabolismo referente ao item 1 e 2, Marx analisa como esta é organizada pelo capital para realizar as determinações deste, seu sistema de necessidades; 4) O metabolismo enquanto o processo de transformações que ocorrem na substância do valor por meio das trocas M-D-M, D-M-D que no interior do próprio capital se exprimem na forma D-M-D', por meio das quais o valor mantém sua forma ampliando-se continuamente nas trocas atomizadas e na circulação que ele pressupõe e põe e nas quais se autovaloriza; 5) O metabolismo como o consumo necessário à reprodução das diferentes partes que compõem o capital no processo de produção, isto é, o capital fixo e o capital variável.

A primeira significação – que diz respeito ao metabolismo da natureza que ocorre de acordo com as suas próprias leis – pode ser vista na passagem: “os valores de uso são dissolvidos pelo simples metabolismo da natureza se não são efetivamente usados” (MARX, 2011, p. 211). Marx exprime

⁶³ Os *Grundrisse* são esboços escritos por Marx em 1857-1858. Trata-se, conforme lembra a nota da edição brasileira, de um manuscrito não preparado para publicação e sim para uso pessoal do autor que revela, na intimidade de sua escrita, o que Mario Duayer chama de “o laboratório de estudos” de Marx. Estes Manuscritos representam, no percurso intelectual de Marx, tanto a consolidação de um processo de estudos de economia política que remontam à década de 1840, quanto representa o esboço preparatório para a escrita do livro *O Capital* em 1867. A leitura e estudo dos *Grundrisse* realizada junto ou após a leitura do livro I de *O Capital* nos faz perceber que se neste Marx já estava dotado da segurança fornecida pelo fato de já haver visualizado o seu objeto de investigação, na totalidade de suas relações e determinações, apresentando-o de forma mais sistemática, mais pensada em seu modo de exposição, nestes esboços vemos Marx em sua própria jornada, passo a passo, trabalhando e aprofundando cada uma das categorias e suas relações numa árdua “paciência do conceito”. Entretanto, os *Grundrisse* excedem em alguns aspectos *O Capital* não apenas porque, como dito por Duayer, estes fornecem o roteiro único de toda a extensão do tratado de seus estudos sobre economia política de que *O Capital* é somente uma fração (MARX, 2011, p. 18), mas também porque nos revela aspectos que vão além da descrição do processo de produção do capital. Neles Marx reflete livremente, ainda que mantendo-se na esteira de seu método, sobre as possibilidades de um modo de produção comunista, no qual forma e conteúdo *co-incidam*.

nesta passagem a modificação de substâncias materiais por meio do processo de decomposição ou oxidação enquanto modificação natural da matéria. Este sentido também estará presente no livro I d' *O Capital*, no capítulo em que tece sobre o processo de trabalho e o processo de valorização. Antes de chegar ao “processo de valorização” Marx afirma:

Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, ela se torna vítima das forças destruidoras do *metabolismo natural*. O ferro enferruja, a madeira apodrece. (...) O trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las em valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos. Uma vez tocadas pela fogo do trabalho, apropriadas *como partes do corpo do trabalho*, animadas pelas funções que, por seu conceito e vocação, exercem no processo laboral, elas serão, sim, consumidas, porém segundo um propósito, como elementos constitutivos de novos valores de uso, de novos produtos, aptos a ingressar na esfera do consumo individual como meios de subsistência ou em um novo processo de trabalho como meios de produção. (...) *Na medida em que seu meio e objeto são, eles mesmos, produtos, o trabalho digere produtos a fim de criar produtos, ou consome produtos como meio de produção de outros produtos*. Mas como o processo de trabalho tem lugar originalmente apenas entre o homem e a terra que lhe é preexistente, nele continuam a servir-lhe meios de produção fornecidos diretamente pela natureza e que não apresentam qualquer combinação de matéria natural com trabalho humano (MARX, 2017, p. 260-261 – Itálicos nosso).

Nesta passagem há duas significações do metabolismo que são na verdade uma mesma: o metabolismo natural. Tanto o do “corpo inorgânico”, quanto o do “corpo orgânico”, isto é da natureza fora e da natureza em nós, suas leis e ciclos às quais as matérias estão condicionadas e cuja negligência dessa necessidade material resulta na degradação, destruição, ferrugem, oxidação, apodrecimento, morte, caso não sejam transformados pelo trabalho humano: “condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2017, p. 261).

Esse metabolismo humano, uma vez que é mediado pelo “fogo” transformador do trabalho, necessita consumir matérias naturais tanto para suprir o corpo orgânico, como meios de subsistência, quanto para suprir os meios de trabalho, como meios de produção, suas ferramentas, seus instrumentos, sua extensão, ambos como “partes do corpo do trabalho”. A terra fornece, assim, a este “corpo do trabalho”, o seu consumo individual e o seu consumo produtivo. Ou seja, o consumo enquanto meios de subsistência do indivíduo vivo, e o consumo como meios de subsistência do trabalho do indivíduo. Essa digestão produz resultados distintos, no primeiro ela serve à produção e à reprodução das forças corporais individuais, no segundo ela resulta em outros produtos que não o

indivíduo: “o produto do consumo individual é, por isso, o próprio consumidor, mas o resultado do consumo produtivo é um produto distinto do consumidor” (*Ibid.*, p. 261).

Voltando aos *Grundrisse*, ao seguir sua análise do “processo de trabalho” ao “processo de valorização”, Marx mostra como essa interação metabólica natural é mobilizada como consumo pelo capital, para dela obter como resultado algo abstrato-concreto denominado valor ou mercadoria. Para que algo resulte com uma dupla natureza é preciso que essa duplicidade se misture em algum âmbito do processo de digestão, ou nas palavras de Marx: “no final do processo não pode emergir nada que, em seu início, não aparecia como seu pressuposto e condição” (MARX, 2011, 237). Uma vez que o que é digerido é natureza concreta, o que lhe fornece o gene da abstração? Trataremos de modo mais aprofundado sobre a natureza do valor na Parte III, aqui, no entanto, Marx repete o que havia sido afirmado nos *Manuscritos de 1844*, isto é, esse consumo da matéria natural pelo capital já consiste em matéria estranhada de si mesma, corpo estranho a si mesmo, estranho à própria materialidade. O que revela os “dois fenômenos característicos” da forma social de produção do capital: a de que o trabalhador labora sob o controle do capitalista, a quem pertence o seu trabalho, a atividade do seu corpo na produção, e em segundo, o produto é propriedade do capitalista e não do trabalhador. A atividade do corpo que fora cortado, separado das condições de automediação, seu próprio metabolismo individual vai ser agora consumo produtivo para a capital, valor de uso para este, e o produto da atividade desse corpo vai ser produto do capital, pertencente a ele, este vai ser ao mesmo tempo, valor de uso e valor.

Desse modo, nos *Grundrisse*, o caminho analítico de Marx começa pela descrição do metabolismo num sentido transhistórico, como necessidade humana dada pelas leis naturais, para daí chegar à identificação da forma específica que essa interação adquire sob o capital, de um “sistema de metabolismo social geral, de relações universais, de necessidades globais e capacidades universais (...) formado pela primeira vez sob a produção generalizada de mercadorias” (MARX, 2011, p. 361 *apud* FOSTER, 2005, p. 222). Nesse sistema de generalização de mercadorias, que demanda a universalização, portanto, de sua forma, a interação material incessante vai adquirir uma configuração específica como “processo de valorização do capital”, de sua autoreprodução enquanto auto-expansão por meio do processo de produção e circulação.

Pela incorporação do trabalho ao capital, o capital devém processo de produção; mas antes de tudo, processo de produção *material*; processo de produção em geral, de modo que o processo de produção do capital não é diferente do processo de produção material em geral. A sua determinação formal é completamente extinta. Pelo fato de que o capital trocou uma parte

de seu ser objetivo por trabalho, sua própria existência objetiva decompõe-se em si como objeto e trabalho; a relação entre ambos constitui o processo de produção ou, mais exatamente, o *processo de trabalho*. Com isso, o *processo de trabalho* – que, em virtude de sua abstratividade, de sua pura materialidade, é comum a todas as formas de produção – *posto antes do valor, como ponto de partida, reaparece no interior do capital* como um processo que se desenrola no interior de sua matéria, que constitui seu conteúdo. (Ficará evidente que, mesmo no interior do próprio processo de produção, essa *extinção da determinação formal* é apenas aparência) (MARX, 2011, p. 237 – Itálicos do autor).

Em que sentido o “processo de produção do capital *não é diferente* do processo de produção material em geral”? No sentido em que o capital mimetiza o metabolismo natural, mimetiza o corpo usurpando-o. Se excluirmos momentaneamente a sua forma e virmos seu processo de produção vemos o aspecto transhistórico presente em todo processo de trabalho: o corpo humano consumindo matérias primas seja para sua produção e reprodução, seja para o consumo de meios de produção. Mas, como nesse modo de produção, para que o consumo seja para si, o capital compra o trabalho, troca-o por uma cifra “de seu ser objetivo” (aquela classe de corpos cindida, amputada da unidade com a terra é agora enxertada pelo capital, mas, uma vez que esse enxerto não provém de sua própria natureza, ele produz um “corpo estranhado”). Essa parte de si mesmo (esse valor investido na compra do trabalho) se decompõe como matéria-prima e como trabalho para que haja o processo de trabalho, isto é, a transformação pelo “fogo do trabalho” sobre essa matéria para transformá-la em mercadoria. Esse processo transhistórico enquanto metabolismo humano-natureza que é o ponto de partida reaparece “no interior do capital” como *sua* matéria, *seu* conteúdo, como aquilo que será continuamente consumido *por* e *para* ele. E, sendo assim, sua forma estará presente em todo o processo determinando-o, moldando essa matéria de acordo com a sua finalidade.

Como forma social concreta, seu “ser objetivo” apresenta especificações, elementos constitutivos essenciais, que, no entanto, segundo a perspectiva histórico-materialista marxiana, não foram gerados do nada, são como elementos herdados por formas passadas de organização desse processo metabólico de trabalho, mas que tomarão uma outra configuração nessa forma nova.

Este sentido se ajusta ao próprio método marxiano apresentado na *Introdução* dos *Grundrisse*, isto é, o de identificar e exprimir a relação entre matéria (*Stoff*) e “determinações da forma econômica”. Sendo a matéria composta por elementos transhistóricos (natureza, necessidades humanas, corpo humano trabalhador, valor de uso), nos *Grundrisse*, e depois n’*O Capital*, tais elementos são subpostos à pesquisa pelos elementos da forma específica de produção moderna, buscando identificar e desenvolver exaustivamente as relações entre as suas categorias, em sua

validação e efetividade como mercadoria, valor, dinheiro, capital. Afinal, que aspecto possui a forma particular e total do capital (*particular* em comparação com a *produção em geral*, ou melhor, com o desenvolvimento histórico dos modos de produção, em relação ao qual o capital é um momento e *total* enquanto é uma unidade sistêmica, uma “síntese de múltiplas determinações” (MARX, 2011, p. 54)?

Marx busca, nos *Grundrisse*, explicar a totalidade da estrutura dessa *forma* a partir do desvelamento das categorias que a constitui em suas relações específicas e dinâmicas, captando o movimento dessas categorias e sua funcionalidade. Ele parte, em seu método, das categorias mais simples que estão contidas nas categorias mais complexas e mais próprias dessa forma social. (MARX, 2011, p. 56). Por isso Marx começa por categorias como *valor de uso* e *dinheiro*. Ambas existiram historicamente antes da existência do capital. Porém, ambas trazem em si elementos que permitem com que nelas o capital devesse. Devesse na medida em que transforma Mercadoria (na qual se inclui o próprio trabalho) e Dinheiro em *valor*, em aparições fenomênicas de si mesmo. Marx tem de investigar o que há nessas categorias simples que permita que o capital se desenvolva a partir delas e continuamente se realize por meio delas. O que permite ao dinheiro e à mercadoria converter-se em valor, apoderar-se da totalidade do trabalho permeando, desse modo, todas as relações?

Analisando, pois as categorias *valor de uso* e *dinheiro* até que elas cheguem ao estágio em que aparecem como capital, isto é, em que pressuponham e ponham uma forma específica de *trabalho* e de *circulação* necessárias à realização das determinações do capital, Marx chega à categoria do *valor de troca*. Este traz consigo uma revelação: se posso trocar um *quantum* de roupa por um *quantum* de pão, há entre estas diferentes coisas uma substância igual que deve delas se diferir. Qual a substância que há em comum às mercadorias, o que lhes fornece uma igual grandeza de valor para que os valores de uso sejam intercambiáveis independente da desproporção de suas qualidades? O *quantum* de tempo de trabalho empregado em sua produção.

Toda mercadoria é a objetivação de um determinado tempo de trabalho. Seu valor é o *quantum* de tempo de trabalho nela realizado. O valor é, assim, o expoente da dupla relação: da relação na qual a mercadoria se troca com outras mercadorias e da relação na qual a mercadoria já se trocou com outras mercadorias no processo de sua produção, isto é, no trabalho já materializado (como matéria-prima, ferramentas). Porém, porque o tempo de trabalho que o valor expressa não é diretamente observável, ele necessita da existência de uma forma material que o torne visível, que exponha a medida da quantidade de trabalho social contido na mercadoria. Assim, o dinheiro opera, dentre

outras funcionalidades, como a forma material que torna o valor algo visível. Tal visibilidade é expressa pelo preço, isto é, por determinada quantidade de dinheiro. Uma das necessidades do dinheiro corresponde, portanto, à necessidade de objetivação, de simbolizar num signo o valor – o tempo de trabalho – das mercadorias na troca efetiva. A gênese do dinheiro traz consigo a possibilidade efetiva de que a *medida dos valores* e o *meio de circulação* sejam realizados pela mesma mercadoria, que se converte, assim, em *representante das mercadorias* e, como tal, se separa do seio delas tornando-se *mercadoria universal*. E é exatamente essa propriedade de ser mercadoria universal que permitirá a conversão do dinheiro em “forma realizada e sempre realizável do capital” (MARX, 2011, p. 95) ⁶⁴.

A acumulação de dinheiro é a primeira manifestação histórica do acúmulo de capital e o primeiro grande meio para seu devir, mas, enquanto tal, ainda não é capital porque para devir capital é necessário que o dinheiro acumulado reingresse na circulação e produza mais valor. Quando o sistema de troca inverte a forma M-D-M – cujo sentido é o *valor de uso* – para a forma D-M-D, o dinheiro se converte em fim. Mas, a relação D-M-D não faz sentido, a menos que haja uma diferença quantitativa no resultado do movimento. O sentido desse processo só será dado sob a forma D-M-D’, onde D’ = soma de dinheiro originalmente adiantada mais um acréscimo (MARX, 2011, p. 181). Como veremos, esse processo só será possível mediante o *trabalho assalariado*, visto que “o dinheiro como finalidade devém aqui meio da laboriosidade universal” (*Ibid.*, p. 167).

Há, portanto, até aqui, uma triplicidade de referente na utilização do termo “metabolismo”: o processo de funcionamento da natureza; o processo já profundamente elaborado nos *Manuscritos de 1844* da interação entre os humanos e a natureza através do trabalho; o processo de produção do

⁶⁴ No tópico intitulado *O Curso do Dinheiro* Marx analisa como essas propriedades aparecem na circulação. O curso do dinheiro é inverso ao curso da mercadoria: a mercadoria A passa às mãos de B e o dinheiro sai das mãos de B e passa às mãos de A. M-D e D-M: a troca corresponde, assim, a dois movimentos antitéticos e complementares. Ainda que sigam cursos inversos, o dinheiro como *meio de troca* é engrenagem de circulação das mercadorias e as mercadorias fazem circular o dinheiro. O dinheiro desempenha algumas funções no processo de troca tais como: a) entesouramento; b) meio de pagamento; c) equivalente geral no mercado mundial. Se no entesouramento o dinheiro sai da circulação, por intermédio do dinheiro de crédito como meio de pagamento o valor que antes ficava ocioso, agora se torna potencialmente um valor em movimento, seja como forma de mediação das trocas seja como quitação de dívidas ele potencializa a acumulação de capital em função da sua eterna obrigatoriedade de circular como investimento capitalista. Já como *moeda mundial*, ele regula as relações econômicas entre vários Estados-nação e reflete a interdependência econômica entre eles na troca internacional entre mercadorias (MARX, 2011, p. 170). Nessas funções, o dinheiro já não aparece como *meio* (M-D-M), mas como a própria *finalidade* do processo. Deixa de ser o termo médio e passa a pôr uma forma particular de circulação (D-M-D). Essa determinação do dinheiro já estava presente em alguma etapa do desenvolvimento econômico dos povos antigos? Não de forma “desenvolvida”. Segundo Marx, a comunidade do dinheiro pressupõe o pleno desenvolvimento dos valores de troca, e, por conseguinte, uma organização da sociedade correspondente a ele. “Entre os romanos, gregos etc. o dinheiro se manifesta de início, de modo ingênuo em suas duas primeiras determinações, medida e meio de circulação, mas pouco desenvolvida em ambas” (*Ibid.*, p. 166).

capital *sobre e por meio* de ambos, que será cada vez mais aprofundado nas obras de maturidade. Tendo na compreensão estes três movimentos metabólicos – da natureza, do humano e do capital – a quarta significação da aparição do termo se dá em referência às transformações que ocorrem sobre a matéria, como *valor de uso* e como *valor* no interior do capital em seu movimento não mais de produção, mas de circulação:

A circulação simples consiste de uma grande quantidade de trocas simultâneas ou sucessivas. (...) Na circulação do capital temos uma série de operações de troca, de atos de troca, cada um dos quais representa para o outro um momento qualitativo, um momento na reprodução e crescimento do capital. Um sistema de trocas, mudança de matéria (*Stoffwechsel*), na medida em que seja considerado o valor de uso, mudança de forma (*Formwechsel*), na medida em que seja considerado o valor enquanto tal (MARX, 2011, p. 533).

Marx está, nesta passagem, referindo-se às mudanças da matéria dentro da circulação simples que é a transformação constante entre M-D-M e D-M-D. Tais mudanças no entanto entre valores de uso (vendo pães, e com o dinheiro compro roupa, feijões, relógio etc.) são também uma mudança de forma que o valor adquire em cada troca sem perder, entretanto sua essência. Isto é, M e D são formas de aparição do valor. A Mercadoria é trocada enquanto valor de uso por um valor na forma dinheiro, e vice-versa, sucessivamente, simultaneamente como compostos de um mesmo organismo.

Emergindo, pois, a partir das categorias *mercadoria* e *dinheiro* metamorfoseados como *valor de troca*, e pressupondo e pondo uma forma específica de *trabalho* e de *circulação* necessárias à sua realização, Marx elenca nos *Grundrisse* as três leis que são imanentes ao capital, isto é, as determinações que operacionalizam seu metabolismo. São elas:

1ª) autoconservação do valor na e pela circulação. “O *valor de troca* procedente da circulação e que, por isso, a pressupõe se conserva nela e por meio dela” (MARX, 2011, p. 200). Isso é possível na medida em que o *valor de troca* devém ao mesmo tempo tanto D quanto M, na alternância dessas duas formas fenomênicas, num circuito de trocas que se renova continuamente. Ou seja, ele devém mercadoria, mas não essa ou aquela mercadoria, e sim uma totalidade de M, implicando em que o D seja constantemente reinvestido em produção e consumo do valor. Então, se o capital é não só M em sua forma singular, mas é a totalidade das mercadorias e sendo D o *quantum* da riqueza universal, o capital é uma enorme “relação coisal”, uma totalidade de particularidades numa metamorfose constante de pontos de troca. É o todo dentro do qual é a infinidade de movimentos de alternância D-M, M-D.

2ª) O valor de troca pressuposto e resultado da circulação necessita de tangibilidade. O

valor de troca para conservar-se *na e pela* circulação não pode existir apenas como abstração, que é o que ele é essencialmente. Ele deve “existir na forma da objetividade”. Ou seja, ele necessita da mercadoria como coisa correspondente ao desejo e desfrute dos indivíduos. E esse *valor de troca*, complementando essa segunda determinação, deve ser o pressuposto e o resultado da circulação, o que a coloca e o que dela resulta que é, pois, recolocado nela incessantemente. Isto significa que: “o valor de troca tem de devir igualmente objeto da necessidade e ser consumido enquanto tal, mas tem de ser consumido pelo trabalho e, desse modo, se reproduzir novamente” (*Ibid.*, p. 204).

3ª) O valor deve se automultiplicar na e pela circulação. “O valor de troca só se põe como valor de troca na medida em que se valoriza, que, portanto, aumenta seu valor” (*Idem*). Com isso o dinheiro torna-se *processo*. Processo de produção de si mesmo sempre ampliado, processo de sua autovalorização, processo de produção de valor. Assim temos a fórmula final do capital: D-M-D’.

Mas, o que efetua essas determinações do valor? Essa produção de valor se dá de forma concreta pelo *trabalho*. Marx chega, desse modo, à categoria do *trabalho* – ou à forma específica que o trabalho adquire – como a que realizará todas as determinações do capital produzindo *mais-valor*. (O modo como esse processo se dará de maneira a conservar o capital inicial pressupondo o mesmo movimento de circulação para chegar a um resultado onde o valor é maior do que o posto inicialmente a partir do trabalho humano será tratado na Parte III, ancorado pela estrutura do livro 1 de *O Capital*).

O que remete ao aspecto de “unidade mediata” do capital, unidade em que dentro dela uma forma adota a posição de *valor de uso* perante a outra forma como *valor de troca*, que vai tomando personificações em outros níveis que vai se distanciando na produção imediata:

Por exemplo, o capital industrial aparece como produtor perante o comerciante, que aparece como circulação. Assim, o primeiro representa o lado material e o outro o lado formal, portanto, a riqueza como riqueza. Ao mesmo tempo, o próprio capital mercantil, por sua vez, é mediador entre a produção (o capital industrial) e a circulação (o público consumidor) ou entre o valor de troca e o valor de uso, em que ambos os lados são postos alternadamente, a produção como dinheiro, a circulação como valor de uso (público consumidor) ou a primeira como valor de uso (produto) e a segunda como valor de troca (dinheiro). O mesmo se dá dentro do próprio comércio: o atacadista como mediador entre o fabricante e o varejista, ou entre o fabricante e o agricultor, ou entre diferentes fabricantes, é o mesmo centro em nível mais elevado. O mesmo vale também para os corretores de mercadorias perante os atacadistas. Em seguida o banqueiro perante os industriais e os comerciantes; a sociedade anônima perante a produção simples; o financista como mediador entre o Estado e a sociedade burguesa no nível mais alto. A *riqueza enquanto tal* se apresenta tão mais distante e ampla quanto mais está afastada da produção imediata, e ela própria medeia, por sua vez, entre aspectos que,

considerados cada qual por si mesmo, já estão postos como relações formais econômicas. O dinheiro, de meio, devém fim, e a forma superior da mediação, como capital, põe por toda parte a própria forma inferior outra vez como trabalho, como simples fonte do mais-valor (MARX, 2011, p. 262).

Um quinto sentido no uso do termo “metabolismo” nos *Grundrisse* diz respeito ao processo de reprodução das diferentes partes que compõem a fisiologia do capital:

No corpo humano, como no capital, as diferentes porções não se trocam em períodos iguais de tempo na reprodução; o sangue se renova mais rápido do que os músculos, os músculos, mais (rápido) do que os ossos, que, sob esse aspecto, podem ser encarados como o capital fixo do corpo humano (MARX, 2011, p. 560)⁶⁵.

Tal qual o corpo humano, que é formado por diferentes órgãos, também o corpo do capital é composto por diferentes partes que requerem períodos diferentes de tempo para o seu desgaste e reposição. O capital (no momento da produção) divide-se em *meios de trabalho* e *trabalho*, os primeiros estarão caracterizados, nos *Grundrisse*, como matéria-prima e *capital fixo* e o segundo como *capital variável*. O desgaste e a renovação destas partes “do corpo do trabalho” estão condicionados pelas propriedades naturais das matérias por meio das quais se realiza. O capital fixo (ou invariável: maquinários, edifícios, a infraestrutura envolvida na produção), tal qual os ossos que formam o esqueleto humano, é mais durável do que as matérias-primas utilizadas para os manter em funcionamento (carvão, óleo, petróleo, madeira, a própria força muscular humana despendida diariamente) que logo se desgastam na produção e devem ser constantemente substituídos, como nutrientes ao sangue. Para que o processo de produção ocorra incessantemente, para que ele não seja interrompido, o capital circulante deve ser constantemente fornecido, consumido, restituído à circulação muito mais rapidamente do que o capital fixo. “Caso ocorra algum obstáculo à renovação da circulação (devido à falta de matérias-primas específicas, em decorrência de mudanças nas condições naturais, no esgotamento do solo, etc.) o acúmulo do capital é prejudicado” (SAITO, 2021,

⁶⁵ Kohei Saito avalia que na época de escrita dos *Grundrisse* Marx estava tão familiarizado com as ciências naturais na busca de fundamento para seus conceitos econômicos que muitas fontes, de tão apropriadas, não são fornecidas por ele. Saito, no entanto, aponta como possibilidade de referência para esta passagem a obra de Gustav Carus *Sistema de Fisiologia* (1839). Carus foi um fisiologista e filósofo natural alemão, muito citado por Roland Daniels em *Mikrokosmos* e na carta de Daniels enviada a Marx. Saito compara o trecho dos *Grundrisse* com a seguinte passagem da obra de Carus: “Agora também pode ser necessário referir-se à razão de tempo em que ocorre a transformação das partes elementares do organismo. (...) 1) Em qualquer caso, os componentes do fluido parenquimatoso mudam mais rapidamente, porque é esse fluido que condiciona a mudança de todas as partes sólidas elementares e, além disso, ele, como qualquer coisa viva, deve estar envolvido em um processo contínuo de perecimento e geração. (...) 2) Entre as partes elementares sólidas, as partes moles mudam de substância mais rapidamente do que as totalmente rígidas. Esta proposição segue necessariamente a anterior; uma vez que as partes elementares moles são penetradas pelo fluido formativo ainda mais do que as rígidas, um metabolismo mais rápido ocorre nas primeiras, mesmo que isso não possa ser facilmente provado por experimentos em comparação com as últimas” (CARUS *apud* SAITO, 2021, p. 118).

p. 126-127).

No tópico intitulado *Capital fixo e Desenvolvimento das forças produtivas da sociedade*, nos *Grundrisse*, Marx faz a diferenciação entre a utilização de “instrumentos que o trabalhador anima como um órgão com a sua própria habilidade e atividade” e o maquinário como instrumento adequado ao capital, como algo que não é animado diretamente pelo corpo do trabalhador, mas pelas leis mecânicas que nelas atuam e pelo que consomem (carvão, óleo etc.) “da mesma maneira que o trabalhador consome alimentos”. O maquinário mimetiza, assim, o corpo do trabalhador, porém um corpo absolutamente ampliado que regula a própria atividade dos corpos individuais e cuja ciência “que força os membros inanimados da maquinaria a agirem adequadamente como autômatos por sua construção, não existe na consciência do trabalhador, mas atua sobre ele (...) como poder estranho” (MARX, 2011, p. 581). Se o capital é apropriação do processo metabólico corpo-terra/humano-natureza, apropriação do trabalho vivo, (e se, como veremos mais a frente, “a tendência necessária do capital é o aumento da força produtiva do capital e a máxima diminuição do trabalho necessário”) a forma mais adequada para que essa apropriação se efetive é o maquinário da grande indústria, que faz com que o trabalho individual, ou os trabalhadores individualmente operem apenas como órgãos vivos dessa maquinaria, e esse “ser objetivo” do capital ganhe autonomia frente àqueles, torne-se automovente. A relação do capital como valor que se apropria da atividade valorizadora que são as forças corporais humanas é posta, assim, no capital fixo, que existe como maquinaria. Nela “é exprimida a dominação da matéria morta” (MARX, 2010, p. 75) sobre a força de trabalho viva. Com a maquinaria:

O processo de produção deixou de ser processo de trabalho no sentido de processo dominado pelo trabalho como unidade que o governa. Ao contrário, o trabalho aparece unicamente como órgão consciente, disperso em muitos pontos do sistema mecânico em forma de trabalhadores vivos individuais, subsumido ao processo total da própria maquinaria, ele próprio só um membro do sistema, cuja unidade não existe nos trabalhadores vivos, mas na maquinaria viva (ativa), que, diante da atividade isolada, insignificante do trabalhador, aparece como organismo poderoso (MARX, 2011, p. 581).

Foster faz uma observação interessante e que parece vir à compreensão desta passagem de Marx nos *Grundrisse*. Ele comenta que os ambientalistas vêm utilizando nos últimos anos o conceito de “metabolismo industrial” para explicar como os fluxos materiais dentro da produção humana podem ser vistos como constitutivos de parte do metabolismo humano (tal qual os materiais que as aves usam para fazer ninhos costumam ser vistos como fluxos materiais associados ao metabolismo das aves). Ele cita Fischer-Kovalski para quem “esses fluxos materiais e energéticos que sustentam os

compartimentos materiais do sistema são parte de um metabolismo do sistema social” (KOVALSKI *apud* FOSTER, 2005, p. 228). Conforme é posto pelo capital para efetivar suas necessidades metabólicas, e não as necessidades de reprodução do corpo, esse “metabolismo industrial” é parte constitutiva e vital do metabolismo do capital.

O desenvolvimento do meio de trabalho em maquinaria não é casual para o capital, mas é a reconfiguração do meio de trabalho tradicionalmente herdado em uma forma adequada ao capital. A acumulação do saber e das habilidades, das forças produtivas gerais do cérebro social, é desse modo, absorvida no capital em oposição ao trabalho e aparece, conseqüentemente, como qualidade do capital, mais precisamente do *capital fixo*, na medida em que ele ingressa como meio de produção propriamente dito no processo de produção (MARX, 2011, p. 582)

Assim, encontramos nos *Grundrisse* ao menos cinco dimensões de uso do termo *metabolismo*:

1. O metabolismo da natureza; 2. O metabolismo humano-natureza, que está implicado no metabolismo anterior porém, põe e está posto no subsequente, na forma social; 3. Metabolismo entre matéria como conteúdo digerido e posto pela forma de produção do capital; 4) O metabolismo enquanto mudanças, no âmbito da circulação entre D-M-D' sem contudo alterar a substância que é valor, apenas aumentando e ampliando este, nas trocas atomizadas e na circulação que ele pressupõe e põe e na qual se autovaloriza; 5) O metabolismo como o consumo necessário à reprodução das diferentes partes que compõem o capital, isto é, o capital fixo e o capital variável. Esta última significação remete, como num ciclo metabólico mesmo, ao primeiro uso do termo metabolismo, no sentido em que, a qualidade natural da matéria, do valor de uso, vai determinar a forma de consumo pelo capital e de sua reprodução. Ou seja, o metabolismo do capital sempre e necessariamente terá que se deparar e confrontar o metabolismo da natureza.

Se de um lado, o capital é indiferente em relação ao valor de uso produzido, isto é, ao produto como *resultado* do processo, ao produto enquanto tangibilidade do valor, em relação ao qual o capital “pode assumir ou se desfazer de qualquer uma delas como encarnação indiferente” (MARX, 2011, p. 582), por outro lado, no *processo de produção*, a diferença dos valores de uso é, por ele, reconhecida. No processo de trabalho, que é “a unidade movente” dos elementos *matérias-primas, meios de trabalho e trabalho*, estes três elementos antes de passarem pelo processo de trabalho, são apenas três porções, três quantidades distintas de dinheiro, que não alteram a homogeneidade do capital. Porém, no interior do processo de produção, esses valores de uso se diferenciam enquanto um é *valor constante* e outro é *ponente de valor*. O capital não pode ser indiferente aos seus valores de uso no processo de produção. Assim como a diferença entre ossos, músculos e sangue. É uma diferença de

consumo para o capital, conforme ele explica a partir da referência a Ricardo e Sismondi (Ibidem, p. 541-543) sobre a distinção do valor de uso enquanto capital fixo e enquanto capital circulante:

A maior ou menor perecibilidade da mercadoria, em que o valor existe exige uma reprodução mais lenta ou mais rápida dele, isto é, repetição do processo de trabalho. *A natureza particular do valor de uso* em que o valor existe, ou que agora aparece como corpo do capital, aparece aqui como *determinando* ela mesma a *forma* e a *ação* do capital. (...) Por isso, como já vimos em diversos casos, não há nada mais falso que ignorar que a distinção entre valor de uso e valor de troca que, na circulação simples, na medida em que ela é *realizada*, cai fora da determinação formal econômica, cai totalmente fora dela (MARX, 2011, p. 541 – Itálicos do autor).

Analisando o que pode determinar a natureza dessa distinção entre os valores de uso para Ricardo e para Sismondi, Marx afirma como sendo, no primeiro o consumo mais lento ou mais rápido de si mesmo em relação ao capital (aqueles valores de uso que exigem reprodução mais lenta e, portanto maior durabilidade e aqueles que exigem reprodução mais rápida e, portanto maior perecibilidade). Para Sismondi é referido em relação ao próprio ser humano, se o objeto é *direta* ou se é *indiretamente* um meio de consumo para ele. Os que servem de consumo direto são mais efêmeros e perecíveis que aqueles que ajudam a produzir *meios de trabalho*. E para Marx? Ele afirma essa diferenciação enquanto *transformação* – o *capital fixo* é na verdade um *capital circulante* que se transformou em *fixado* – e enquanto *determinação* – um está destinado a ser consumido como meio de produção e outro como produto, ou seja, o tipo diferente de *consumo* do capital, determinado pelo papel que tal valor de uso exercerá no processo de produção. (MARX, 2011, p. 243). Ou seja, é a posição que ele ocupa no processo ou a forma como o valor de uso será consumido que caracteriza a sua determinação⁶⁶.

O tempo de reprodução e desgaste, que é uma condição qualitativa de cada valor de uso, não pode ser negligenciado, uma vez que o tempo de reprodução entra no cálculo da mercadoria. Essa diferença do valor de uso é determinante “no movimento total (rotação)” do capital (MARX, 2011, p. 580). Conforme afirma Saito:

Essa natureza material do valor de uso exerce grande influência sobre a acumulação de capital. Por causa de uma proporção maior de capital fixo mais durável, a rotação do capital torna-se mais lenta porque apenas uma alíquota menor do capital fixo entra no processo de valorização a cada vez. A rotação mais lenta do capital resulta da tendência histórica do capitalismo, cujo processo é acompanhado pela introdução e posterior desenvolvimento do

⁶⁶ Isso pode ter implicações, como analisaremos no quarto tópico deste capítulo, para as forças corporais humanas como valor de uso e a posição que os diferentes corpos ocupam no processo de produção e de reprodução.

sistema de maquinaria, impactando a taxa de lucro e gerando uma tendência de queda (SAITO, 2021, p. 123).

Isso acaba por exprimir tanto a tensão entre o metabolismo social do capital e o metabolismo natural – sobre o qual o capital tenta ter domínio absoluto, buscando a todo custo superar os obstáculos materiais à acumulação, mas cada vez mais sendo impactado pelo desequilíbrio que a acumulação desmedida tem causado – quanto mostra a ambivalência que a propriedade material do valor de uso possui perante o valor. Isto é, por um lado, o capital é indiferente à natureza material do valor de uso, e mesmo a distinção entre capital fixo e capital circulante é, do ponto de vista do capital em geral, apenas formal, uma vez que todo valor de uso que opera como capital fixo compõe também a esfera da circulação (as ferramentas para a fabricação dos maquinários ou para trabalhar o solo, ou para construir edifícios etc.), ou seja, o mesmo material recebe distintas determinações a depender da função que ele exerce no processo de valorização do capital, mas a qualidade desse material, sua exigência reprodutiva, como órgãos distintos dentro de um mesmo organismo, deve ser levada em consideração no processo de produção.

Vimos, desse modo, como no processo metabólico do capital o próprio metabolismo da natureza e do humano são convertidos em riqueza material a ele pertencida e cristalizada em uma riqueza social na forma dinheiro, em natureza apropriada para ser consumida, desfrutada, digerida para a reprodução de cada uma das partes que compõem o seu “corpo do trabalho”. Desse modo, é bastante cabível a observação arguta de Elaine Scarrey de que as metáforas utilizadas por Marx sobre o corpo devem ser compreendidas literalmente: “o sistema é, em si, uma metáfora materializada de, ou substituição para, o corpo: o artefato em si é metafórico, em vez de a descrição de Marx do artefato ser metafórica; a descrição meramente registra a presença da metáfora” (SCARREY, 1987, p. 246 – Tradução nossa).

Conforme afirma Foster, Marx continuará a utilizar o conceito de metabolismo em suas obras da maturidade. Em sua última obra de economia, *Glosas a Adolph Wagner*, de 1880, Marx explicita a importância do termo: “eu empreguei a palavra... no processo ‘natural’ e produção como câmbio material (*Stoffwechsel*) entre ser humano e natureza”. As interrupções do “câmbio da forma (*Formwechsels*)” na circulação de mercadorias “são mais tarde designadas como interrupções do câmbio da matéria (*Stoffwechsel*)” (MARX, 2020, p. 70-71)⁶⁷. N’*O Capital*, livro 1 e 3, um sexto

⁶⁷ Publicado pela Boitempo como *Últimos Escritos Econômicos*. O tradutor para o português optou por traduzir *Stoffwechsel* por “Câmbio” ainda que reconheça como “tradução consagrada” “metabolismo” (MARX, 2020, p. 71).

sentido é acrescentado: o de ruptura ou *falha metabólica*, que vamos, em seguida buscar compreender.

2. A Falha Metabólica

A forma de organização do metabolismo humano-natureza pelo capital, sob a finalidade de valorização do valor será identificada por Marx em *O Capital* como algo que produz uma “falha” nesse metabolismo. Marx chega, especialmente na década de 1860, a um entendimento muito mais sofisticado das implicações físicas e ecológicas dentro da produção capitalista desenvolvendo uma análise aprofundada da lógica imanente à esta forma histórica cujo efeito frequente da conjugação entre indústria e agricultura de larga escala é o empobrecimento do solo e do trabalhador. Identificando como o fundo desse desequilíbrio imanente a “perturbação da interação metabólica entre o homem e a terra”, como podemos ver nas passagens seguintes dos livros 3 e 1 d’*O Capital*:

A grande propriedade fundiária reduz a população agrícola a um mínimo sempre declinante e a confronto com uma sempre crescente população industrial amontoadas nas grandes cidades; deste modo, ela produz condições que provocam uma *falha irreparável no processo interdependente do metabolismo social, um metabolismo prescrito pelas leis naturais da própria vida*. Isto resulta num embrulho da vitalidade do solo, que o comércio transporta muitíssimo além das fronteiras de um único país. (Liebig)... A indústria de larga escala e a agricultura de larga escala feita industrialmente têm o mesmo efeito. Se originalmente elas se distinguem pelo fato de que a primeira deixa resíduos e arruína o poder do trabalho e portanto o poder natural do homem, ao passo que a última faz o mesmo com o poder natural do solo, elas se unem mais adiante no seu desenvolvimento, já que o sistema industrial aplicado à agricultura também debilita ali os trabalhadores, ao passo que, por seu lado, a indústria e o comércio oferecem à agricultura os meios para exaurir o solo (MARX, vol. 3, p. 949 *apud* FOSTER, 2005, p. 219).

A produção capitalista congrega a população em grandes centros e faz com que a população urbana tenha uma preponderância sempre crescente. Isto tem duas consequências. Por um lado, ela concentra a força-motriz histórica da sociedade; por outro, *ela perturba a interação metabólica entre o homem e a terra*, isto é, impede a devolução ao solo dos seus elementos constituintes, consumidos pelo homem sob a forma de alimento e do vestuário; portanto, ela prejudica a operação de condição natural eterna para a fertilidade do solo (...) Mas, ao destruir as circunstâncias em torno desse metabolismo (...) ela impele a sua restauração sistemática como uma lei reguladora da produção social, e numa forma adequada ao pleno desenvolvimento da raça humana... Todo progresso na agricultura capitalista é um progresso da arte de roubar, não só do trabalhador, mas do solo, todo progresso no aumento da fertilidade do solo por um determinado tempo é um progresso em direção à ruína das fontes mais duradouras dessa fertilidade (...) a produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e o grau de combinação do processo social da produção,

solapando simultaneamente as fontes originais de toda riqueza – *o solo e o trabalhador* (MARX, 2017, p. 572-573 – Itálico nosso)⁶⁸.

O “solo e o trabalhador”. Na medida em que o capital pressupõe a liberação de ambos, isto é, a separação corpo-terra, ele coloca ambos como matéria para o seu próprio metabolismo, conforme vimos. O que vai repercutir numa vastidão de implicações e transformações tanto no trato com o solo quanto no trato com o trabalhador. Implicações que levarão Marx a julgar como “perturbador”, como “falho” como insustentável esse modo de produção. Vejamos como se dá essa “perturbação metabólica entre o homem e a terra”.

A primeira destas implicações provocadas pela separação corpo-terra é a separação campo-cidade, esta separação, por sua vez, funcionará como pré-requisito, de um lado (o lado do solo), da moderna renda capitalista do solo, e de outro lado (o lado do trabalhador), da produção de uma população considerada excedente.

Sobre o primeiro ponto, Foladori observa que se considerarmos as fases do desenvolvimento do capitalismo na agricultura, poderemos distinguir uma primeira, de desenvolvimento extensivo, caracterizada pela introdução de relações capitalistas no interior de formas mercantis simples de produção, ou melhor, “pela colonização de novas áreas”. Durante essa fase, a produção capitalista pode contratar trabalho assalariado, chegando inclusive a aumentar o número de pessoas vivendo no meio rural (FOLADORI, 2001, p. 110). No entanto, a partir do momento em que o capital introduz a mecanização na agricultura, surge uma segunda fase, de desenvolvimento do capitalismo intensivo (Foladori enfatiza que ambas as formas, a extensiva e a intensiva, podem ocorrer de forma combinada). Isso significa que um volume cada vez maior de capital passa a ser investido sobre a mesma extensão de solo necessitando de menos quantidade de trabalhadores. Do ponto de vista da população, ocorrem duas grandes consequências: “o deslocamento da força de trabalho em termos absolutos (...); por outro, acontece a destruição acelerada das explorações de produção mercantil simples, que não podem suportar a concorrência imposta pelos custos de produção da agricultura mecanizada capitalista” (Idem). Tais fatores somados conduzem a um acelerado êxodo rural, e por conseguinte, à aglomeração urbana, reduzindo, para usar os termos de Marx, “a população agrícola a um mínimo sempre declinante e a confronto com uma sempre crescente população industrial

⁶⁸ O texto refere-se à edição citada pelo Bellamy Foster (MARX. *Capital*. Nova York, 1976, vol 1, p. 637, 638). Na tradução de Rubens Enderle, edição da Boitempo, 2017, p. 572, a oração aparece assim: “Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontoada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro, *desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra*”.

amontoada nas grandes cidades”. E, com isso, “pela primeira vez na história, separam-se, de forma massiva, as fontes de produção de alimento e a matéria-prima de seu consumo. As trocas de materiais e energia se modificam radicalmente” (FOLADORI, 2001, p. 111).

Conforme as conclusões de Marx condensadas nas duas passagens aqui citadas e em acordo com as demonstrações de Foster, o químico agrícola Justus von Liebig havia mencionado esse fato da separação campo-cidade como um dos mais nocivos da produção capitalista⁶⁹, e Marx retoma essa ideia (citando, inclusive o próprio Liebig) em sua análise da renda capitalista do solo e também na crítica mordaz que ele fará à teoria malthusiana da população. Para compreendermos ambas as críticas, ainda que elas estejam absolutamente conectadas, vamos, a fim de organizar os argumentos, bifurcar a relação dimensionada do capital com o solo e a relação dimensionada do capital com o trabalhador.

Do ponto de vista do solo, a teoria da renda da terra lança luz sobre como se processa essa falha metabólica. Quando Marx elabora sua teoria da renda do solo ele mostra que a renda capitalista é essencialmente diferente de todas as formas de renda pré-capitalistas. “As rendas anteriores, comunitárias, em tempo, em trabalho, em produto, ou, inclusive, em dinheiro, estavam reguladas pelo próprio trabalho agrícola. A renda capitalista do solo está regulada pelo lucro industrial” (FOLADORI, 2001, p. 109).

A renda do solo, como já vimos, é o pagamento realizado ao proprietário de terra por permitir o investimento de capital em sua propriedade. Essa renda provém do rendimento do solo cujos produtos devem cobrir, uma vez vendidos, os custos de produção, o lucro do capitalista que investiu na produção e, ainda, uma renda para pagar o proprietário da terra. Essa modalidade de renda capitalista, ou renda absoluta, tem sua origem histórica na separação da propriedade do solo com relação à sua exploração para a obtenção de lucro implicando mudanças que provocarão degradação. Visto que o único interesse do arrendatário capitalista é tirar o maior proveito possível do solo arrendado enquanto perdurar o contrato, não importa a ele realizar práticas produtivas que conservem ou melhorem as características físico-químicas para além do tempo que perdura o seu contrato. O proprietário, por sua vez, não tem meios para impedir a degradação, já que não comanda a produção

⁶⁹ Na obra de 1801 *A calm investigation of the circumstances that have led to the present scarcity of grain in Britain*, Anderson já havia afirmado, segundo Foster, antes mesmo das descobertas de Liebig, que a divisão entre cidade e campo havia levado à perda de fontes naturais de fertilizante, á uma perturbação do metabolismo humano-natureza: “Todo indivíduo que pelo menos já ouviu falar em agricultura sabe que o esterco animal, quando aplicado ao solo, tende a aumentar a sua fertilidade; é óbvio que ele deve ser sensível ao fato de que toda circunstância que tende a privar o solo desse esterco deveria ser considerada um desperdício antieconômico altamente merecedor de culpa” (ANDERSON *apud* FOSTER, 2005, p. 206).

(FOLADORI, 2001, p. 112). A segunda modalidade da renda capitalista – renda diferencial, nas palavras de Marx – tem sua base na heterogeneidade da natureza, nas condições de sua fertilidade natural e/ou de localização em relação aos mercados. Essa renda é apropriada por todos os donos de terra cujas condições de fertilidade/localização são melhores que os piores solos em exploração. O proprietário que possui esses solos melhores se apropria além da renda absoluta, de uma renda diferencial⁷⁰. Segundo Foster, as proposições teóricas acerca do arrendamento da terra já haviam sido desenvolvidas por James Anderson em 1777 em *An enquiry into the nature of the corn laws*, (que Marx estudará a partir de 1851) que definia o arrendamento como uma cobrança pelo uso dos solos mais férteis, visto que “os solos de cultivo menos férteis geram uma receita que cobre simplesmente os custos de produção”. A fertilidade do solo é, assim, segundo Anderson, o critério de valor do arrendamento. O “prêmio pelo direito exclusivo de cultivá-los” será maior ou menor segundo a fertilidade maior ou menor do solo (FOSTER, 2005, p. 205).

Foladori demonstra numericamente como as inversões realizadas pelas relações capitalistas no trato com o solo na produção agrícola – explicitadas pela primeira vez por Marx – produzirão um paradoxo: a possibilidade do investimento de capital gerar rendimentos econômicos crescentes ao mesmo tempo em que diminuem a fertilidade natural do solo. Aqui reproduziremos a sua demonstração.

Foladori supõe três tipos de solo: “A”, “B”, “C”, que apresentam a mesma dimensão, porém, fertilidades distintas (sendo “A” o solo mais pobre e “C”, o melhor). Os três investem o mesmo volume de capital (100). O lucro suposto é de 20% sobre o capital investido. Devido à fertilidade natural diferente, os três rendem um produto físico distinto (60, 70, 80 toneladas). O preço de mercado

⁷⁰ É também importante destacar aqui um outro aspecto implicado nessa lógica do arrendamento que é a especulação de terra. Mesmo que o solo não seja cultivado, o seu preço será dado pelos solos vizinhos “de semelhantes características de fertilidade/localização e destino econômico, e considerando-se as melhorias incorporadas. Dessa maneira, uma região onde os preços dos solos aumentam, os proprietários que não produzem verão aumentar os preços de suas parcelas”. Também a especulação imobiliária encontra fundamento nessa lógica, “zonas novas, antes agrícolas, são loteadas para a construção de moradias. Com isso, os especuladores imobiliários compram terras ao preço de suas rendas agrícolas e as vendem ao preço de suas rendas urbanas, uma especulação derivada da mudança na orientação econômica do solo”. A valorização capitalista do solo pela especulação tem também como efeito a corrida pela apropriação de terras virgens. “Tão logo delas alguém se apropria, automaticamente passam a ter um preço de mercado, segundo o produto que se possa extrair. Quando o capital se apropria de condições naturais “virgens”, embolsa de uma só vez o produto da fertilidade natural histórica, como ocorre com a madeira da selva tropical, ou na mineração. Apropria-se da natureza gratuitamente”. (FOLADORI, 2001, p. 112). David Harvey em *Os Limites do Capital* (São Paulo: Boitempo, 2013), aborda essa questão da especulação imobiliária que tem para ele também um papel novo na sociedade burguesa, em que a propriedade imobiliária aparece como *capital fictício*, derivado das crises estruturais do capital.

está dado, e corresponde à produtividade mais baixa do solo “A”. Se o custo mais o lucro do solo “A” é 120, o preço por tonelada será de $120/60=2$. Esse solo não produz renda diferencial porque é o pior, diferente dos solos “B” e “C”, onde há uma diferença entre o valor total recebido da venda e o custo de produção mais o lucro médio. Essa diferença é a renda diferencial, que no caso de “B” é de 20 e no de “C”, é 40, como podemos ver no quadro 1 que ilustra uma situação-modelo:

Quadro 1. Modelo

Solo	Capital	Lucro	Produto	Preço de Mercado	Renda Total	Renda Diferencial
A	100	20	60	2	120	0
B	100	20	70	2	140	20
C	100	20	80	2	160	40

Agora, tendo como base esse modelo, vamos supor que o produtor do solo “B” decide aumentar o dobro do investimento de capital comparado ao que se investe na mesma superfície. O resultado quanto aos rendimentos pode ser o mais diverso: É possível que o produto não consiga cobrir a inversão e gere perda; é possível que o produto seja relativamente maior que no exemplo-modelo e obtenha lucros extraordinários, ao mesmo tempo que rendimentos físicos também superiores em relação ao capital investido. Porém, o que Foladori quer chamar atenção é para a possibilidade de que o rendimento do produto seja proporcionalmente pior (rendimento relativamente decrescente), mas seus lucros sejam, em termos absolutos, maiores (renda crescente). Conforme ilustra o quadro 2:

Quadro 2. Rendimentos físicos relativamente decrescentes com renda crescente

Solo	Capital	Lucro	Produto	Preço de Mercado	Renda Total	Renda Diferencial
A	100	20	60	2	120	0
B	100+100	20+20	70+65	2	270	30
C	100	20	80	2	160	40

Assim, ao contrário dos produtores “A” e “C” que repetiram o valor investido no quadro 1, o produtor de “B” investe o dobro de capital na mesma superfície (200). Exigirá, portanto, um lucro médio correspondente a 20% de seu investimento, quer dizer, 40. Mas o produto não se duplica proporcionalmente, mas proporciona um rendimento físico relativamente menor. Se, antes, com cada

100 de capital rendia 70, agora com cada 200 não rende 140, mas 135. Isso significa que o rendimento físico caiu, e que, do ponto de vista natural, esse solo está perdendo fertilidade. No entanto, paradoxalmente e surpreendentemente, o produtor obtém 270 por venda. Como resultado da “inovação” produtiva, de investir maior capital que de costume em um terreno dessa fertilidade, o produtor passa a gerar uma renda de 30, em lugar de 20 como no quadro 1. Obteve, então, um lucro extraordinário, fazendo aumentar sua renda do solo às custas de obter um rendimento físico relativamente pior, isto é, às custas da degradação do solo.

O autor sugere uma situação ainda pior, de rendimentos decrescentes absolutos, junto a um aumento de renda do solo. Suponhamos que, como resultado da queda dos rendimentos – supomos que diminuíram em todos os solos – aumentem os preços. O aumento dos preços possibilita que se incorporem à produção solos piores (-A). O resultado é:

Quadro 3. Rendimentos físicos absolutamente decrescentes com renda crescente

Solo	Capital	Lucro	Produto	Preço de Mercado	Renda Total	Renda Diferencial
-A	100	20	40	3	120	0
A	100	20	50	3	150	30
B	100	20	60	3	180	60
C	100	20	70	3	210	90
Total			220			180

Este último quadro demonstra que, os solos “A”, “B” e “C” diminuam respectivamente seus rendimentos físicos em relação ao que demonstra o quadro 1. Em seu conjunto, os três solos (sem considerar o novo, “-A”) rendem 180 toneladas de produto, em lugar de 210, como no quadro 1. Para a mesma superfície, perderam-se 30 toneladas de produto (14,3% menos). Não obstante, o solo “A”, que antes não recebia renda, agora obtém 30; o solo “B”, que recebia 20, obtém agora 60; e o solo “C”, que recebia 40, agora obtém 90. No conjunto, as rendas – que são lucros extraordinários – passam de 60 (quadro 1) para 180, um aumento de 200%. Em termos comparativos, a fertilidade natural retrocedeu 14,3%, porém, os lucros em dinheiro aumentaram 200%. O resultado, conclui o autor, é uma tendência a investimentos “sempre crescentes de capital no solo, ainda que com rendimentos físicos decrescentes, até que em um determinado momento acontece uma crise ecológica. O solo já não serve como solo agrícola, e deve ficar em repouso durante anos ou décadas”

(FOLADORI, 2001, p. 114-117). Essa demonstração numérica expõe, portanto, como a partir do metabolismo do capital, o solo, condição do nosso próprio metabolismo, pode tornar-se naturalmente empobrecido em decorrência do mesmo movimento em que o valor sobre ele se amplia.

Essa possibilidade não só é posta logicamente como apresentou-se historicamente, vindo a manifestar-se na crise agrícola do século XIX.

Durante o século XIX, a principal preocupação ambiental da sociedade capitalista em toda a Europa e América do Norte era o esgotamento da fertilidade do solo, só comparável às preocupações com a crescente poluição das cidades, o desflorestamento de continentes inteiros e os temores malthusianos de superpopulação. A natureza crítica deste problema da relação com o solo pode ser vista com bastante clareza nas décadas de 1820 e 1830, durante o período de franca crise que engendrou a segunda revolução agrícola (FOSTER, 2005, p. 211).

Na análise de Foster, a teoria malthusiana se difundiu especialmente por esse contexto de crise agrícola. Gerou-se a partir dela um receio em relação à insuficiência da capacidade agrícola fornecer os suprimentos necessários à reprodução da população. Mas a doutrina malthusiana parte de uma compreensão de fertilidade do solo como quase invariável em relação à atividade humana. Tanto Malthus quanto Ricardo compreendem esse diferencial de fertilidade quase inteiramente como absolutos, isto é, como condicionados pelas leis naturais, independente das mudanças provocados pela atividade humana.

Nos *Grundrisse*, Marx havia formulado uma crítica direta a essa compreensão da renda da terra malthusiana e sua derivação na teoria da população⁷¹, ambas incapazes de incorporar o desenvolvimento histórico, ou a mediação das formas sociais no metabolismo natural⁷². Semelhante

⁷¹ Em geral a crítica se apresenta de forma difusa ao longo dos *Grundrisse* e está voltada à obra *Princípios da Economia Política e Considerações sobre sua Aplicação Prática* e *The Measure of Value*, mas, ao tratar sobre teorias do mais-valor e lucro nos *Grundrisse* essa crítica aparece concentrada e voltada para a teoria da população de Malthus.

⁷² A crítica da teoria da população de Malthus exigia, para Marx uma crítica à teoria do arrendamento. Esta, desde a teoria clássica de James Anderson afirmava o valor do uso do solo como sendo relativo à fertilidade deste, mas essa fertilidade não era algo absoluto, como uma propriedade fixa, o solo era algo que poderia vir a ser constantemente melhorado, com uso de fertilizantes naturais como o esterco, e práticas agrícolas sustentáveis, tornando-se mais fértil, ou poderia também vir a ser desgastado revertendo numa baixa produtividade. Assim, para ele essas mudanças na produtividade relativa do solo – e não as condições de fertilidade absoluta – é que eram responsáveis pelo arrendamento diferencial. A teoria malthusiana significará, neste sentido um retrocesso. Para este, tal fertilidade era quase inteiramente entendida em termos de condições naturais de produtividade, independente da ação humana sobre ela. Como definido por Ricardo: o arrendamento “é a parcela do produto da terra que é paga ao senhorio pelo uso dos poderes originais e indestrutíveis do solo”. O próprio Anderson buscou refutar o argumento malthusiano: “se a população de qualquer país vai avançar, e se o povo for empregado sobretudo no cultivo do solo, a produtividade vai acompanhar o ritmo dessa população, qualquer que ele seja; e haverá abundância em toda e qualquer época; e isto é confirmado pela experiência de todas as nações” (ANDERSON *apud* FOSTER, 2005, p. 205-209).

em muitos aspectos à teoria de Ricardo, a teoria malthusiana estava baseada na crescente improdutividade da agricultura (que para Ricardo forçaria o aumento dos salários resultando num rebaixamento permanente dos lucros, para Malthus levaria a escassez à classe de proprietários, e portanto, era necessário e inevitável que a natureza se encarregasse de extirpar os pobres, uma vez que “nem todos podem compartilhar igualmente das benesses da natureza” (MALTHUS *apud* FOSTER, 2005, p. 141). Para Marx, Ricardo e Malthus formularam “comicamente” leis gerais e eternas sobre a agricultura “em uma época em que a química fisiológica praticamente não existia”, e adiante ele segue, “a química moderna provou que o postulado fisiológico de Ricardo, expresso como lei geral, é falso” (MARX, 2011, p. 630-631)⁷³.

De fato, o *Ensaio sobre a População* de Malthus foi lançado algumas décadas antes de a moderna ciência dos solos aparecer com os trabalhos de Liebig e outros. É neste contexto de crise produzida pela necessidade metabólica do capital industrial em larga escala de uma fertilidade maior do solo, e de uma agricultura também em larga escala, que a *Associação Britânica para a Avanço da Ciência* encomendará a Liebig em 1837, um trabalho sobre a relação entre a agricultura e a química. Em 1840 Liebig publica seus estudos sobre o papel dos nutrientes do solo, tais como nitrogênio, fósforo e potássio, no crescimento das plantas. A química orgânica de Liebig, assim como a aplicação a partir dela na fabricação do primeiro fertilizante agrícola sintético (os “superfosfatos” produzidos pelo agrônomo inglês J.B. Lawes), foi considerado pela Grã-Bretanha a “solução do problema da obtenção de maior rendimento das lavouras” (FOSTER, 2005, p. 212-213) levando ao crescimento na indústria de fertilizantes que deram a caracterização de segunda revolução agrícola.

No entanto, as descobertas de Liebig e sua posterior aplicação na fabricação de fertilizantes sintéticos, ainda que tenham gerado resultados positivos inicialmente, estes resultados passaram a declinar rapidamente (Foster cita como possível causa a preocupação exclusiva de reposição do fosfato, já que o solo continuava pobre de outros nutrientes), permanecendo a sensação de esgotamento do solo e de possível escassez. Interessante perceber, segundo as pesquisas de Foster e de Kohei Saito (2021), como esta demanda por fertilizantes proveniente do esgotamento do solo nos centros da produção do capital (Europa e Estados Unidos) levou a uma corrida de saqueamento na América do Sul de guano – guano é esterco de aves marinhas nativas rico em nitrogênio e fosfato –

⁷³ Em 1866, ano anterior à publicação do primeiro volume de *O Capital*, Marx escreve a Engels que ao desenvolver a crítica da renda fundiária (que estará no Livro III) “eu precisei vasculhar a nova química agrícola da Alemanha, sobretudo Liebig e Schonbein, que é, mais importante para este assunto do que todos os economistas juntos”. (MARX e ENGELS, *Collected Works*, vol. 42, 227 *apud* FOSTER, 2005, p. 218).

(O primeiro barco de guano peruano chegou a Liverpool em 1835; em 1841, haviam sido importados 1.700 toneladas e em 1847, 222.000 toneladas) e de nitrato chileno.

Com o monopólio britânico de guano peruano os Estados Unidos empreenderam a anexação imperial de quaisquer ilhas onde fossem identificadas em grande quantidade esse fertilizante natural. Com o decreto das Guano Islands, aprovado em 1856, os capitalistas americanos ‘se apossaram, entre 1856 e 1903, de 94 ilhas, rochas e arrecifes em todo o mundo, das quais 66 foram oficialmente reconhecidas pelo Departamento de Estado Americano como apêndices dos Estados Unidos’ (FOSTER, 2005, p. 214).

As descobertas da química agrícola de Liebig principalmente demonstra que a natureza é maleável à atividade humana, a terra pode ser melhorada artificialmente pelo uso científico. No entanto, a crise agrícola que persiste mesmo após essas descobertas, as limitações da oferta de fertilizantes tanto naturais quanto sintéticos, a corrida colonialista por fertilizantes naturais e por novas terras produtivas produzindo novas desertificações, levará primeiro Liebig e depois o próprio Marx⁷⁴, a perceber o caráter insustentável do metabolismo do capital e como essa falha metabólica tem origem na própria gênese e substância do capital, na separação corpo-terra, e na compulsão cega por mais-valor.

A refutação que Marx faz da doutrina malthusiana sobre a renda da terra e a produção de alimentos, em resumo implica que: 1. A fertilidade do solo não é absoluta, ela é moldável pela ação humana, pela aplicação do conhecimento científico como o próprio Engels já havia argumentado em seu *Esboço*; 2. O metabolismo do capital todavia, mesmo quando busca encontrar meios de superar os obstáculos impostos pelo metabolismo natural numa reação à sua agressão, provoca novos problemas, ou melhor, amplia a destruição de forma espiral. 3. Mesmo a ciência neste processo fica

⁷⁴ O próprio Liebig, em 1862 dá uma guinada em direção a uma crítica ecológica à insustentabilidade do capitalismo. Na introdução à edição de *Agricultural Chemistry*, que, segundo Foster, terá forte influência sobre Marx, ele chama atenção para a necessidade de “restauração dos constituintes elementares do solo” (cujo desgaste ele atribui, mais fundamentalmente, à separação cidade-campo que leva a um desperdício no transporte, à poluição nas cidades, à transformação de rios em esgotos pela excreção dos humanos e demais animais que, no campo, seriam utilizados como fertilizante para o solo em um ciclo natural dos nutrientes), baseando-se numa análise da situação do Tâmis, como uma forma de um sistema urbano-agrícola racional, a importância da reciclagem orgânica: “Se fosse possível coletar, sem a mínima perda, todos os excrementos sólidos e líquidos dos habitantes das cidades e devolver a cada agricultor a parcela decorrente dos produtos originalmente fornecidos por ele à cidade, a produtividade da sua terra poderia ser mantida quase que incólume por muito tempo, e o estoque de elementos minerais existente em todo campo fértil seria amplamente suficiente para as necessidades das populações crescentes”. (LIEBIG *apud* FOSTER, 2005, p. 217) Segundo Foster, no livro 3 do capital Marx afirma que “o excremento produzido pelo metabolismo natural do homem com os dejetos da produção e consumo industrial, precisavam ser devolvidos ao solo, como parte de um ciclo metabólico completo”, e ainda “Em Londres (...) eles não conseguem fazer nada de melhor com o excremento produzido por 4,5 milhões de pessoas do que poluir com ele o Tâmis, a um gasto monstruoso” (MARX, O Capital, 3, p. 195 *apud* FOSTER, p. 229-230). Também Foster trás sobre isto a seguinte referência: “o desenvolvimento da produção e da indústria em geral sempre se mostrou tão ativo na destruição de florestas que tudo que foi feito pela sua conservação e produção é completamente insignificante na comparação” (MARX, O Capital, volume 2, p. 322 *apud* FOSTER, p. 232-233).

submetida à lógica e finalidade da produção do capital. 4. Sendo assim, tal qual o materialismo dialético já expressa em seus pressupostos, e as descobertas de Liebig expõem de forma científica, a natureza é passível de manipulação de modo a produzir alimentos que deem conta do crescimento da população. No entanto, uma vez que o trato da terra estará submetido a uma nova lógica, que é a do lucro, e que esta independe, como vimos com a demonstração de Foladori, da reposição e do cuidado com o solo, além da possibilidade de especulação e, portanto, de mantê-la improdutiva, não torna essa possibilidade como algo efetivado em prol da reprodução humana, ou do metabolismo natural.

Do ponto de vista do trabalhador, a teoria da população decorrente da teoria da renda da terra malthusiana que “empresta uma expressão brutal ao brutal ponto de vista do capital”, também vai receber duros golpes por Marx. Este tece uma argumentação nos *Grundrisse* que pode ser dividida em 3 partes que aqui tentaremos reproduzir de forma resumida.

1) O primeiro problema apontado por Marx nessa teoria é a abstração das formas históricas pelo que ele acredita serem leis naturais imanentes pela qual se determina de modo distinto a reprodução de seres vegetais e cereais e dos seres humanos. Malthus reduz a questão da reprodução, do metabolismo humano com a natureza a duas lógicas distintas e, portanto, apresenta equações distintas para cada um. Como se os primeiros tivessem uma limitação imanente enquanto os humanos tivessem que ter limitações externas para não excederem.

Porque considera a superpopulação nas diferentes fases do desenvolvimento econômico como *algo da mesma espécie* não entende sua diferença específica e, por isso, reduz estupidamente essas relações muito complicadas e variáveis a uma única relação, em que se confrontam como duas séries naturais, de um lado a reprodução natural dos vegetais (ou meios de subsistência), uma das quais se reproduz geometricamente, a outra aritmeticamente. Desse modo, transforma as relações historicamente distintas em uma relação numérica abstrata, tirada simplesmente do nada, que não se baseia nem em leis naturais nem em leis históricas (MARX, 2011, p. 504).

Ao concentrar-se apenas na interação humano-natureza abstraindo as formas históricas que organizam, que mobilizam essa interação Malthus havia “abstraído das leis históricas específicas do movimento da população”, estas “leis históricas específicas” são, na verdade “a História da natureza do ser humano, porque são leis *naturais*”, mas são leis naturais “sobre a base de um desenvolvimento histórico determinado, com um determinado desenvolvimento das forças produtivas, condicionado por seu próprio processo histórico” (*Ibid.*, p. 505).

2) O segundo argumento ratifica o argumento de Engels em seu *Esboço*, aprofundando-o, porém, a partir das determinações da forma histórica do capital, isto é de suas leis imanentes: “Ele

(Malthus) relaciona estupidamente um determinado *quantum* de pessoas com um determinado *quantum* de meios de subsistência” (Ibidem, p. 505). Como se, no modo de produção capitalista todos se alimentassem igualmente, sendo que na verdade esse *quantum* de meios de subsistência está condicionado à empregabilidade do trabalhador. Ou seja, “são os *meios de emprego* e não os *de subsistência*” que coloca alguém na categoria de população ou de população excedente. Se toda reprodução é mediada por uma forma social, é precisamente em relação a essa forma social que esse excedente existe e deve ser explicado (“a superpopulação entre os ‘povos caçadores’, por exemplo, que fica patente no conflito entre diferentes tribos, demonstra não que a terra não poderia comportar o seu modesto número, mas que as condições de sua reprodução exigiam um extenso território para poucas pessoas” (Ibid., p. 506)). O “x” da questão está nas condições da reprodução e na produção dos meios de subsistência e não nos meios de subsistência.

3) Marx explica, então, a população excedente como uma condição imanente do capital, como, portanto, uma lei desse modo histórico de produção, sem ser, no entanto, uma lei histórica (ou melhor, sendo uma lei histórica mutável porque condicionada a um modo específico de produção). A própria determinação de valorização do valor exige a expansão da produção, da circulação, “do maior número possível de centros de troca”, o que é sinônimo de crescimento da população. Outra necessidade da população excedente está implicada no roubo do trabalho alheio que caracteriza o capital, e nisso Marx inverte o alvo da análise malthusiana que tinha na classe pobre como desígnio natural divino o excedente que deveria ser limitado ou eliminado:

Há uma população que não trabalha (...) cujo negócio consiste em consumir produto alheio e que, como o consumo ordinário tem seus limites, têm de receber os produtos em parte sob forma refinada, como objetos de luxo. Quando falam sobre superpopulação, os economistas não se referem a essa superpopulação ociosa. Pelo contrário, ela – com sua ocupação de consumir – é tratada pelos fanáticos da demografia precisamente como população necessária. (...) A expressão superpopulação refere-se exclusivamente às capacidades de trabalho, isto é, à *população necessária*; excesso de *capacidades de trabalho* (MARX, 2011, p. 507)

Tal “excesso de capacidades de trabalho” decorre da própria natureza do capital. A capacidade de trabalho só pode executar seu trabalho necessário se “o seu trabalho excedente tem valor para o capital”, se esse trabalhador é desligado do seu trabalho a sua capacidade de trabalho aparece como exterior às condições de reprodução de sua existência e nesse sentido, ele passa a ser um “mero empecilho, necessidades sem os meios de satisfazê-las”. O trabalho necessário (enquanto automediação, enquanto reprodução, enquanto a condição para manter-se vivo) é supérfluo para o capital, ele só é necessário na medida em que é condição para a valorização do capital, ou seja, na

medida em que é trabalho excedente. Sendo supérflua, essa capacidade de trabalho é utilizada como excedente da população trabalhadora que está sendo utilizada pelo capital, da população cujo trabalho de reprodução é produtivo para o capital. Como uma das leis imanes do capital é “diminuir a fração de trabalho necessário requerida por um *quantum* de trabalho excedente”, há uma tendência de aumento contínuo da capacidade de trabalho supérflua, um aumento na taxa de desempregados.

Por isso o pôr de uma determinada fração da capacidade de trabalho como supérflua, isto é, pôr como supérfluo o trabalho exigido para a sua reprodução, é a consequência necessária do crescimento do trabalho excedente em relação ao necessário. A redução do trabalho relativamente necessário aparece como aumento da capacidade de trabalho relativamente supérflua – isto é, como pôr de superpopulação (MARX, 2011, p. 507).

A população excedente é assim produzida e reproduzida pelo capital para o qual é necessária uma população sempre crescente, para ser posto em contínuo movimento e para o qual é também necessário que uma parte dessa população (uma população relativa) exista como uma reserva de mercado, disponível para o crescimento do capital.

Isso nos traz a uma análise completamente diferente das leis da população de Malthus: Malthus exprime de forma crua e vil o processo colonialista (ao falar da expulsão necessária dos Irlandeses de suas terras) justificando-a a partir dos desígnios divinos expressos numa lei de natureza da limitação da produção de alimentos frente ao crescimento populacional exponencial. A colonização viria garantir a reprodução tranquila da classe burguesa Inglesa. Contrário à isto Marx demonstra que a escassez é produzida no mesmo processo de produção e reprodução da abundância.

A racionalização na produção de alimentos, tendo como horizonte a reabilitação metabólica, requer os produtores associados e o autocontrole da ciência.

Estas questões se tornaram cada vez mais importantes para Marx perto do fim da vida, quando, em decorrência das suas investigações do potencial revolucionário da arcaica comuna russa, ele desenvolveu o argumento de que seria possível formar um sistema agrícola ‘organizado em vasta escala e administrado pelo trabalho cooperativo’ mediante o uso de modernos ‘métodos agronômicos’ não empregados plena ou racionalmente sob o capitalismo. O mérito de tal sistema, afirmou ele, era estar ‘na posição de incorporar todas as aquisições positivas vislumbradas pelo sistema capitalista’ sem se tornar presa da relação puramente exploratória com o solo – quer dizer, roubo – que caracterizava este último (FOSTER, 2005, p. 231).

O capital opera, portanto, como uma constante falha metabólica, que se exprime sob múltiplas dimensões, uma divisão extremamente desequilibrada entre cidade e campo; a exploração intensiva do solo fornecida pela agricultura de larga escala para manter e ampliar a indústria de larga escala; a destruição das florestas; esgotamento do solo; desertificações; ilhas de dejetos; patologias humanas e

extinções de espécies devido ao uso de agrotóxicos; escassez artificial; colonização; ampliação da miséria.

Essa falha metabólica é a própria condição de existência do capitalismo, isto é, o seu próprio metabolismo. As leis de funcionamento do capital, suas determinações, conforme vimos no tópico anterior, não são compatíveis com uma interação metabólica humano-natureza equilibrada, funcional. Ele rompe com o metabolismo individual corpo-terra por meio das expropriações, do processo de “acumulação primitiva”, e assim como sua reprodução é sempre em escala ampliada e o acúmulo de mais valor na forma dinheiro é desmedido, o capital vai digerindo ampliadamente a força de trabalho humana e os poderes do solo, encontrando novos lugares para saquear, colonizar, colocar para dentro de si mesmo. O que evidencia a impossibilidade de resolução da crise ecológica e da miséria de ampla parte da população no interior desta configuração.

3. O Metabolismo do Capital e a Colonização

O que pretendemos neste tópico é analisar como as determinações do capital e o problema crônico de seu metabolismo “perturbador” do metabolismo humano-natureza se relacionam com o processo de colonização. Esse objetivo, entretanto, requer que apresentemos a especificidade da colonização moderna como expansão para outros territórios da cisão corpo-terra perpetrada no processo de gênese europeia do capital. A ampliação dessa cisão para a exploração de ambos, corpo e terra, entretanto, repercute numa unificação dessas separações num processo desigual e combinado de divisão internacional do trabalho.

Não é a *unidade* da humanidade viva e ativa com as condições naturais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza, que carece de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só é *completamente posta* na relação entre trabalho assalariado e capital (MARX, 2011, p. 489 - itálicos nosso).

Já tendo deixado claro a unidade do ser humano com a natureza, uma unidade vital metabólica, a unidade entre o corpo orgânico e o corpo inorgânico, o que requer explicação agora, escreve Marx, é como essa unidade é rompida. Que processo histórico levou a esta separação da existência humana dos condicionantes naturais necessários para sua reprodução? Nos *Manuscritos de 1844*, como vimos, é dessa separação que ele deriva a sua análise sobre a alienação e o trabalho estranhado. Nos *Grundrisse*, no conhecido tópico “Sobre as Formas” ou das *Formen* (MARX, 2011, p. 388-428) Marx

ênfatiza a especificidade da forma social do capital e de seus pressupostos principais: trabalho livre, troca da força de trabalho por dinheiro – ou seja, a força de trabalho como valor de uso para obtenção de dinheiro – e a “separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho”⁷⁵. A separação com as condições de trabalho é o pressuposto condicionante e distinguidor da forma do capital, uma vez que nas outras formas que não a capitalista persiste o que Marx chama de “unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos”.

A cisão corpo-terra, o desligamento do trabalhador com essa “unidade natural” não ocorreu de modo manso, como não poderia mesmo ter sido. Ela decorreu, e decorre, de um processo de profunda violência. Como diz Marx, “o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (MARX, 2017, 830), e “... a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (*Ibid.*, p. 787).

Marx aprofunda os elementos de diferenciação dessa separação na forma especificamente moderna em comparação com as formas que precederam o capital, já no volume 1 d’*O Capital*, Marx narra o devir histórico do capital a partir dessas cisões no processo conhecido como “acumulação primitiva”. Sabemos que existia relação de servidão e escravização, conquista de territórios, colonização em formas sociais pré-capitalistas, o que difere então estas práticas no interior da forma capitalista?

Uma primeira diferenciação afirmada por Marx na sequência da citação acima destacada, é que o escravizado e o servo, nas formas anteriores, não estavam numa configuração de separação das condições inorgânicas de sua existência. Eles, na verdade eram tratados pela outra parte de humanos como sendo “condições inorgânicas” da produção. O trabalho contido neles “é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra” (MARX, 2011, p. 401). E, da forma como ele havia argumentado nos *Manuscritos de 1844*, a reprodução estava garantida, como os demais animais utilizados na produção. No capitalismo o escravizado representa “condição inorgânica” enquanto valor de uso, mas ele é também valor de troca, há pela primeira vez um comércio de seres humanos. Mas pelas determinações do capital, exigidas

⁷⁵ Nas formas sociais não capitalistas caracterizadas pela pequena propriedade livre e propriedades comunais a atividade laboral não tem como finalidade a criação de valor, mas a própria reprodução da vida, conservação do proprietário, da família e da comunidade, sendo a troca de excedente ocasional e não o objetivo da produção. Marx indica três formas: a forma asiática, a forma antiga (greco-romana) e a forma germânica. O que as torna semelhantes entre si e dessemelhante em relação à forma social posta pelo capital é justamente o que Marx chama de unidade natural entre o indivíduo e as condições objetivas da sua reprodução vital. O pressuposto dessa apropriação para a reprodução vital é a apropriação coletiva, seja na coleta, caça, atividades pastoris ou na agricultura, a terra, concebida como condição essencial da comunidade, é a extensão desta coletividade, sua propriedade.

pela permanente circulação, o trabalho escravo só pode existir concomitante ao trabalho assalariado.

A *differentia specifica* do sistema de propriedade do capital é justamente seu fundamento na “alienação sistemática de todas as formas de necessidade de base natural” (FOSTER, 2005, p. 243) para que se produza “num só golpe” o trabalhador disponível e a terra enquanto não possuidores, enquanto elementos “livres” que passarão a estar sob o domínio do capital (MARX, 2011, p. 400). É necessária “a liberação do trabalhador do solo como sua oficina natural” para que, assim desprovido do material e dos meios para o trabalho ele submeta-se ao trabalho assalariado. Assim, a passagem do solo de fonte direta de subsistência à “fonte mediada de subsistência, uma fonte puramente dependente de relações sociais” é o *sine qua non* do sistema capitalista (FOSTER, 2005, p. 244) e da criação de um “mercado interno” (MARX, 2017, p. 818). A partir dela, o organismo socioeconômico do capital movido por suas leis iminentes, por sua necessidade de autovalorização e, portanto, orientado por seu instinto globalizante e seu “desejo cego de lucro”, o faz replicar e expandir estas separações e cisões ao redor do globo. No capítulo XXIV d’*O Capital*, livro I, a partir de uma ampla e crítica pesquisa, Marx nos coloca diante do processo da gênese histórica da forma social do capital – que é a gênese do agricultor capitalista e do industrial capitalista – a partir das expropriações e cercamentos dentro da Europa e sua expansão nas colônias, nos fazendo ver o espetáculo horrendo das expropriações das terras dos camponeses, a usurpação das terras comunais, a violenta colonização e escravização no Novo Mundo, a transformação dos recursos naturais e da força de trabalho em mercadoria.

Para nos contar essa história, Marx desmascara o mito liberal de sua gênese, contada por Smith e Locke: “Em tempos muito remotos, havia duas espécies de gente: uma elite laboriosa, inteligente e econômica, e uma população constituída de vadios que gastavam mais do que tinham. (...) A elite foi acumulando riquezas e a população vadia ficou sem nada para vender além da própria pele” (MARX, 2017, p. 829). Marx nos revela a partir de seus estudos como na verdade, esse processo foi marcado pela “conquista, pela escravização, pela rapina e pelo assassinato, em suma, pela violência”. Vejamos:

Embora os primórdios da produção capitalista já se nos apresentem esporadicamente, nos séculos XIV e XV, em algumas cidades do Mediterrâneo, a era capitalista só tem início no século XVI. (...) Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que

antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas (MARX, 2017, p. 787).

Dentre os países analisados por Marx como exemplificação desse processo está a Inglaterra, como “forma clássica” do movimento de expropriações onde, a partir da segunda metade do século XIV a servidão havia praticamente desaparecido e a maioria da população tinha se transformado em camponeses livres, economicamente autônomos, o que muda drasticamente a partir do século XV com a dissolução dos séquitos feudais, e com a Revolução Gloriosa que conduziu ao poder os proprietários fundiários e capitalistas que inauguram a legitimação do roubo de terras dos camponeses (*Ibid.*, p. 788; 795)⁷⁶.

Os estudos efetuados por Silvia Federici acerca desse momento histórico da baixa idade média a leva a afirmar o advento do capitalismo como uma contrarrevolução. Para ela, o capitalismo foi uma resposta dos senhores feudais, dos mercadores patrícios e do clero às lutas incansáveis que o proletariado medieval – agricultores, artesãos e trabalhadores – travou contra o poder feudal em todas as suas formas, com o objetivo de preservar seu excedente de trabalho e seus produtos, ampliar a esfera de direitos econômicos e jurídicos, derrubar os impostos e encargos que favoreciam a nobreza e pela manutenção das terras comunais (bosques, lagos, montanhas, rios) consideradas pelos servos propriedade coletiva que “proporcionavam recursos imprescindíveis para a economia camponesa (lenha para combustível, madeira para construção, tanques de peixe, terras de pastoreio) ao mesmo tempo que fomentavam a coesão e a cooperação comunitárias” (FEDERICI, 2017, p. 50-54). Estas lutas ganharam ainda mais vigor no final do século XIV⁷⁷ com a revolta camponesa de 1381 na Inglaterra que objetivava não apenas restringir as arbitrariedades dos senhores, mas pôr fim ao poder destes, e que resultou em ganhos efetivos, uma vez que, segundo a investigação de Federici, no começo do século XV a servidão havia praticamente desaparecido, configurando o que Marx havia chamado de “a idade de ouro do proletariado europeu” (FEDERICI, 2017, p. 100; MARX, 2017, p.

⁷⁶ Segundo Marx, o prelúdio da revolução que “criou as bases do modo de produção capitalista ocorreu no último terço do século XV e nas primeiras décadas do século XVI. Uma massa de proletários absolutamente livres foi lançada no mercado de trabalho pela dissolução dos séquitos feudais” (*Ibidem*, p. 789). O que será impulsionado, posteriormente pela Revolução Gloriosa de 1688 com Guilherme III de Orange que conduziu ao poder os proprietários nobres que passaram a praticar de forma colossal o roubo de domínios estatais que passaram a ser anexados a seus domínios privados ou vendidos. Sobre esta base novas alianças foram formadas: capitalistas rurais, comerciais, financeiros e manufatureiros compuseram a burguesia. A partir daí a própria lei se torna a legitimadora das usurpações das terras (Ver: MARX, 2017, p. 785-833; e também MARX, 2011, p. 412-423).

⁷⁷ A epidemia da Peste Negra neste século, que matou entre 30% a 40% da população europeia provocando escassez de mão de obra, foi, neste sentido, segundo Federici, um fator determinante na mudança das relações de poder em benefício das classes baixas (FEDERICI, 2017, p. 96).

788-789).

Como uma contrarrevolução, o capitalismo atuou em todos os níveis da vida social e política: Diante da resistência da grande maioria dos camponeses desapropriados que se recusavam ao trabalho assalariado, visto que os salários “começaram a ser vistos como instrumentos de escravidão logo que o acesso à terra chegou ao fim” (FEDERICI, 2017, p. 140), o aparato estatal tratava-os como “vagabundos, mendigos, ladrões” praticando açoites, torturas, encarceramento até submetê-los à disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado. Os corpos das mulheres fizeram parte dessa estratégia: para cooptar os trabalhadores mais jovens, as autoridades políticas descriminalizaram o estupro contra as mulheres de classe baixa criando um clima misógino e debilitando a solidariedade de classe, bem como a institucionalização da prostituição que era vista até mesmo pela Igreja como um “remédio contra os protestos sociais, a heresia e a homossexualidade” (*Ibid.*, p. 106).

Foram necessários mais de três séculos para controlar a força de trabalho que não desejava vender seus corpos nem mesmo diante da fome e da força. Os esforços perpetrados com este intuito envolveram a perseguição de homens e mulheres, torturas, execuções, confinamentos nas *workhouses* ou casas de trabalhos forçados e a grande caça às bruxas (DIAS, 2020, p. 156).

Além disso, o processo de cercamentos de terras na Europa representou dois séculos de fome já que o aumento na produção de alimentos era voltado para o mercado e para a exportação (“Em setembro de 1565, na Antuérpia, enquanto os pobres literalmente morriam de fome nas ruas, um depósito desmoronou de tão abarrotado que estava de cereais” (FEDERICI, 2017, p. 148)), trouxe desintegração familiar (os jovens abandonaram seus vilarejos à procura de trabalho enquanto os idosos eram abandonados prejudicando especialmente as mulheres mais velhas que passaram a sobreviver a partir de pequenos furtos ou empréstimos (*Ibid.*, p. 139), e a polarização do campesinato, que pela desigualdade e escassez colocavam-se uns contra os outros⁷⁸. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor e, inclusive, deixou de ser considerado um trabalho.

Do ponto de vista das mulheres a situação é ainda pior, porque neste processo de acumulação primitiva foram privadas do controle sobre seus corpos, pela criminalização de saberes e métodos contraceptivos que possuíam. As mulheres foram submetidas a uma nova ordem patriarcal, sob o mando do capital, em que seus corpos foram colocados a serviço da reprodução e do

⁷⁸ O ódio e ressentimento vai se manifestar no processo de caça às bruxas – que é a questão central da análise de Silvia Federici nesta obra – onde, segundo vários registros e documentos trazidos pela pensadora, muitas das acusações contra as mulheres decorriam da inadimplência de alugueis e de pequenos furtos.

cuidado de gente, trabalho este efetuado sem nenhuma remuneração (DIAS, 2020, p. 158).

Como exemplo, ainda, dos *enclosure* Marx cita a expulsão dos camponeses a mando da duquesa de Sutherland para transformar as terras em pastos para produção de carneiros:

As “limpezas” feitas pela duquesa de Sutherland bastam aqui. Esta pessoa, que havia sido bem instruída na economia, resolveu, quando sucedeu na chefia do clã, empreender uma cura econômica radical e transformar todo o condado de Sutherland, cuja população já havia sido reduzida a 15 mil por processos semelhantes, em pasto para carneiros. Entre 1814 e 1820, estes 15 mil habitantes, cerca de 3 mil famílias, foram sistematicamente caçados e expulsos. Todas as suas aldeias foram destruídas e queimadas, todos os seus campos transformados em pastos. Os soldados britânicos se encarregaram destas expulsões em massa e entraram em confronto com os habitantes. Uma velha morreu queimada nas chamas da choça que ela recusou a deixar. Foi deste modo que esta fina dama apropriou 794 mil acres de terra que pertenciam ao clã desde tempos imemoriais. Ela destinou aos habitantes expulsos cerca de 6 mil acres no litoral – 2 acres por família. Os 6 mil acres eram até então terras imprestáveis, e não traziam nenhuma renda aos seus proprietários. A duquesa, com o seu nobre coração, na verdade chegou a ponto de arrendar estas terras imprestáveis ao preço médio de 2 xelins e 6 *dime* por acre para os homens do clã, que há séculos davam o sangue pela família dela. Ela dividiu toda a terra roubada do clã em 29 gigantescas fazendas de carneiros, cada uma delas habitada por uma única família, a maioria de empregados agrícolas ingleses importados. Em 1825, os 15 mil galeses já haviam sido substituídos por 131 mil carneiros (MARX *apud* FOSTER, 2005, p. 240).

No entanto, de onde surgiram originalmente os capitalistas? Pois a única classe criada diretamente pela expropriação do camponês agricultor é a dos grandes proprietários latifundiários. Enquanto a origem do agricultor capitalista ocorre lentamente, como vimos, a partir da segunda metade do século XIV, que tomou a forma do sistema desenvolvido com base na renda fundiária, a origem do capitalista industrial já implica a expansão do mecanismo de expropriação para além das fronteiras europeias, fazendo com que sua gênese só possa ser identificada no advento, posto por ele, de uma história mundial, isto porque ela se dará *pari passu* com a ampliação dessa pilhagem no mundo, e a criação do tráfico escravista transatlântico.

3.1. Surgimento do capitalista industrial: uma história mundial

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras, caracterizam a aurora da era da

produção capitalista. Estes comportamentos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva (MARX, 2017, p. 821).

Analisando a Teoria moderna da colonização de Walkefield, no capítulo XXV d’*O Capital*, o qual narra o processo de colonização da Austrália, Marx conclui que “O grande mérito de E. G. Walkefield não é o de ter descoberto algo novo sobre as colônias, mas o de ter descoberto, nas colônias, a verdade sobre as relações capitalistas da metrópole” (MARX, 2017, p. 836). Quando os colonos levam em seus navios uma grande quantidade de capital acumulado em dinheiro, instrumentos de trabalho e 3 mil pessoas – homens, mulheres e crianças – para submeterem ao trabalho assalariado, estes, no entanto, ao chegarem na colônia e se depararem com uma imensa extensão de terra recusam-se à sujeição visto que podiam apropriar-se da terra, plantar para sua própria subsistência e de sua família. O único modo para preservar os interesses dos colonizadores era que o Estado interviesse colocando preços de reservas em terras para coagi-los ao trabalho assalariado. Nas palavras de Marx, esse fato deixa claro uma dupla condição do capital: primeiro, o que viemos insistindo, a separação de uma parte da população dos meios necessários à sua automediação (uma separação que conta com a legitimação do Estado), portanto, um corte na extensão do corpo automediador, que passa a mediar o saciamento de suas necessidades a partir do trabalho alienado, da venda da força e habilidades de seus corpos; segundo, e derivado daquele, que “a propriedade de dinheiro, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente” (MARX, 2017, p. 836).

O que se revela nessa análise acerca da colonização é que o capital não é uma coisa, mas uma relação! Nas relações postas pelo capital, a colonização e a escravização possuem funções fundamentais, podendo ser, inclusive, compreendidas como “categorias econômicas” como afirma o próprio Marx ao referir-se à escravidão de pessoas negras no Suriname, no Brasil e nas regiões do sul da América do Norte, em carta de 28 de dezembro de 1846 a um amigo russo:

A escravidão direta é tão crucial para girar as engrenagens do industrialismo atual quanto a maquinaria, o crédito etc. Sem a escravidão não haveria algodão, sem algodão não haveria indústria moderna. Foi a escravidão que deu valor às colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial, e o comércio mundial é condição necessária para a indústria em larga escala. (...) A escravidão é, portanto, uma categoria econômica de importância fundamental (MARX, MECW, v. 38, p. 101 *apud* ANDERSON, 2019, p. 143)
79.

⁷⁹ O livro de Kevin Anderson *Marx nas Margens* é de grandiosa importância para entender de forma mais matizada o percurso do posicionamento teórico-prático marxiano acerca do colonialismo. Kevin Anderson é participante e tributário

Num artigo intitulado “O Comércio Britânico de algodão” de 1861, Marx enfatiza a função do colonialismo e da escravização no sistema econômico do capital, ligando a situação da Irlanda, dos trabalhadores ingleses e dos escravocratas sulistas:

A moderna indústria inglesa, em geral, se baseava em dois eixos centrais igualmente monstruosos. O primeiro era a batata como único meio de alimentar a Irlanda e boa parte da classe trabalhadora inglesa. Esse eixo foi varrido pela doença da batata e a subsequente catástrofe irlandesa. Uma base maior para a reprodução e manutenção dos milhões de trabalhadores precisou ser adotada. O segundo eixo central da indústria inglesa era o algodão produzido pelos escravos dos Estados Unidos. A presente crise americana os força a expandir seu campo de abastecimento e se emancipar das oligarquias criadoras e consumidoras de escravos. Enquanto as manufaturas inglesas de algodão dependerem de algodão produzido por escravos, pode-se afirmar com razão que elas se baseiam em uma dupla escravidão, a escravidão indireta do homem branco na Inglaterra e a escravidão direta do homem negro do outro lado do Atlântico (*Ibid.* p. 19-20 *apud* ANDERSON, p. 154).

Os escritos sobre a Irlanda também fornecem a compreensão de Marx acerca da função econômica do colonialismo moderno nessa dupla perspectiva da terra e do trabalho. Em um artigo de 1852 para o *Tribune*, Marx relata algo que nos remete à sugestão dada por Malthus sobre o excesso de terras na Irlanda e a tática necessária de expulsar desse solo os irlandeses a fim de garantir as condições de reprodução para a Inglaterra. A Grande Fome – em decorrência da praga das batatas, em 1845 que se seguiu até 1849, que resultou na morte de 1,5 milhão de pessoas com outro milhão forçado a emigrar – pareceu um desígnio do deus malthusiano. O presidente da Junta de Comércio

da segunda *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) que lhe permite rigorosamente discernir os escritos de Marx sobre as sociedades não ocidentais e as “reduções” realizadas pelas edições de Engels. Demonstrando a partir da letra do próprio Marx que este, não obstante ter, segundo a interpretação de Anderson, tomado posições eurocêntricas, especialmente no texto do *Manifesto Comunista* de 1848, no qual apresenta uma perspectiva histórica “implicitamente unilinear, as vezes tingida de etnocentrismo, segundo a qual as sociedades não ocidentais seriam necessariamente absorvidas pelo capitalismo e então modernizadas por meio do colonialismo e do mercado mundial” (ANDERSON, 2019, p. 35), ele superou preconceitos eurocêntricos, compreendendo mais sensivelmente as diferenças na realidade concreta de sociedades fora da Europa ocidental com trajetórias próprias de desenvolvimento e revolução, e no que diz respeito à questões étnicas e raciais. Sua pesquisa identifica que, se no texto de 1848 Marx expressa preconceitos etnocêntricos especialmente no que diz respeito à China, a partir de 1853 uma posição anticolonialista vai se aprofundando, como mostram os textos do *Tribune* de 1856 e 1857 onde Marx defendeu a resistência chinesa na Segunda Guerra do Ópio e a Revolta dos Cipaios na Índia. De 1861 a 1865 demonstrou-se um abolicionista radical em seus escritos sobre a Guerra Civil nos Estados Unidos, compreendendo a dialética entre classe e raça. Em 1863, Marx se colocou em defesa da independência polonesa contra o império czarista russo. E de 1867 a 1868 defende a independência da Irlanda contra o imperialismo britânico, inclusive colocando-a como condição para o socialismo na Inglaterra. “Marx comparava o preconceito dos trabalhadores ingleses contra o subproletariado irlandês ao racismo dos colonos brancos nos Estados Unidos e defendia a superação desses preconceitos pelo apoio irrestrito à autonomia nacional. Deixava claro, portanto, que a luta de classes deveria associar-se à luta das nações oprimidas” (ANDERSON, 2019, p. 12). Nas décadas de 1860 e 1870, especialmente em *O Capital*, Marx afirma a Índia como exemplo de relação não capitalista destruída pelo colonialismo. Nos cadernos de 1879 a 1882, a Índia é citada sob a perspectiva de seu desenvolvimento histórico particular e de sua resistência à violência capitalista, realizando a mesma distinção sobre a aldeia russa em relação ao feudalismo ocidental, defendendo que as comunas rurais russas poderiam ser a base de uma revolução e da transição ao socialismo sem passar pelo estágio do capitalismo. Todas as demonstrações trazidas por Kevin Anderson mostram que a teoria da história de Marx é multilinear e não determinista.

Britânico comemorou que a fome e a emigração de uma ampla parte da população irlandesa não alteraram em nada os lucros advindos das exportações. Marx assim responde: “Comece com a pauperização dos habitantes de um país, e quando não houver mais lucro a ser extraído deles, quando eles tiverem se tornado uma sobrecarga à receita, jogue-os fora e calcule a sua receita líquida!” (MARX, MECW, v. 11, p. 529, *apud* ANDERSON, 2019, p. 190-91).

No ano seguinte, no *Tribune*, outro artigo seu é publicado sob o título “A questão indiana – Direito dos arrendatários irlandeses” no qual Marx critica a colonização efetivada por Cromwell no século XVII, por meio de “derramamento de sangue, devastação, despovoamento de condados inteiros, remoção de seus habitantes para outras regiões, venda de muitos irlandeses para a escravidão nas Índias Ocidentais”:

A Inglaterra subverteu as condições da sociedade irlandesa. A princípio, confiscou a terra, depois suprimiu a indústria por “atos parlamentares” e, por fim, quebrou a energia ativa mediante o uso das Forças Armadas. E assim a Inglaterra criou aquelas abomináveis “condições da sociedade” que permitem a uma pequena casta de lordes vorazes manter a terra e viver nela. (MARX, MECW, v. 12, p. 159, *apud* ANDERSON, 2019, p. 192)

Além de operar como uma colônia agrícola de enorme importância para a Inglaterra uma vez que o excedente agrícola exportado ajudou a financiar sua industrialização, a crescente população que emigrava constantemente pelas condições de miséria imposta, também tinha serventia nas relações capitalistas como reserva para a indústria britânica ajudando a baixar o salário dos trabalhadores ingleses. E simultâneo a tudo isso, Marx relaciona também a destituição e opressão do povo irlandês à destruição do ambiente natural, conforme revelam as suas anotações para um discurso que seria proferido por ele para o encontro do Conselho Geral de 26 de novembro de 1867. Segundo Anderson, nestas anotações Marx dedica uma atenção considerável à questão agrícola e às consequências humanas e ecológicas que o novo estágio de penetração capitalista inglesa na Irlanda estava causando, escrevendo que “desde 1855, 1.032.694 irlandeses foram desapossados por cerca de 1 milhão de vacas, porcos e ovelhas”, e como resultado, “A situação da massa do povo se deteriorou e seu estado está chegando a uma crise semelhante à de 1846. A população excedente relativa agora é tão grande quanto antes da fome. (...) Resultado: expulsão gradual dos nativos, deterioração gradual da vida natural, do solo”. (MECW, v. 21, p. 190-191 *apud* ANDERSON, 2019, p. 202).

Desse modo, Marx afirma todo esse processo de colonização irlandesa como uma “caricatura” do que havia acontecido dentro da própria Inglaterra (ANDERSON, 2019, p. 206). Os escritos organizados por Kevin Anderson mostram, inclusive que, a partir de 1870 Marx começou a conectar,

a partir de estudos sobre antropologia e história, a Irlanda à questão da propriedade comunal, encontrando até mesmo registros de leis que demonstram uma relação comunitária com a terra e que, inclusive reverberava em relações de gênero mais igualitárias, sobre o que Engels havia concluído: “a terra do clã era propriedade comunal. Neste contexto (...) na Irlanda nunca foi o irlandês, mas apenas o inglês, que deteve a terra como propriedade privada” (MECW, v. 21, p. 284 *apud* ANDERSON, 2019, p. 216).

Por outro lado, a “massa de homens e mulheres irlandeses” que fugiram para a Inglaterra “em estado próximo à morte de fome”, estava condenada às condições de trabalho, de moradia, de vida mais desumanas e ao preconceito por parte da própria classe de trabalhadores inglesa. Preconceitos produzidos pela burguesia inglesa como estratégia de desarticulação de classe:

A burguesia inglesa tem (...) dividido o proletariado em dois campos hostis. (...) *Em todos os grandes centros industriais da Inglaterra*, existe um profundo antagonismo entre o proletário irlandês e o proletário inglês. O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um concorrente que reduz os salários e o *padrão de vida*. Ele sente antipatias nacionais e religiosas por ele. Ele o vê de maneira semelhante àquela como os brancos pobres dos estados do Sul da América do Norte viam os escravos negros. Esse antagonismo entre os proletários da Inglaterra é artificialmente nutrido e mantido pela burguesia. Ela sabe que essa divisão é o verdadeiro segredo da preservação de seu poder (MECW, v. 21, p. 119-120 *apud* Anderson, p. 227).

Marx estava muito consciente acerca dessa estratégia capitalista de fomentação de uma hierarquização na própria classe trabalhadora e para ele o papel de um grupo organizado como a Internacional dos Trabalhadores era crucial, tanto para orientar a consciência de classe dos trabalhadores ingleses sobre a sua estratificação, quanto para fortalecer os movimentos de independência, como alavanca necessária na luta pela erradicação do capitalismo.

As passagens aqui citadas expressam o quão para Marx estava clara a relação entre o processo colonialista e as exigências metabólicas do capital de ampliar as cisões para apropriar-se da terra, do trabalho humano, da criação e expansão de um mercado mundial e da crescente polarização e hierarquização *entre e intraclasses* e da reprodução em escala global da separação antagonica entre cidade e campo transformando alguns países em áreas de produção agrícola e fontes de matérias-primas para o desenvolvimento industrial no centro do sistema⁸⁰. Dentro da estrutura definida pelo

⁸⁰ Ruy Mauro Marini em seu ensaio *Dialética da Dependência* (1973), analisa o papel da América Latina no desenvolvimento do capital na Europa dentro da sua perspectiva de que com o desenvolvimento industrial o processo colonialista se transmutou numa dialética da dependência entre os países do centro e os países que compõem a periferia do capital: “Forjada no calor da expansão comercial promovida no século 16 pelo capitalismo nascente, a América Latina se desenvolve em estreita consonância com a dinâmica do capitalismo internacional. Colônia produtora de metais preciosos e

capital, cujo território de origem é a Europa, como centro de si, as relações com as outras nações passarão a ser organizadas pela divisão internacional do trabalho, que determinará o sentido e o desenvolvimento destas nações.

O colonialismo enquanto processo fundamental para a história do capitalismo, (“afinal este não teria decolado sem a divisão sexual e internacional do trabalho, sem o sangue e suor que durante dois séculos fluíram das *plantations* para a Europa” (FEDERICI, 2017, p. 207)), como trauma original dos povos periféricos incide numa série de implicações, como a colonização epistemológica, de saberes, modos de vida, formas de racionalidade e de metabolismo harmonioso com a natureza, de relação de unidade com a terra, que pudessem fazer frente ou obstaculizar a universalização das relações capitalistas, a condição de dependência econômica, o colonialismo de resíduos que transforma países em ilhas de descarte, lixões e detritos. Importa frisar também que tais processos de acumulação por expropriação não ficaram para trás, como se fizessem parte apenas do processo de gênese do capitalismo, mas ao contrário, segue a pleno vapor dada a necessidade de expansão do capitalismo.

4. A Compulsão do Capital e a Hierarquização dos Corpos

Neste tópico a questão que nos guiará é a seguinte: É possível afirmar, com base no que exprime o pensamento marxiano, uma hierarquização dos corpos posta conscientemente pelo sistema do capital ou, ao contrário, enquanto um poder impessoal, sua compulsão é cega e indiferente em relação às especificidades dos corpos reduzidos a meros valores de uso? É possível encontrar na ampla

gêneros exóticos, a América Latina contribuiu em um primeiro momento com o aumento do fluxo de mercadorias e a expansão dos meios de pagamento que, ao mesmo tempo em que permitiam o desenvolvimento do capital comercial e bancário na Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e propiciaram o caminho para a criação da grande indústria. A revolução industrial, que dará início a ela, corresponde na América Latina à independência política que, conquistada nas primeiras décadas do século 19, fará surgir, com base na estrutura demográfica e administrativa construída durante a colônia, um conjunto de países que passam a girar em torno da Inglaterra. Os fluxos de mercadorias e, posteriormente, de capitais têm nesta seu ponto de entroncamento: ignorando uns aos outros, os novos países se articularão diretamente com a metrópole inglesa e, em função dos requerimentos desta, começarão a produzir e a exportar bens primários, em troca de manufaturas de consumo e – quando a exportação supera as importações – de dívidas. (MARINI, 1973, p. 03-04). Sobre o papel da dívida externa como forma interna de sustentar a capacidade de importação, e externa, de acúmulo da metrópole pelo excedente das ex-colônias Mauro Marini cita Nelson Werneck Sodré: “Até a metade do século 19, as exportações latino-americanas se encontram estagnadas e a balança comercial latino-americana é deficitária; os empréstimos estrangeiros se destinam à sustentação da capacidade de importação. Ao aumentar as exportações, e, sobretudo, a partir do momento em que o comércio exterior começa a gerar saldos positivos, o papel da dívida externa passa a ser o de transferir para a metrópole parte do excedente obtido na América Latina. O caso do Brasil é revelador: a partir da década de 1860, quando os saldos da balança comercial se tornam cada vez mais importantes, o serviço da dívida externa aumenta: dos 50% que representava sobre esse saldo nos anos de 1960, se eleva para 99% na década seguinte” (SODRÉ *apud* MARINI, 1973, p. 37).

tradição de estudiosos e estudiosas marxistas posicionamentos a partir de um e de outro lado dessa questão. Isto é, teóricos que enfatizam a especificidade da forma abstrata, impessoal e estrutural do poder do capital como uma dominação universal da forma valor à qual todas as pessoas estão sujeitas. Portanto, um poder que transcende diferenças de classe e mais ainda diferenças intraclasse⁸¹. E no contraponto, teóricos e teóricas que aprofundam e especificam por meio da teoria do valor lugares, posições, atribuições a que diferentes agrupamentos de corpos estão socioeconomicamente destinados dentro das dimensões de uma divisão internacional, racial e/ou sexual do trabalho, demonstrando como as diferentes opressões podem ter sua unidade identificada no modo de operacionalização do capital⁸².

Soren Mau (2022a) cita a seguinte passagem de Postone como emblemática deste primeiro posicionamento:

(...) a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe – com as suas categorias de mercadoria e capital. [...] a forma de dominação social que caracteriza o capitalismo não é uma função da propriedade privada, da propriedade pelos capitalistas do produto excedente e dos meios de produção; pelo contrário, ela se baseia na forma de valor da riqueza em si (...) (POSTONE, 2014, 212).

Nesta interpretação o antagonismo de classe e intraclasse é eclipsado por outro tipo de dominação, um poder que opera hostilmente, como um “poder estranho”, sobre todas as pessoas na medida em que todas as relações passam a ser mediadas pela mercadoria, pela forma valor. Este tipo específico de dominação diferenciaria essencialmente a forma social do capital das formas pré-capitalistas que, conforme já vimos, eram caracterizadas por uma relação de domínio pessoal direto, a partir de elementos extraeconômicos (valores morais, religião, privilégios de nascimento etc.). No caso do capitalismo, o “trabalhador livre” é dominado por um sistema de abstrações econômicas, conforme define Soren mau:

A forma de poder implícita na forma valor é caracterizada como *abstrata, coisal, impessoal e estrutural*. É *abstrata* porque o capital é o movimento

⁸¹ Soren Mau (2022a, p. 03) cita a este respeito teóricos que englobam de maneira ampla as diferentes correntes da chamada teoria da forma-valor (TFV). Como *Neue Marx-Lektüre* [Nova Leitura de Marx] (por exemplo, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Michael Heinrich, Ingo Elbe), *Systematic Dialectics* [Dialética Sistemática ou “Nova Dialética”] (por exemplo, Chris Arthur, Tony Smith, Geert Reuten), *Wertkritik* [Crítica do Valor] (por exemplo, as revistas *krisis* e *Exit!*, Robert Kurz, Roswitha Scholz, Anselm Jappe) e teóricos como Isaak Rubin, Roman Rosdolsky, Werner Bonefeld, Moishe Postone e Patrick Murray.

⁸² Nesta vertente podemos citar a própria Silvia Federici, Lélia Gonzales, Heleieth Saffioti.

autorreferente de abstrações reais materializadas, isto é, dinheiro e mercadorias. É *impessoal* porque este poder não sujeita as pessoas a alguém específico ou a um grupo específico de pessoas, mas ao capital como “sujeito automático”. Pessoas concretas são apenas as personificações de funções sociais. É *coisal* no sentido de que é o movimento de coisas — mercadorias e dinheiro — no mercado que domina as pessoas. É *estrutural* porque este poder é uma consequência da estrutura social básica da produção no capitalismo, isto é, o fato de que a produção ocorre de maneira privada e independente sendo mediada através do mercado (MAU, 2022a, p. 03-04)

De fato, a forma social do capital envolve formas de poder impessoal, abstrato, estrutural que submete todos os indivíduos e que não está inscrita propriamente na classe, compreendidas como as leis de mercado às quais os próprios capitalistas estão também sujeitos. No entanto, não seria um reducionismo equivocado opor tal dominação “abstrata” do valor como condição da relação de capital à dominação de classe e intraclasse? Será que isso não implicaria em forçar uma separação e oposição de elementos que estão organicamente unidos tanto na realidade quanto na expressão dela pela teoria de Marx gerando falsas dicotomias sobre dimensões que se pressupõem e se reproduzem mutuamente na totalidade do capital? É validamente possível reduzir o antagonismo de classe e as hierarquizações intraclasse ao afirmar o domínio abstrato da forma valor?

Buscaremos analisar esta questão a partir de alguns pontos: 1. O advento do capital em sua forma lógica e histórica; 2. A não indiferença em relação aos valores de uso na produção e como o advento e reprodução do capital determina as diferenças do valor de uso específico que é a força de trabalho humana; 3. As funções que as hierarquizações de corpos exercem no domínio estrutural do capital.

Em relação ao advento do capital em sua forma lógica e histórica, recordemos que a análise de Marx da transformação do dinheiro em capital revela que a forma de circulação D-M-D’ pressupõe uma relação de classe específica: “a relação mediada pelo mercado entre possuidores de dinheiro e vendedores de força de trabalho” (MAU, 2002a, p. 08). No livro I d’*O Capital*, ao analisar as condições para que o capitalista encontre no mercado a mercadoria força de trabalho (“por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade”. (MARX, 2017, p. 243)), a primeira é que o indivíduo seja proprietário de seu corpo, de sua força de trabalho, do contrário não poderia vendê-la, e segundo:

A segunda condição essencial para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender

mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência (MARX, 2017, p. 244)

Sendo assim, a consolidação e universalização da forma mercadoria pressupõe (e põe, como fica evidente no capítulo sobre a reprodução simples) como condição essencial a relação de dominação de classe, a consolidação do trabalho assalariado, cuja condição por sua vez, conforme temos enfatizado, é a cisão corpo orgânico-corpo inorgânico, a separação de uma ampla população das possibilidades objetivas e concretas necessárias à sua reprodução. Sem estas possibilidades a existência fica condicionada à mediação do dinheiro e, portanto, dependente da classe que detém o poder de comprar trabalho, que é o pressuposto necessário da universalização da forma mercadoria. Portanto, o antagonismo de classe não pode ser uma categoria inferiorizada na análise da forma valor: “uma classe é dependente da outra porque esta última controla o acesso aos meios de subsistência. E é esta dependência que torna possível, para os capitalistas, extrair mais-trabalho dos trabalhadores” (MAU, 2022a, p. 10) e fazer reinar a forma valor. Afinal, sobre quais pés a forma valor se sustenta se lhe tira o antagonismo de classe?!

Sobre o segundo ponto, a não indiferença em relação aos valores de uso na produção e como o advento e reprodução do capital determina as diferenças do valor de uso específico que é a força de trabalho, conforme vimos no primeiro tópico desta parte II, o capital é indiferente aos valores de uso produzidos uma vez que toda mercadoria é aparência fenomênica do valor. Mas, parece que essa indiferença que existe em relação ao que é produzido não existe em relação ao valor de uso na produção. No cálculo da produção entra tanto a diferença entre capital constante e capital variável, quanto o valor do capital variável, da força de trabalho conforme a sua produção de si (seu tempo de estudo, suas habilidades, destrezas, suas especialidades etc.).

Se, conforme Marx enfatiza, o advento do capital como modo de produção universal se deu a partir das expropriações internas à Europa e da colonização, obviamente que isso vai determinar diretamente como as classes de corpos vão entrar e participar no mercado de trabalho e na produção. Ou seja, conforme focaliza Heleieth Saffioti, a condição de “trabalhador livre” que vai ao mercado vender a sua força de trabalho – que é, como vimos, condição essencial para o capital, e também condição de sobrevivência humana neste sistema –, não é uma condição igual para todos e todas. Incide sobre indivíduos ou grupos de indivíduos fatores aparentemente desvinculados da produção, como o sexo, cor, etnia etc. responsáveis por gerar uma estratificação mesmo dentro da classe. Também para Silvia Federici, o processo de acumulação primitiva não foi simplesmente uma

acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno (FEDERICI, 2017, p. 119).

O modo de advento do capital vai determinando, assim, as diferenças que envolvem a força de trabalho, as hierarquizações de corpos no mercado e no âmbito da produção. O riquíssimo estudo de Silvia Federici demonstra amplamente como o sexismo e o racismo não foram relações de inferiorização que surgiram de modo espontâneo, mas foram legislados e impostos pelo capitalismo que utilizou as hierarquias raciais como mecanismo de defesa contra rebeliões nas colônias e para minar a solidariedade entre os oprimidos, aprovando leis que privaram os africanos de direitos civis, que anteriormente lhes haviam sido concedidos nos Estados Unidos e Caribe, e a proibição de casamentos entre brancos e negros. “A raça foi instaurada como um fator-chave na transmissão da propriedade, e uma hierarquia racial foi estabelecida para separar indígenas, *mestizos* e *mulattos* uns dos outros e da população branca”. (NASH, 1980 *apud* FEDERICI, 2017, p. 218).

Federici nos relata também como a posição das mulheres vai sendo redefinida numa divisão sexual do trabalho que obteve êxito a partir de uma extensa política de Estado no período de “transição” entre o modo de produção feudal e o advento do capitalismo: a submissão a um intenso processo de degradação social, a expropriação social de seus saberes, a utilização do salário masculino como instrumento para comandar o trabalho gratuito das mulheres na esfera do lar, e, a partir do século XVI e XVII, (em decorrência do colapso populacional pela alta mortalidade em decorrência da fome e miséria na Europa, e pelo “holocausto” cometido pelos europeus nas colônias⁸³) esse regime de “biopoder”, de controle sobre os corpos das mulheres, será ainda mais intensificado. A política de terror, de disciplinarização para o lar e para a função reprodutiva, de demonização da sua sexualidade, resvalou na campanha de intensificação da caça às bruxas⁸⁴ que exerceu o papel principal na construção da nova função social feminina. Seus úteros foram transformados em território político,

⁸³ Federici cita alguns autores que nos dão uma noção desse holocausto no continente americano: “De acordo com David Stannard (1992), no século que se seguiu à conquista, a população caiu em torno de 75 milhões na América do Sul, o que representava 95% de seus habitantes. Esta é também a estimativa de André Gunder Frank, que escreve que ‘em menos de um século, a população indígena caiu cerca de 90%, chegando a 95% no México, no Peru e em outras regiões’”(FEDERICI, 2017, p. 167).

⁸⁴ Na França, um édito real de 1556 requeria que as mulheres registrassem cada gravidez e sentenciava à morte aquelas cujos bebês morriam antes do batismo, não importando se fossem consideradas culpadas ou inocentes de suas mortes (Idem, p. 176). Em menos de dois séculos, XV-XVII (tendo seu ápice entre 1580-1630) centenas de milhares de mulheres foram queimadas, enforcadas e torturadas por meio de uma vasta e articulada organização e administração oficial que Federici expõe detalhadamente nesta obra.

controlados pelos homens e pelo Estado: “a procriação foi colocada diretamente à serviço da acumulação capitalista” (*Ibid.*, p. 178). O corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução e para a expansão da força de trabalho, tratado como máquina de procriar. Esse trabalho reprodutivo que não é sequer reconhecido como trabalho e que, portanto, não tem um valor, não é trabalho pago, passará a ser função “natural” das mulheres.

As hierarquizações, as estratificações implementadas dentro mesmo da classe, como o racismo e o sexismo, que funcionam como etiquetas de inferioridade colada em segmentos de corpos, vai definindo seus lugares na esfera da produção e da reprodução até hoje, configurando as condições do presente. Saffioti (2013, p. 266-291), por exemplo, expõe como a longa exclusão das meninas do acesso oficial ao ensino secundário no Brasil (que era a única porta de acesso ao ensino superior), obtida apenas mais de um século após os meninos, sob a justificativa de que a “carreira” feminina natural era o casamento e a maternidade, vai repercutir diretamente no lugar que a mulher vai ocupar na esfera produtiva, em funções precárias, subvalorizadas, com salários inferiores. E no caso das mulheres pretas ocuparão funções em maior parte doméstica.

E, assim, quase como a hierarquia teológica de Sto. Agostinho⁸⁵, os corpos que mais distanciados estiverem como corpos disponíveis à execução dessa razão suprema do capital e de suas determinações, mais dispensáveis são. Se não podem ser abstraídos como *capital variável* são corpos improdutivos. Nisto se incluem os idosos cuja força física já foi sugada e esgotada como força de trabalho, a massa de contingentes que não é integrada ao mercado pelo próprio sistema de exclusão produzido por este modo de produção, e os corpos daqueles cuja forma de produção e reprodução é substancialmente oposta à forma capitalista, como no caso dos corpos indígenas.

Mesmo que, aparentemente, determinado contingente populacional seja marginalizado das relações de produção em virtude de sua raça ou de seu sexo, há que se buscar nas primeiras (relações de produção) a explicação da seleção de caracteres raciais e de sexo para operarem como marcas sociais que

⁸⁵ A hierarquia teológica que estrutura o pensamento de Santo Agostinho tem em seu ponto mais elevado Deus (compreendido como Criador, Verdade e Bem). Quanto mais gradualmente distanciados dele, quanto mais próximo da *regione dissimilitudinis*, ou seja, numa região que coincide com as coisas corpóreas —, mais o indivíduo estaria em pecado. O “mal moral” que produziria a vida precária do homem e sua degradação na ordem criada refletiria esse afastamento produzido pelo (mal) uso da vontade livre, do livre-arbítrio. A analogia aqui nos serve para perceber que diante dessa razão suprema, da “divindade” onipotente do capital (MARX, 2010, p. 159) os corpos que mais dessemelhantes estiverem são lançados à degradação, ao risco da não existência. E não à toa conforme nos relata Silvia Federici (2017), muita violência cometida contra os corpos de mulheres, negros e indígenas para forçá-los a um modo determinado de trabalho dentro do capital, foi realizada sob a demonização de comportamentos, modos de vida, religiosidade, que de algum modo poderiam afetar o bom funcionamento do capital. E não à toa haja hoje uma força ideológica tão maciça mobilizando esse “livre-arbítrio” para convencer cada indivíduo que ele pode vir a ser um capitalista, um empresário de si mesmo.

permitem hierarquizar, segundo uma escala de valores, os membros de uma sociedade historicamente dada (SAFFIOTI, 2013, p. 60)

Mas como tais fatores são inseridos e oportunizados no funcionamento do capital?

A partir do materialismo dialético de Marx e do conceito de *modos de produção*⁸⁶, Saffioti busca identificar o quê dos modos de produção pré-capitalistas são conservados no sistema atual de modo a beneficiar essa estrutura. Neste sentido, e no que concerne à mulher, Saffioti constata a presença do patriarcado, a inferiorização social, política e jurídica da mulher como algo que preexiste ao capitalismo, isto é, não foi o capitalismo que inaugurou a marginalização da mulher, no devir desse modo de produção ela já se encontrava subvalorizada. Mas, como vimos a partir dos estudos de Federici, esse processo foi cruelmente e profundamente intensificado na “transição” do modo de produção feudal para o modo de produção do capital.

O aparecimento do capitalismo se dá, pois, em condições extremamente adversas à mulher. No processo de individualização inaugurado pelo modo de produção capitalista, ela contaria com uma desvantagem social de dupla dimensão: no nível superestrutural, era tradicional uma subvalorização das capacidades femininas traduzidas em termos de mitos justificadores da supremacia masculina e, portanto, da ordem social que a gerara; no plano estrutural, à medida que se desenvolviam as forças produtivas, a mulher vinha sendo progressivamente marginalizada das funções produtivas, ou seja, periféricamente situada no sistema de produção (SAFFIOTI, 2013, p. 65-66).

Assim, a mulher adentra esse modo de produção com a dupla desvantagem no âmbito da *superestrutura* e da *estrutura*. Mas, como é a segunda que condiciona a primeira, os valores, os mitos que servem à inferiorização social da mulher são subalternos. Eles vão operar segundo a conveniência e a necessidade da estrutura vigente⁸⁷. E neste sistema, estes elementos do patriarcado e do racismo

⁸⁶ “(...) na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um grau de desenvolvimento determinado de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a *estrutura econômica* da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma *superestrutura* jurídica e política e à qual correspondem formas sociais de consciência determinadas. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral” (MARX *apud* SAFFIOTI, 2013, 64).

⁸⁷ Saffioti traz em sua obra diversos exemplos desse uso conveniente da mística sobre a mulher, citarei alguns: na ocasião da Primeira Guerra, quando os homens foram enviados aos fronts de batalha, os postos de trabalho tiveram de ser ocupados pelas mulheres para executar tarefas que até então elas eram caracterizadas como inábeis, incapazes. Diante desta necessidade, a mística foi provisoriamente suspensa, até que os homens retornaram dos conflitos, reassumiram seus postos e as mulheres voltaram em grande parte para seus lares. (Os dados sobre a elevação e posterior diminuição da força de trabalho feminina na França durante a guerra, podem ser encontrados em SAFFIOTI, 2013, p. 79). Outro exemplo: no estágio inicial de ampla industrialização o capital europeu aproveitou imensas massas femininas das camadas inferiores como mão de obra industrial, mas aqui a mística era oportunizada para a redução salarial dessas mulheres e, portanto, para a extração de uma taxa maior de mais-valor. No Brasil, visto que o processo de industrialização se deu tardiamente, nem mesmo essa etapa de maior absorção da força de trabalho feminina existiu, já que se pôde importar maquinários dos países do centro que já economizavam mão de obra.

vão assumir uma “feição inédita”.

Estes fatores vão operar como mecanismos de defesa do próprio sistema a partir de múltiplas funcionalidades: eles desviam a atenção da estrutura de classe direcionando o insucesso às características atribuídas a esses grupos, mantendo, assim, a aparência de igualdade; permite maior extração de mais-valor a partir da redução salarial destes grupos, da alocação em funções precarizadas, e no caso mais específico das mulheres, ao trabalho gratuito realizado de procriação, cuidado e reprodução da força de trabalho que é aproveitado como consumo produtivo pelo capital.

Neste sentido, é que a análise crítica da Saffioti exprime como as opressões expõem as contradições, os mitos e ideologias desse próprio sistema. Um destes mitos é o de que o desenvolvimento do capitalismo abre as portas à emancipação de todos os indivíduos e grupos. Um mito expresso na ideologia da meritocracia e que se deve à duas características do modo de produção capitalista: a aparência de igualdade (ou igualdade formal) e a mobilidade de status individual.

Por necessitar de mão de obra “livre” disposta a vender-se no mercado, o capitalismo estabelece a igualdade formal entre seus membros. Neste sentido, ele se opõe ao modo de produção feudal que não reconhecia essa igualdade de direitos. O grau de liberdade, os direitos civis e políticos dependiam decisivamente do estamento ao qual o indivíduo pertencia. Os estamentos fixavam a posição de classe, ou seja, a apropriação de bens econômicos não resultava, na aparência, de um processo de competição, mas derivava do pertencimento a um grupo estamentalmente privilegiado (clero e nobreza). Entra aqui a distinção que Saffioti faz entre *status por atribuição* e *status por aquisição*. No feudalismo o status é de *atribuição* a partir de critérios desde o nascimento e aparece como inteiramente resultante de uma atribuição social que assume a feição de um fenômeno natural, na qual não interfere a vontade individual. Com a autonomização da esfera econômica, quando “a economia atinge o nível de ser-para-si” (SAFFIOTI, 2013, p. 453), o antagonismo de classe desabrocha como condição de existência não mais dependente do estamento, mas da posição que o indivíduo ocupa na esfera da produção. Formalmente é estabelecido o reino da liberdade onde todos os indivíduos são livres para competir e apenas a própria competição decide sobre a mobilidade individual e, sendo assim, o status se dá por *aquisição*, pela conquista individual, o sucesso ou a falta de êxito pessoal passa a ser responsabilidade de cada indivíduo.

Entretanto, como sabemos e sentimos, estamos apenas no reino da aparência. Quando se contrasta a aparência com a realidade, se revela uma estratificação estrutural e superestrutural. Se revela a conservação de privilégios de modos anteriores de produção de ambas as esferas. Assim,

Saffioti apresenta um duplo aspecto dessa conservação:

Este fenômeno de conservação de relações sociais típicas de concretos já superados se manifesta nas sociedades capitalistas de dois modos diversos:

1. Persistência de ‘grupos privilegiados’, cuja consciência de estamento tende a ceder lugar a uma consciência de classe na medida em que cresce sua capacidade para substituir seus privilégios por uma dominação de caráter puramente econômico (grandes proprietários fundiários, por exemplo);
2. Interferência da persistência indicada no item 1 no modo de existência social dos membros da sociedade, considerados individualmente (SAFFIOTI, 2013, p. 464-465).

Ou seja, a estrutura de classes permanece determinada pela acumulação, pela concentração de renda em famílias que concentraram riquezas por meio de explorações anteriores que foi sendo passada para filhos, netos e bisnetos. E se há manutenção de privilégios há também manutenção da condição dos desprivilegiados, fortalecida pela própria manutenção de valores mistificadores postos como universais: da branquitude como superior, da mulher como submissa, infantilizada, como destinada por seu sexo aos serviços não remunerados do cuidado e reprodução, de pessoas negras e indígenas como sub-humanos. Tais valores funcionalizam essa estrutura de dominação e nos impõem condições desiguais desde o berço.

De que outro modo se explicaria a persistência, no Brasil, de uma estratificação racial que confere ao negro tão ínfimo prestígio se não pelas suas vinculações com a estrutura escravocrata, na qual ele ocupava a posição de instrumento de trabalho e capital? De que outro modo, se não este, se explicaria o fato de, na estrutura de ‘classes abertas’ dos países capitalistas altamente desenvolvidos, a estratificação à base do sexo limitar grandemente a participação das mulheres naquela estrutura? Que explicação se daria ao fato de as mulheres brasileiras não terem sido absorvidas, em grande escala, pela estrutura de classes, que se veem constituindo no Brasil, se não a de que os limites de realização do sistema capitalista de produção estão figurados em seu sistema de justificação de si próprio, isto é, que seus sistemas de valores se prendem a épocas anteriores, nas quais a mulher estava condenada a ser uma eterna dependente do homem? Ora, neste sentido, as estratificações sociais são, ao mesmo tempo, sobrevivências superestruturais de estruturas já superadas e racionalizações do sistema de produção existente (SAFFIOTI, 2013, p. 473)

Então, o ponto é: se no modo de produção feudal o *status por atribuição* mascarava a *aquisição*. Aqui se dá o contrário: o *status por aquisição*, mascara o *status por atribuição*, a estratificação existente. Então, ainda que haja, como a Saffioti destaca no ponto 2 da citação anterior, a existência de mobilidade individual nesse sistema, tanto essa mobilidade é mais dificultada pelos estratos mais distanciados na hierarquia, quanto a ascensão de status que alguns indivíduos venham a alcançar não

é de nenhum modo indicador de mudança na estrutura de classes. Ele não faz desaparecer o antagonismo estrutural. A vigência da ideologia do êxito pessoal, da meritocracia, supõe uma sociedade igualitária, sem classes, em que a mobilidade ascendente do indivíduo se faz por suas capacidades, o que não é o caso dessa estrutura. Mas, é importante, do ponto de vista deste sistema, apontar essas pessoas como modelo dessa ascensão para fortalecer a aparência de oportunidades e chances iguais.

Outro aspecto apontado por Saffioti e que contrasta essa aparência de reino das oportunidades para todos e todas é a necessidade do capital alijar trabalho: como Marx escreve nos *Grundrisse*, onde um homem pode trabalhar por quatro, haverá sempre três desempregados para um homem trabalhando exaustivamente (MARX, 2011, p. 321). Uma vez que a produção visa a expansão do valor e não à autossatisfação dos seres humanos, uma das formas de extrair mais-valor (o chamado mais-valor relativo) é investir em incrementos tecnológicos que intensifiquem a produção, que permita produzir em maior quantidade e em menor tempo. No entanto, esse recurso produz sérias contradições e cada vez mais desemprego. Isto significa que o capitalismo é incapaz de absorver mão de obra plena, sendo assim, é necessário estipular critérios para essa exclusão na produção direta. E como critérios ele lança mão dessas estratificações. No caso da mulher, a mística que coloca sobre ela a função de cuidado e do lar, faz dela maior alvo desse alijamento⁸⁸. O capital oportuniza as estratificações existentes e/ou produzidas por ele mesmo como critério para o alijamento de contingentes populacionais e para alocação em funções precarizadas e de baixa remuneração.

Como Saffioti bem observa, por ter desnudado o fundamento econômico de si próprio, o capitalismo é o sistema que mais necessita de “uma capa ampla e bem elaborada sob a qual possa ocultar as injustiças sociais” (SAFFIOTI, 2013, p. 303). As hierarquizações, as imputações de inferioridade em agrupamentos de corpos, o racismo, o sexismo, são costurados a essa capa preservando-lhe a aparência de reino das oportunidades iguais, dispondo deles como mecanismo de defesa para não expor sua incapacidade de absorver toda a mão de obra potencial, e beneficiando-se do trabalho não remunerado executado predominantemente por mulheres.

A perspectiva marxiana permite perceber que as opressões de sexo, raça, classe, dentre tantas

⁸⁸ Dados do IBGE de 2021 indicam que o desemprego entre as mulheres foi 46,7% a mais que o dos homens. (<https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/05/27/taxa-de-desemprego-entre-mulheres-atinge-recorde-de-179percent.ghtml>). É possível verificarmos ainda hoje como a mistificação opera no alijamento da força de trabalho feminina: quando se tem que eliminar trabalho, é a mão de obra feminina a escolhida, e não a do “pai de família”, já que o trabalho “primordial” da mulher é cuidar dos filhos, da casa e do marido, ou são tidas como incapazes para determinadas funções.

outras que atingem nossa vida, nossas possibilidades, não são autônomas. Portanto, elas não podem ser compreendidas e nem combatidas isoladamente ou como problemas decorrentes apenas do âmbito da superestrutura. Como atesta Heleieth Saffioti (2013, p. 478), as estratificações não são “meros fósseis” das relações de classes anteriores, elas exprimem um momento da totalidade concreta no interior da qual mantêm relações de natureza dialética com as determinações essenciais do modo de produção vigente. Decorrem de uma necessidade estrutural do sistema capitalista que produz e redefine as opressões, tendo-se em vista seu emprego racional como meio para a consecução de fins. Neste sentido, devemos ter em mente que as medidas de combate às discriminações raciais e sexuais possíveis nas sociedades capitalistas ainda que sejam de suma importância ao introduzir obstáculos ao patriarcado-racismo-capitalismo e preparar o caminho para lutas mais radicais, não se pode perder de vista os limites impostos pelo próprio sistema onde essas conquistas nunca estarão garantidas e onde, no máximo, o horizonte que nos aguarda é sermos mercadoria.

PARTE III – A DIALÉTICA DO CORPÓREO E DO INCORPÓREO: A POSIÇÃO DO CORPO NO LIVRO I DE *O CAPITAL*

O que Lucrécio diz é auto-evidente: nil posse creari de nihilo, nada se pode criar do nada. A ‘criação de valor’ é a transposição da força do trabalho para o trabalho. Em si, a força do trabalho é, acima de tudo, o material da natureza transformado num organismo humano.
(MARX, 2017, p. 292)

Como se gera o valor, essa “objetividade fantasmagórica”? o materialismo de Marx resgata Lucrécio: nada pode ser criado a partir do nada. Há uma origem, há processos para o valor devir. A origem é o corpo, a força de trabalho presente na corporeidade viva do ser humano: “o material da natureza transformado em organismo humano”, transformado em organismo “humano”, dialeticamente, pelo próprio trabalho. Para que o corpo, concreto, material, componente de necessidades e carências vitais, dê vida a algo abstrato, fantasmagórico como o valor, ele precisa ser penetrado, enxertado, por um corpo estranho, imaterial, que são as relações postas pelo capital. O valor nasce, portanto, de uma relação estranhada e mutuamente dependente entre o corpóreo e o incorpóreo. A mercadoria, como “forma celular” resultante desse processo, herda a duplicidade: “é densamente corpórea e fugidamente espectral” (EAGLETON, 1993, p. 155).

Nos *Grundrisse* de 1857-58 Marx já havia percorrido, em sua árdua “paciência do conceito”, os entroncamentos de seu objeto colossal de investigação: o capital na totalidade de suas relações, categorias e determinações. Neles acompanhamos Marx em seu *modo de investigação* que se inicia pelo processo de produção, “como a instância explicativa de todos os fenômenos econômicos” (DUSSEL, 2012, p. 305-306), até chegar – no penúltimo e minúsculo tópico intitulado “valor” – à definição da mercadoria na dualidade que a determina enquanto “primeira categoria em que se apresenta a riqueza burguesa” (MARX, 2011, p. 756). Já na sistematização de seu *modo de exposição* no livro I d’*O Capital*, a mercadoria é a porta de entrada pela qual Marx nos convida a acessar os recônditos da forma específica social do capital: “A riqueza da sociedade onde reina o modo de produção capitalista aparece (*erscheint*) como uma ‘enorme coleção de mercadorias’ (...). Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 2017, p. 113). Marx nos guia, então, a partir dessa aparição material e imediata do valor, aos níveis mais profundos e essenciais do processo de produção que ela oculta.

Entretanto, uma vez que o nosso objeto de análise é o corpo, a mercadoria fundamental

responsável por produzir todas as demais mercadorias, nossa análise, neste capítulo, iniciará pela mercadoria corpo, as posições que ela vai assumindo no processo de produção e reprodução do valor como condição para a produção e reprodução de si, e como este movimento vai revelando também nesta mercadoria-corpo a condição que aparece como resultado nas demais mercadorias: A materialidade como mero suporte para a abstração do valor. Marx descreve como a atividade dos corpos na produção é desincorporada e aparece apenas como *trabalho abstrato, capital variável, produtor de valor e mais-valor*. O objetivo deste capítulo é, pois, analisar como se processa este movimento, os efeitos dessa dinâmica, as contradições que ela gera, e as atualizações do capital em sua constante busca por mimetizar o modo de funcionamento do corpo, e “transcendê-lo”, por meio das máquinas e autômatos. Porém, antes, falemos das condições do corpo e da falta de capital do próprio Marx na medida em que estas condições permearam toda a escrita do livro I.

1. A Presença do Corpo de Marx e a ausência de Capital “impressos” no Livro I

Espero que a burguesia se lembre de meus furúnculos até a sua morte (MARX, MECW, vol.42, p. 383).

A notícia de que o manuscrito já foi enviado tira um fardo da minha cabeça...por isso beberei à sua saúde em particular. O livro contribuiu enormemente para arruiná-la (ENGELS, MECW, vol.42, p. 332).

Marx inicia a redação definitiva de *O Capital* em 1863 e, não obstante a confiança de que no ano seguinte estivesse terminado, o concluirá apenas em 1866, sendo seu primeiro volume publicado em Hamburgo em 14 de setembro de 1867⁸⁹. Esse período vivido em Londres, no centro do capitalismo, junto com a esposa Jenny e as filhas Laura, Jennychen e Eleanor (Tussy), foi marcado por duras dificuldades financeiras e pela debilitação de sua saúde. Insônia, dores de cabeça,

⁸⁹ Marx começa, portanto, a escrever *O Capital* quase duas décadas depois do início de suas investigações e estudos de economia política. Segundo Marcello Musto “Foi somente após o pânico financeiro de 1857 – que começou nos Estados Unidos e depois se estendeu à Europa – que se sentiu obrigado a deixar de lado sua incessante pesquisa e começar a redigir o que chamava sua ‘Economia’, (...) para proporcionar ao proletariado a crítica ao modo de produção capitalista, um requisito prévio para superá-lo”. Nesse contexto Marx escreve os *Grundrisse* que permaneceram como manuscritos não publicados, e em 1859 Marx publica apenas uma parte de sua pesquisa após uma profunda reelaboração do capítulo sobre o dinheiro, que contou com a revisão de Engels, intitulada *Contribuição à crítica da economia Política*. Seu projeto original para *O Capital* era dividir sua obra em seis livros: “Deveriam se dedicar ao capital, à propriedade da terra, ao trabalho assalariado, ao Estado, ao comércio exterior e ao mercado mundial. Contudo, em 1862, como resultado da guerra de secessão estadunidense, o *New York Tribune*, despediu seus colaboradores europeus. Marx – que trabalhou para o jornal durante mais de uma década – e sua família voltaram a viver em condições de terrível pobreza, as mesmas que haviam sofrido durante os primeiros anos de seu exílio em Londres” (MUSTO, 2017, s/p).

reumatismo, antraz e mais constantemente o carbúnculo, infecção que se manifesta como um surto de furúnculos em várias partes do corpo, atribuíram Marx, muitas vezes impossibilitando a própria escrita e atrasando a finalização da obra sobre a qual ele, a família e Engels detinham enorme e dupla expectativa: a de que ela viesse efetivamente a ser “um golpe na burguesia do qual ela nunca se recuperará” (MARX e ENGELS, 2020, p. 181), e a de que viesse trazer a colheita de uma tranquilidade material, resolvendo “satisfatoriamente” a sua “situação econômica” (MARX e ENGELS, 2020, p. 202).

Na década de 1860 quando se evidenciava “os interesses industriais e financeiros sobre o sistema político em toda a Europa ocidental e a expansão do capitalismo por toda a rede colonial europeia” (GABRIEL, 2013, p. 417) e, portanto, o pleno domínio do valor, Marx não apenas lidava com esse domínio no âmbito teórico, mas o experienciava no âmbito mais intimamente material. O que neste capítulo chamaremos de “a dialética do corpóreo e do incorpóreo” explicitada pela escrita de Marx foi sentida pelo seu corpo e pelos corpos das mulheres que estavam sob o seu amparo⁹⁰.

Marx aprendeu o que sabia sobre o funcionamento do capitalismo tendo como base sobretudo suas conversas e atividades políticas e suas leituras no Museu Britânico, mas o que ele sabia a respeito do tipo de vida doméstica das classes operárias era resultado de aprendizagem direta. Era uma vida vivida em quartos abarrotados (...), em débito com os padeiros e os verdureiros e os açougueiros; uma vida na qual uma compra frequentemente tinha que ser compensada pela venda ou pela penhora de algumas compras anteriormente feitas. Como em qualquer lar de classe operária, as esperanças e as desesperanças dos Marx podiam ser deduzidas de suas idas às casas de penhores (STALLYBRASS, 2016, p. 55-56).

Sob o domínio do valor, as necessidades mais prementes daqueles que não eram donos dos meios de produção, que não personificavam o capital, tinham sua realização condicionada pela entrada e saída das casas de penhores. O penhor, muito comum na época de Marx, funcionava como

⁹⁰ Mary Gabriel, em sua biografia sobre Marx mostra que os períodos de relativo conforto financeiro na década de 1860 vieram ao longo do verão de 1864, ao receber a herança de sua mãe. Esta herança possibilitou uma tranquilidade, ainda que provisória, para si, esposa e filhas, quando se mudaram para uma casa melhor a Modena Villas. No novo lar, as filhas puderam fazer algumas festas, convidar amigos, enfim, desfrutar um pouco dos prazeres da vida social ante a vida de sacrifícios a que Jenny aludiu em carta a Ferdinand “Tudo o que fazemos pelos outros é tirado de nossas crianças” (GABRIEL, 2013, p. 445). A queixa de Jenny também é sentida por Marx quando, diante da paixão de Paul Lafargue e de seu interesse em casar-se com Laura, preocupou-se que Lafargue, como teórico revolucionário condenasse sua filha ao destino que ele mesmo lamentava ter dado à sua esposa, conforme ele escreve em carta a Lafargue: “Você sabe que eu sacrifiquei todos os meus bens pela luta revolucionária. Não lamento. Muito pelo contrário. Se tivesse de começar a vida outra vez eu faria o mesmo. Não me casaria, contudo. No que estiver ao meu alcance, desejo salvar a minha filha dos recifes em que a vida de sua mãe naufragou” (GABRIEL, 2013, p. 450). Ainda que a vida dos Marx tenha sido marcada por duras dificuldades materiais, foi também marcada por muito zelo familiar, como diz Maria Silveira em seu romance biográfico *Eleanor Marx, Filha de Karl*, “Impossível imaginar criança mais feliz que Eleanor, a menina que cresceu com *O capital*” (SILVEIRA, 2002, p. 29).

uma espécie de linha de crédito. A pessoa oferece voluntariamente algum bem de valor, como joias, pratarias, enxoval, roupas de todos os tipos, sapatos etc. como garantia para obter dinheiro de modo ágil, e o penhorista ganha por meio do juro cobrado⁹¹. O proprietário do bem só o recebe de volta quando quitar o empréstimo e caso o pagamento não seja realizado, o credor passa a ser o dono do bem empenhado, colocando-o à venda. A recorrência entre a classe trabalhadora às casas de penhores (*Pawnbroker's*) era tão frequente e familiar que o penhorista era coloquialmente conhecido como “Tio”. Num artigo do *Living London* de 1901 intitulado *Saturday Night at a Pawnbroker's* o autor salienta que não obstante as altas taxas de juros, os penhoristas prestavam um serviço vital às classes trabalhadoras, dadas as suas condições salariais precárias:

Significam comida para a esposa e os filhos quando o armário e o bolso estão vazios – um pouco de dinheiro para manter as coisas funcionando até o próximo dia de pagamento; significam para milhares abrigo, calor e algo para comer; e embora muitos considerem a casa de penhores um incentivo à imprevidência e à falta de economia, todo filantropo que a abolisse admite que teria de substituí-la por alguma casa de penhores municipal ou de caridade (HIGGS, 2019, s/p).

A penhora de roupas e de outros bens era uma constante para a família Marx e limitava muitíssimo suas possibilidades sociais, de vida, de trabalho⁹². No belíssimo ensaio intitulado *O Casaco de Marx*, Peter Stallybrass nos mostra a série de condicionantes às possibilidades de Marx advindos da ausência e presença do seu casaco que entrava e saía constantemente das casas de penhores. Sem este, Marx não podia trabalhar no Museu Britânico, “assim como sem roupas apropriadas, um operário desempregado não estava apto a ir atrás de um novo emprego”:

Se o sobretudo estivesse em casa de penhores durante o inverno, ele não podia ir ao Museu Britânico. Se não pudesse ir ao Museu Britânico, não podia fazer a pesquisa para o capital. As roupas que Marx vestia moldavam, assim, o que ele escrevia. Há, aqui, um nível de determinação material vulgar que é difícil até mesmo de pensar, embora as considerações materiais vulgares fossem precisamente aquilo sobre o qual Marx estava pensando: todo o primeiro capítulo de *O Capital* segue os rastros das migrações de um casaco, visto como mercadoria, no interior do mercado capitalista (STALLYBRASS, 2016, p. 49).

⁹¹ Na Grã-Bretanha e Irlanda de 1800–1872, a legislação moderna sobre penhores começou com a Lei dos Penhoristas que aumentou a taxa de juros para 1+2/3 % ao mês, 20% ao ano, a menos que os juros não pagos aumentassem a dívida. Os empréstimos poderiam ser concedidos por um ano, mas os bens poderiam ser resgatados em até 15 meses (PENDE-REL-BRODHURST, 1911, p. 975).

⁹² Segundo os relatos das cartas trocadas por Marx, Engels e por Jenny, no inverno de 1866 Jenny não podia sair porque todas as suas roupas respeitáveis tinham sido penhoradas. No ano seguinte suas três filhas foram convidadas para passar uma temporada de férias em Bordeaux: eles tinham que não apenas calcular todas as despesas da viagem, mas também resgatar as roupas das filhas da casa de penhores para deixá-las apresentáveis (MECW, v. 42, 1987, p. 397).

Na casa de penhores, Marx, assim como todos os operários, lidava com a vida dupla das mercadorias. Os objetos que serviam às necessidades da vida doméstica, que em seu valor de uso eram repletos de utilidades, de memórias, de valor sentimental, tinham que ser despojados dessas particularidades para, sob a face abstrata do valor, ser trocado no mercado em troca de crédito. Essa condição era duramente reveladora da condição de domínio e alienação da forma específica de produção que coloca os produtores de todas as coisas separados da posse destas coisas. “Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores, e valores de uso para seus não-possuidores. Portanto, elas precisam universalmente mudar de mãos” (MARX, 2017, p. 160).

No volume I d’*O capital*, de fato, vemos Marx seguir o casaco como a primeira mercadoria citada para expressar seu duplo caráter e, através dessa duplicidade revelar a desmaterialização do trabalho incorporado nele: “o casaco é um valor de uso que satisfaz uma necessidade específica” (MARX, 2017, p. 119), mas, no âmbito da circulação de mercadorias, “no conjunto dos diferentes valores de uso ou corpos-mercadorias” o casaco que é, como todo e qualquer “corpo-mercadoria”, filho do trabalho e da terra (MARX, 2017, p. 120-121), aparece metamorfoseado em “valor-mercadoria”. Como valor de uso ele tinha por “mãe” a terra, enquanto produtora do algodão que é sua matéria e por “pai” o trabalho humano concreto de um tecelão que transformou o algodão em linho e de outro trabalho concreto, do alfaiate, que deu forma específica de casaco ao linho. Assim, nasce o “corpo-mercadoria” casaco. Marx segue o casaco dentro do modo de produção capitalista para desvendar como este “corpo-mercadoria” se metamorfoseia em “valor-mercadoria”, em “forma celular abstrata do capitalismo”.

Ele localiza o valor dessa forma celular no corpo expropriado e abstraído do trabalho alienado. Na transformação dos diferentes trabalhos, enquanto igual “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc.” (MARX, 2017, p. 121) em “simples massas amorfas de trabalho” (*Ibid.*, p. 122) como substâncias postas e animadas pelo organismo do capital. Visto que a produção neste sistema não é de *valores de uso*, mas de *valor de troca*, para que as mercadorias sejam intercambiáveis as peculiaridades individuais das diferentes atividades laborais são homogeneizadas numa força média de trabalho social. Assim, o trabalho contido numa mercadoria, pondo de lado todas as formas concretas deste trabalho, pode ser comparado a qualquer trabalho contido em outra mercadoria, sendo todos reduzidos a “trabalho humano abstrato”⁹³, e o que confere valor à mercadoria é o *tempo de trabalho socialmente necessário* objetivado nela (MARX, 2017, p. 116; 120-124). Assim, as

⁹³ Mais à frente desenvolveremos o problemática em torno da categoria marxiana “trabalho abstrato”.

diferenças entre casaco e linho são abstraídas tal como são abstraídas as diferenças dos trabalhos incorporados nestes, são homogeneizados como valor: tempo socialmente necessário de dispêndio das forças humanas, por meio do qual se dá a relação entre as matérias. Quando o trabalho concreto do corpo passa para dentro da forma, como processo de produção do capital, o corpo é abstraído, os trabalhos concretamente diferenciados são homogeneizados e unificados no ato laboral unitário, surgindo, a partir dele, o “padrão de medida do trabalho abstrato” (HARVEY, 2013, p. 38).

As mercadorias vêm ao mundo na forma de valores de uso ou corpos-mercadorias, como ferro, linho, trigo etc. Essa é sua forma natural originária. Porém, elas só são mercadorias porque são algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor. Por isso, elas só aparecem como mercadorias ou só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor (MARX, 2017, p. 124).

Assim, no processo de produção que Marx vai nos revelando, “a mercadoria adquire uma vida transplantada, no momento mesmo em que o corpo trabalhador é reduzido a uma abstração” (STALLYBRASS, 2016, p. 77), as propriedades materiais do casaco, sua finalidade de vestir e aquecer, e a própria materialidade da qual nasce são suprimidas pelo valor. O valor, sendo imaterial, não pode existir, entretanto, sem um meio de representação. É o advento do sistema monetário, da própria mercadoria-dinheiro, ou forma-dinheiro como equivalente universal, como meio tangível de expressão, que faz do valor (como tempo de trabalho socialmente necessário) o regulador das relações de troca (HARVEY, 2013, p. 41)⁹⁴. Uma vez que a finalidade do movimento de produção do capital não é a satisfação de necessidades por meio de valores de uso, mas a acumulação de valor na forma dinheiro, o casaco como um produto material resultado da matéria terra e corpo, torna-se mero “suporte de valor”.

Marx nunca pôde abstrair a materialidade em seu trabalho teórico, constantemente acossado pelas preocupações financeiras e as aflições corporais. E é curioso que ao longo do verão de 1864,

⁹⁴ Sobre a diferença entre *valor de uso*, *valor de troca* e *valor*, podemos, de maneira simples, compreender que o *valor de uso* está ligado à utilidade existente na mercadoria, o *valor* como tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la, como o tempo médio do trabalho executado pelos corpos trabalhadores homogeneizados como corpo social do capital, dentro de determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas, habilidades, conhecimento, tecnologias. Esse tempo é referência para a mercadoria enquanto *valor de troca*. O valor de troca é, portanto, um *quantum* de *valor* individualizado nas mercadorias que possibilita suas diversas metamorfoses no mercado. David Harvey os distingue do seguinte modo: “Estes três conceitos diversos incorporam referentes espaço-temporais fundamentalmente distintos. Os valores de uso existem no mundo físico material das coisas (...). Os valores de troca se situam no espaço-tempo relativo do movimento e da troca de mercadorias, ao passo que os valores só podem ser entendidos nos termos do espaço-tempo relacional do mercado mundial. (O valor imaterial relacional do tempo de trabalho socialmente necessário surge no espaço-tempo mutável do desenvolvimento global capitalista). No entanto, como Marx mostrou de modo convincente, os valores não podem existir sem valores de troca, e a troca não pode existir sem valores de uso. Os três conceitos são dialeticamente integrados uns aos outros” (HARVEY, 2013, p. 45).

Marx tenha se dedicado à escrita d’*O Capital* concomitante aos estudos de anatomia e fisiologia (MECW, v. 41, p. 546-547)⁹⁵. Mesmo o caráter intelectual de sua atividade não protegeu seu corpo das agruras físicas advindas de um trabalho pesado e contínuo⁹⁶.

Engels foi imprescindível para a escrita dessa obra por muitos motivos: pelo constante encorajamento, diálogo, discussões e revisões sobre as ideias e método de Marx, pela partilha de informações essenciais que ele possuía devido a sua atuação na indústria, como por exemplo a partilha de dados acerca do fundo de renovação das máquinas (MARX; ENGELS, 2020, p. 218-223) bem como das condições de trabalho dos operários, e também pelo subsídio financeiro ao trabalho teórico árduo realizado por Marx que, em grande parte era o que possibilitava suas condições básicas de vida, como demonstra em carta: “Se isto foi possível, devo-o somente a ti! Sem a tua dedicação a mim eu jamais poderia levar a cabo os enormes trabalhos exigidos pelos três volumes. Eu te abraço com toda a minha gratidão” (MARX; ENGELS, 2020, p. 214). O subsídio provinha da ideia de que ambos formavam uma parceria na qual Engels ficava com a parte prática e Marx com a parte “teórica e partidária do Negócio” (MECW, v. 42, p. 172-173).

Quando Marx escreve a Engels que finalmente havia terminado de revisar as partes para a publicação do volume I, Engels assim o responde:

Pelo que me escreves, vejo que finalmente se te abre uma grata perspectiva de

⁹⁵ Em carta destinada a Engels, em 04 de julho de 1864, Marx escreve: “Meu nariz, boca etc., ainda estão cheios de gripe, então eu não posso sentir cheiro nem gosto. Durante esse tempo, sendo totalmente incapaz de trabalhar, li Carpenter, Fisiologia, Lord, idem, Kölliker, Gewebelehre, Spurzheim, A Anatomia do Cérebro e do Sistema Nervoso e Schwann e Schleiden, no negócio de células. Na Fisiologia Popular de Lord, há uma boa crítica à frenologia, embora o sujeito seja religioso. Uma passagem lembra a Fenomenologia de Hegel; lê-se: ‘Eles tentam dividir a mente em uma série de supostas faculdades originais, tal como nenhum metafísico admitirá, nem por um momento; e o cérebro em pé de igualdade com o número de órgãos, que o anatomista em vão pede que sejam mostrados, e depois procede à anexar uma das antigas suposições não admitidas como modo de ação a uma das últimas existências não demonstradas’. Como você sabe, 1. Estou sempre atrasado em tudo, e 2. Sigo invariavelmente seus passos. Portanto, é provável que agora dedique grande parte do meu tempo livre à anatomia e à FISILOGIA. E, além disso, assistir a palestras (onde haverá aulas práticas, demonstrações e dissecação)” (MECW, v. 41, p. 546-547 – Grifos dos autor). Nem nas cartas nem na biografia de Gabriel ou de José Paulo Netto há pistas das motivações que levaram Marx a esta dedicação aos estudos fisiológicos nos intervalos forçados à escrita d’*O Capital*.

⁹⁶ Em 1865, Marx sofre novas erupções de furúnculos e Jenny escreve a Engels que o marido estava “atormentado e não dormira por duas semanas seguidas em maio por causa da dor. Ela desconfiava que o surto se devia a muitas coisas – escrever, a situação na América e, mais uma vez, atribulações financeiras” já que o dinheiro que ele havia herdado da mãe havia acabado (GABRIEL, 2013, p. 435). Em meados de janeiro de 1866, quando Marx dedicava doze horas por dia à escrita e revisão do livro, lhe apareceram furúnculos cercados de “todo tipo de pequenos filhotes”, que lhes dificultava manter-se sentado para escrever, e devido à dor e aos remédios, não conseguia concentrar seu pensamento. “Os médicos atribuíram o surto ao excesso de trabalho noturno, que Marx diria ser inevitável, dadas as demandas que enfrentava durante o dia” (GABRIEL, 2013, p. 437). Em carta a Engels de 10 de fevereiro de 1866 Marx assim escreve justificando o atraso no término do volume I d’*O Capital* em decorrência de novas crises de furúnculo: “O que mais me horrorizava era a interrupção de meu trabalho, que, desde 1º de janeiro, data do final de minha crise de fígado, ia muito bem. Não é naturalmente questão de ‘ficar sentado’. Este é o momento que me faz mal estar sentado. Porém, em posição ereta, ainda que durante breves momentos do dia, pude continuar trabalhando” (MARX; ENGELS, 2020, p. 189).

futuro. Sempre estive convencido de que este maldito livro, no qual tanto trabalhaste, era o principal responsável por todas as tuas desgraças e que não te livrarias delas até que o tirasses de cima de teus ombros. Esta obra eternamente inacabada te agoniava física, espiritual e economicamente (MARX; ENGELS, 2020, p. 198).

A publicação do livro não realizou as expectativas. Mesmo com os esforços de Laura, Jenny, Jennychen, Lafargue e Engels que compunham o círculo íntimo de Marx e se lançaram numa grande empreitada de divulgação da obra, traduzindo o prefácio para o francês, escrevendo anúncios e resenhas para jornais de diversos países, não obtiveram muito sucesso em quebrar a parede de silêncio imposta pela imprensa burguesa sobre a obra. A situação pareceu reproduzir a novela de Balzac, *A Obra-prima Ignorada*, que Marx havia recomendado a Engels e que havia considerado “repleta de deliciosa ironia” (MECW, v. 42, p. 347-348). A novela é sobre um pintor que, depois de anos de trabalho em meio a grande expectativa, produz uma obra-prima que apenas ele consegue compreender. “O livro de Marx era difícil de digerir até mesmo para intelectuais, que podiam alcançar sua substância e que talvez não se distraíssem com sua forma” (GABRIEL, 2013, p. 467).

Porém, a indiferença inicial com a obra de Marx veio mais pela potência de seu conteúdo do que pela dificuldade de compreensão de sua forma. Ao desvelar e esmiuçar o valor enquanto tempo de trabalho incorporado na mercadoria e trazer à luz que a condição para a criação do valor é o trabalho vivo, explorado para a produção de um excedente, e previamente desligado da sua autonomia, não deixando qualquer sombra de dúvida que o capital não é um modo de produção eterno ou natural, mas uma relação social historicamente determinada que advém, se mantem e se expande pelo processo contínuo de expropriação, exploração e opressão, “alguns consideraram-no um ato de agressão de oitocentas páginas” (GABRIEL, 2013, p. 467). Em carta a Ludwig Kugelmann Marx se queixa de que mestres de conferência de Economia Política de uma dada universidade alemã lhes escreveu afirmando que ele o havia convencido por completo com o livro, porém, era obrigado “assim como outros colegas” a “ocultar” suas convicções. A que Marx comenta: “Esta covardia dos mandarins da especialidade, por uma parte, e a conspiração do silêncio da imprensa burguesa e reacionária, por outra, me causam um grande dano” (MARX; ENGELS, 2020, p. 278).

O socialista inglês Henry Hyndman descreveu a reação inicial a *O Capital* entre seus contemporâneos do século XIX: ‘Acostumados como estamos hoje em dia, especialmente na Inglaterra, a esgrimir sempre com protetores macios na ponta de nossos floretes, o ataque terrível de Marx com aço puro contra seus adversários parecia tão inapropriado que era impossível para nossos falsos espadachins cavalheirescos e homens de mentalidade de ginásio acreditar que aquele impiedoso criador de controvérsias e furioso combatente do capital e do capitalismo fosse de fato o pensador mais profundo de nossa

época (GABRIEL, 2013, p. 467).

José Paulo Netto salienta que, não obstante tal indiferença, o lançamento do primeiro livro de *O Capital* não passou completamente em branco, tendo repercussões entre intelectuais, como Ludwig Feuerbach e Eugen Duhring e entre trabalhadores. Também jornais e periódicos alemães e ingleses publicaram alguns artigos e comentários e a imprensa ligada à Internacional fez propaganda do texto e uma conferência da organização no mesmo mês da publicação da obra, em Bruxelas, recomendando a sua leitura pelos operários. No entanto, “ainda assim, a primeira edição alemã do livro I de *O Capital* nada teve de um sucesso imediato de vendas: ela só se esgotou quatro anos depois” (NETTO, 2020, p. 353).

A frustração de Jenny pode ser percebida na carta que escreve a Kugelmann:

Caro Sr. Kugelmann, acredite quando digo que poucos livros foram escritos em circunstâncias mais difíceis, e decerto eu poderia escrever uma história secreta desse livro, que revelaria muitos, mas muitíssimos mesmo, problemas, aflições e tormentos jamais mencionados. Se os trabalhadores tivessem noção dos sacrifícios necessários para esse livro, que foi escrito apenas para eles e por eles foi terminado, talvez demonstrassem um pouco mais de interesse (MECW, v. 42, p. 578).

O corpo de Marx reagiu mal ao silêncio perante a obra. Em 1868, deprimido, ansioso e novamente convalescido pelos furúnculos ele assim inicia uma carta a seu amigo Engels: “Escrevo-lhe nu com compressas de álcool pelo corpo” (MECW, v. 42, p. 519). Pelo restante de sua vida, Marx não conseguiu publicar os demais volumes que havia planejado, dedicando-se, além das atividades políticas, a divulgar o livro I e a organizar sua edição em outras línguas⁹⁷.

Como notícias que o alegraram acerca da repercussão da obra, em 1868 foi “a favorável acolhida que os operários alemães lhe dispensam”; a notícia da tradução para a língua russa naquele mesmo ano (o que só ocorrera em 1872 dadas as dificuldades de encontrar um tradutor qualificado) e a notícia enviada por Engels de que os fabricantes de tecidos de algodão tinham criado uma associação para reduzir a jornada de trabalho de 13 a 12 horas, sobre o que Engels conclui: “Como

⁹⁷ Marx deixou uma enorme quantidade de notas em estágios variados de sistematização que foram editadas e complementadas por Engels e publicadas como os livros II, em 1885, e III, em 1894. Antes de morrer, Engels passou a tarefa de edição do livro IV a Kautsky, que o publicou em 1905. Sobre as polêmicas em torno das edições e intervenções de Engels nos Livros II e III, ver: GRESPAN, 2013, p. p.155-161, (Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/comentario2015_06_07_09_16_3185.pdf); NETTO, 2020, p. 372-373 e 681; HEINRICH, 2016; KRATKE, 2015; ROTH, 2015). Sobre o conjunto formado pelos livros postumamente editados e publicados, José Paulo Netto escreve: “Tomados em seu conjunto, os três livros de *O Capital* (...) constituem uma arquitetura teórica monumental que revela, com notável rigor, no que toca à estruturação econômica, o que Marx disse ser *a articulação interna da sociedade burguesa*” (NETTO, 2020, p. 354 – itálicos do autor).

podem ver, teu livro já está influenciando até a burguesia” (MARX; ENGELS, 2020, p. 273-274).

Marx, portanto não visualizou a imponência que a obra adquiriria, especialmente a partir do século XX, como uma das mais traduzidas, comentadas e discutidas na história humana, “alcançando tiragens contadas em vários milhões de exemplares” (NETTO, 2020, p. 354), e a que mais contribuiu para desvelar a estrutura econômica ainda vigente e fornecer as ferramentas teóricas para buscar formas de superá-la.

2. As Posições do Corpo N’O Capital

Como vimos, Marx inicia o Livro I com a Mercadoria. É através dessa “forma celular” enigmática que o grande organismo do capital vai sendo esmiuçado pela investigação literário-lógico-histórico-anatômico-genética efetuada por Marx, numa vivissecção que traz para fora as relações essenciais como o próprio segredo da produção das mercadorias. Essa relação visceral é a relação entre o corpo concreto do trabalhador abstraído pelo capital e o capital abstrato corporificado no capitalista. Relação que se desdobra, por sua vez – de forma pressuposta e posta – da condição de corte, de cisão do corpo em seu prolongamento vital com os meios necessários à sua autoprodução, a terra e as ferramentas. Essa cisão leva a força de trabalho à condição de mercadoria-corpo disponível no mercado, comprada e digerida no processo de produção e reprodução desse grande organismo. Dessa mercadoria-corpo internalizada, digerida diariamente pelo capital é que se gesta a mercadoria-valor e do excedente de dispêndio dessa força incorporada à mercadoria-valor que não retorna como pagamento para que o corpo realize a sua responsabilidade produtiva de repor suas forças (que sendo força vendida ao capital a própria reposição é digerida como consumo produtivo para este), é o que gera o mais-valor. O modo de exposição marxiano vai revelando, portanto, como o sistema econômico do capital é um vasto corpo abstrato, do qual “qualquer parte tem seu equivalente físico” (SCARREY, 1987, p. 244). Assim, a forma celular da mercadoria traz essa combinação genética do corpóreo e do incorpóreo, da vampirização do corpóreo pelo incorpóreo do valor e essa combinação estrutura (e superestrutura) as demais relações que servem para formar uma espécie de epiderme atuando tanto como barreira protetora das condições necessárias à manutenção desse grande organismo, quanto fornecendo uma aparência ocultadora dessas vísceras de exploração contínua dos corpos e da terra, numa aparência que seduz pelo brilho das próprias mercadorias, produzindo o que

Marx chamou de fetiche, isto é, o caráter “aurático” da mercadoria, cuja aparição ao mesmo tempo oculta, apaga de si, toda a materialidade, a natureza, a energia e suor humano, as relações desiguais e exploratórias afirmadas em seu processo, em sua existência, quanto revela o domínio do valor suprassensível como a “objetividade fantasmagórica” definidora da nossa forma de sociabilidade.

No Prefácio à Primeira Edição Alemã do Livro I d’*O Capital*, Marx expressa a importância metodológica de iniciar pela mercadoria, enquanto “forma celular econômica”, sem a qual não se chega à ampla compreensão de todo o corpo do capital. Isso exige uma visão microscópica para encarar o que são as mercadorias em suas singularidades e intercambialidades e esmiuçar “pela força da abstração” aquilo que microscopicamente não se revela porque não está em qualquer caractere físico das mercadorias: o valor como tempo de trabalho socialmente necessário incorporado nelas:

É mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe. Além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração (*Abstraktionskraft*) deve substituir-se a ambos. Para a sociedade burguesa, porém, a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma econômica celular. Para o leigo, a análise desse objeto parece se perder em vãs sutilezas. Trata-se, com efeito, de sutilezas, mas do mesmo tipo daquelas que interessam à anatomia micrológica (MARX, 2017, p. 78).

Essa metáfora metodológica utilizada por Marx serve para entendermos o que diferencia sua investigação daquela realizada pelos economistas clássicos com os quais Marx dialoga criticamente. A crítica que Marx tece à teoria do valor formulada por Smith e Ricardo pode ser resumida, *grosso modo*, em ambos não terem dado a devida atenção a essa “sutileza” micrológica que é a mercadoria, até o ponto de identificar a relação nuclear que a fundamenta internamente e que estrutura a especificidade desse vasto organismo que é o capital, e com isso não foram capazes de apreender e expor a anatomia deste organismo como algo historicamente produzido. Jorge Grespan aprofunda a análise dessa crítica em seu artigo intitulado *Marx, crítico da Teoria Clássica do Valor* (2001). Segundo Grespan, não obstante Marx elogie a formulação de Ricardo por ter, pela “força da abstração” afirmado o valor como tempo de trabalho, corrigindo, assim, a definição ambígua de Smith que ora define o trabalho como único produtor de riqueza, ora inclui no valor a renda da terra e lucro, para Marx ambos recaem num equívoco metodológico ao confundirem “constantemente a determinação do valor da mercadoria pelo tempo de trabalho nela contido com a determinação de seu valor pelo valor do trabalho” (MARX, 1961, p. 45 *apud* GRESPAN, 2001, p. 62). O que isto significa? No caso de Ricardo, que está mais adiante que Smith, ele chega à identificação do que ocorre no “nível interno” da mercadoria – A determinação do valor puramente pelo tempo de trabalho – e, com

isso, identifica o núcleo fisiológico do sistema burguês, porém, ao invés de aprofundar a análise dessa forma celular (o que define esse tempo, qual relação específica de trabalho está posta na produção de mercadoria, porque nessa configuração social a mercadoria é produzida com a finalidade não de seu usufruto, mas de acúmulo de valor, como ela se relaciona com o dinheiro como seu equivalente universal, “por que este conteúdo adota aquela forma, por que o trabalho se apresenta no valor, e a medida de trabalho, conforme a sua duração, na magnitude de valor do produto de trabalho?” (MARX, 1984, p. 94-5 *apud* GRESPAN, 2001, p. 67)), Ricardo não desdobra este fundamento interno, e, portanto, não consegue visualizar as mediações e contradições que o estruturam, as categorias que são geradas a partir desse fundamento:

por um lado, deve-se repreender que ele não tenha ido longe o suficiente, não tenha completado suficientemente a abstração; assim, por exemplo, quando ele concebe o valor da mercadoria, ele se deixa influenciar por considerações a todos os tipos de relações concretas. Por outro lado, [deve-se repreender] que ele tenha apreendido a forma de manifestação imediatamente, diretamente, como prova ou exposição da lei geral; de modo algum ele a desenvolve. Em relação ao primeiro [aspecto], sua abstração é incompleta demais; em relação ao segundo, ela é abstração formal, que é falsa em si e por si (MARX, 1983, p. 162 *apud* GRESPAN, 2001, p. 64).

Essa abstração deficiente, que não desenvolve as mediações, a especificidade da relação de trabalho e suas contradições recai numa abstração do próprio objeto, isto é, a mercadoria-valor é compreendida como algo universal, existente em todas as épocas, já que o trabalho que a fundamenta é uma categoria transhistórica, generalizando e naturalizando, assim, a forma capitalista de produção. Ele abstrai o próprio objeto ao invés de identificar que a abstração do objeto, do valor de uso, sua transformação em valor é um produto histórico, caracterizante de uma forma social específica, que é a forma do capital. Para Grespan, esse erro provém da identificação de *produto* e *mercadoria* pelos economistas clássicos, (ou seja, faltou o “reagente químico” da metáfora metodológica sugerida por Marx, para separar os componentes dessa mistura, para distinguir valor de uso, valor de troca e valor), que os levou a afirmação de que, dadas as condições naturais, todo produto é feito visando a troca e, portanto, tem valor: “Se para Marx, entretanto, nem todo produto é mercadoria e tem valor, há uma distinção na própria forma social do trabalho, que sempre cria produto mas nem sempre produto com valor” (GRESPAN, 2001, p. 67). Assim, Marx expõe sua crítica a Ricardo:

O motivo não é só que a análise da magnitude do valor absorve completamente sua atenção. Ele é mais profundo. A forma-valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata e também a mais geral do modo de produção burguês, que por este meio é caracterizado como um tipo específico de produção social e, com isso, simultaneamente, como um tipo histórico. Daí que, se ela for tomada [*versieht*] pela forma natural eterna da produção social, então se passará por

alto [*übersieht*] necessariamente pela especificidade da forma-valor, portanto, da forma-mercadoria, desenvolvida em seguida na forma-dinheiro, forma-capital etc. (MARX, 1984, p. 95, nota 32. *Apud* GRESPAN, 2001, p. 67).

A consequência dessa abstração deficiente, dessa incapacidade da economia política em apreender que “a forma-valor do produto do trabalho” só se verifica quando este “produto” assume a “forma-mercadoria” (*Ibid.*), é que se passa a compreender a forma social atual como “um cristal inalterável” e não como “um organismo capaz de transformação e em constante processo de mudança” (MARX, 2017, p. 80).

A forma de exposição proposta por Marx requer, por outro lado, que os conceitos se deduzam da própria contradição entre eles e seu fundamento. É a riqueza dos aspectos diferentes deste fundamento que se desenvolve, ao explicitar a sua oposição interna em categorias conflitantes, gerando-se um processo cuja necessidade decorre justamente deste conflito. Se, em Ricardo, a desconsideração das oposições intermediárias sempre deixa de lado um dos lados opostos, resultando em unilateralidade, na exposição de Marx todo um conjunto de “termos médios necessários” é desenvolvido: a distinção entre valor e valor-de-troca, entre forma relativa e forma equivalente do valor e, em especial, a dedução do dinheiro a partir da mercadoria (GRESPAN, 2001, p. 65).

A própria condição dupla da mercadoria revela e põe uma forma específica de trabalho, categorizado por Marx como “trabalho abstrato”, pela identificação do qual Marx simultaneamente soluciona “o enigma” da distinção das formas sociais de produção e “apresenta uma poderosa objeção à eternidade das categorias da concepção clássica, propondo que só numa economia mercantil a sociabilidade dos produtos é estabelecida mediante o valor ou seja, pelo cálculo socialmente realizado do trabalho abstrato” (GRESPAN, 2001, p. 68). Mas, como a atividade concreta dos corpos na produção concreta de mercadorias pode ser abstraída?

Veremos, nos tópicos que seguem, as posições nas quais o corpo vai sendo posto, reposto e pressuposto para a realização desse “trabalho abstrato” de produção das mercadorias. Nesta análise buscarei ater-me ao modo de exposição de Marx, recorrendo, porém, a algumas interpretações quando as categorias se tornam complexas e aparentemente contraditórias, como é o caso da categoria “trabalho abstrato”. Neste sentido dialogaremos com a interpretação de Ruy Fausto (2015), e a tradição interpretativa japonesa da “Escola Kuruma” trazida por Kohei Saito (2021).

Veremos também como a abstração da atividade incide na experiência do fetiche da mercadoria. Nesta análise vamos abordar como Marx subverte o conceito de *fetisso*, utilizado por historiadores, filósofos e colonizadores europeus de forma pejorativa para referir-se à religião dos povos colonizados na África e América, pela adoração a objetos que traziam em seus corpos para

consagrar poderes naturais. Marx emprega o mesmo termo invertendo o referente: o capital é a verdadeira religião do fetiche, já que este toma como seu objeto não o objeto animado pelas forças do trabalho humano, criatividade humana, comunhão humana, mas o objeto esvaziado, como mero meio de troca, como *valor*, invisível e suprassensível. O fetichismo caracteriza, portanto, a inversão da perspectiva em que se consagra a materialidade – o corpo produtor e a terra – como provedora, pela perspectiva que consagra a “objetividade fantasmagórica” do *valor* como provedor dos produtos necessários à satisfação de nossas necessidades. Tal subversão realizada por Marx ratifica a nossa leitura dos *Manuscritos de 1844*, onde Marx indica a forma do capital como busca de usurpar o todo ontológico da natureza, da matéria.

Todavia, é necessário chamar atenção para outros processos de fetichização que envolvem a mercadoria-corpo. Tratarei de dois processos de ocultamento da força de trabalho, um realizado por uma ampla tradição de marxistas, ainda que tenha sido desvelado pela análise do próprio Marx: o ocultamento do corpo na categoria “trabalho” como se esta fosse uma categoria autorrealizável enquanto puramente categoria; outro realizado pelo próprio Marx, e desvelado por pensadoras feministas: os trabalhos reprodutivos realizados predominantemente por uma classe de corpos – as mulheres – imprescindíveis à própria força de trabalho e, portanto, ao capital.

Outra categoria de ocultamento da corporalidade é a do “capital fictício” teorizado por Marx mais diretamente no Livro III d’*O Capital*. Nesta categoria o sistema alcança um nível de incorporeidade que parece prescindir de toda materialidade da produção concreta na compulsão por acumulação de riqueza abstrata, sendo, por isso, a categoria, segundo Marx, na qual o fetichismo se mostra de modo mais completo. Buscaremos analisar a este respeito: Qual a função de ficticialidade do capital? De que modo o capital fictício se relaciona com o capital real? Como o capital fictício se relaciona com a materialidade do trabalho vivo?

Por fim, chegaremos à discussão sobre a relação entre corpo e autômatos, corpo e maquinário, para entender qual a finalidade do desenvolvimento da extensão de nossos instrumentos corporais e da atividade do “corpo coletivo produtivo” para o capital, analisando o elemento tecnológico dentro do jogo de forças transhistóricas e histórica: quais determinações direcionam o desenvolvimento tecnológico como mímese dos órgãos produtivos do corpo coletivo? Quais os efeitos desse direcionamento sobre o corpo?

a) O corpo “livre” no Mercado

Após ter exposto o caráter duplo da mercadoria e suas metamorfoses na circulação Marx chega, na seção *A compra e a venda da força de trabalho*, ao problema de como se realiza o capital isto é, como o valor se valoriza. O problema está em que no mundo das mercadorias impera, aparentemente, a lei de equivalentes, isto é, o intercâmbio de valores idênticos na esfera da circulação como princípio jurídico da sociedade de livre mercado. Como o capitalista “em estado larval” efetuará a “mágica” de comprar as mercadorias pelo seu valor, vendê-las pelo seu valor e no fim do processo retirar mais valor do que lançara na circulação inicialmente? Marx resume este impasse da seguinte forma: “a metamorfose da larva em borboleta tem de se dar na esfera da circulação, mas não pode se dar na esfera da circulação” (MARX, 2017, p. 241). Ele tem de encontrar um elemento na esfera da circulação que lhe permita produzir uma não-equivalência a partir de uma troca de equivalentes. A solução desse impasse será encontrar uma mercadoria específica no mercado, levá-la para fora da esfera da circulação, um lugar propriamente reservado onde essa mercadoria será privadamente consumida, e possa assim satisfazer a necessidade do capital que é gerar valor, criar excedente. O que dá a essa mercadoria específica o poder de transformar o dono de Dinheiro em capitalista, não é o aspecto abstrato dessa mercadoria, seu valor, mas é propriamente sua característica material, seu valor de uso.

A mudança de valor do dinheiro destinado a se transformar em capital não pode ocorrer nesse mesmo dinheiro, pois em sua função como meio de compra e de pagamento ele realiza apenas o preço da mercadoria (...). Tampouco pode a mudança ter sua origem no segundo ato da circulação, a revenda da mercadoria, pois esse ato limita-se a transformar a mercadoria de sua forma natural em sua forma-dinheiro. A mudança, portanto, tem de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D-M, porém, não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno. Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo (MARX, 2017, p. 242)

Assim, o dono do dinheiro tem de ter “a sorte” de encontrar no mercado uma mercadoria cujo próprio valor de uso gere valor, uma mercadoria que quando digerida, consumida pelo trabalho digestivo do capital gere valor a mais. Esta “fonte de valor” é “a capacidade de trabalho ou força de trabalho” que Marx define como “o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade (*Leiblichkeit*), na personalidade viva do humano” (MARX, 2017, p. 242).

As condições necessárias para que o comprador encontre esse tipo especial de mercadoria são:

1º) Que ambos se reconheçam mutuamente como “iguais possuidores de mercadoria”, como iguais na relação de propriedade para a troca de equivalentes, o vendedor da mercadoria como proprietário de sua própria *força de trabalho*, como dono de seu próprio corpo – portanto, não escravizado, já que neste caso ele seria não o vendedor de uma mercadoria, mas a mercadoria de um outro – e livre na disposição para vendê-la, e o comprador que possui trabalho passado objetivado como dinheiro, para comprá-la. Para continuar na condição de liberdade, de não escravidão, essa venda precisa garantir a permanência da propriedade da força de trabalho pelo dono dela. Para tal é necessário que seu consumo não seja integral, mas por um período determinado de horas diárias. Ele aliena-se da sua força de trabalho sem renunciar, contudo, à sua propriedade sobre ela, estando sob a sua responsabilidade o próprio consumo para manter-se. 2º) Que o vendedor da força de trabalho esteja livre dos meios de produção (terra, matérias primas, instrumentos de produção etc.), que esteja, portanto separado das condições objetivas como meios de sua subsistência, ou como meios de trabalho que lhes permitiria a objetivação, a sua automeadiação. Em resumo, é necessário que o vendedor das forças presentes em seu corpo seja “livre” em dois sentidos: “o de dispor como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria”, e o de estar “inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender, estando livre e solto e carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (*Ibid.*, p. 244). Ou seja, Marx retoma (sem ainda analisar) a pré-condição a que já aludimos – o corpo cindido das possibilidades de automeadiação.

O trabalhador assalariado cumpre com todos os requisitos de ruptura do metabolismo com a natureza: está separado da terra como condição natural de produção; está separado dos instrumentos como intermediários de seu corpo em relação à natureza externa; está separado de um “fundo de consumo” prévio ao trabalho – depende de vender sua força de trabalho para comer –; e está separado do próprio processo de produção como atividade transformadora (FOLADORI, 2001, p. 108).

No domínio do capital – do “mundo invertido” como dizia o Marx jovem – a relação invertida entre o corpóreo e o incorpóreo, entre a materialidade e a abstração já aparece no encontro entre o vendedor da força de trabalho e o comprador como dono do dinheiro e dos meios de produção. O corpo trabalhador destituído dos meios necessários à sua reprodução e ainda não objetivado pelo capital é “pobreza absoluta”, (“se a riqueza é o capital, o que está fora é a pobreza absoluta” – DUSSEL, 2012, p. 138) como existência efetiva, como existência social. Se ele não é comprado pelo capital, animado pela finalidade deste, ele é apenas “um fantasma que fica fora do seu reino” (DUSSEL, 2012, p. 138). A concretude e abstração se invertem e se complementam: Sem a compra da mercadoria-corpo o capitalista é apenas “estado larval”, não se concretiza enquanto personificação

do capital, por sua vez, sem a venda da sua força de trabalho corporificada, o trabalhador não se reproduz, já que a atividade sem o objeto é nada. Nas palavras de Marx, “capacidade de trabalho não é o mesmo que trabalho” assim como “dizer capacidade de digestão não é o mesmo que dizer digestão. Para a realização do processo digestório é preciso mais do que um bom estômago. Quem diz capacidade de trabalho não faz abstração dos meios necessários à sua subsistência” (MARX, 2017, p. 248). Nas palavras de Enrique Dussel:

O operário que, em seu corpo (corporalidade, ‘rostos’ que se enfrenta materialmente), se apresenta ante o capital para pedir trabalho, mas quando ainda não objetivou trabalho algum, não existe para o capital; sua presença, sua pessoa, é uma ‘não objetividade imediata’; imediatamente se percebe a sua presença, mas ainda como ‘existência puramente subjetiva’, ‘trabalho vivo existente como abstração’ e não como realidade (porque, para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador, é real somente e porque é produtivo ‘em ato’). (DUSSEL, 2012, p. 139).

Enquanto corpo à venda, ainda exterior ao capital, ainda não incorporado a este, é pobreza absoluta, órgão digestivo sem a possibilidade de satisfação. Enquanto, por outro lado, o proprietário do dinheiro não encontra essa mercadoria-corpo ele não pode realizar a abstração do valor que lhe dá existência concreta enquanto capitalista, já que está no trabalho do corpo “a possibilidade universal da riqueza”. O capital só pode nascer, portanto, a partir desse encontro. E a condição desse encontro, isto é, a transformação do corpo numa mercadoria, diz Marx, “compreende toda uma história mundial” (MARX, 2017, p. 245). O mundo onde ambos se encontram já pressupõe uma configuração histórica concreta, que Marx, conforme dissemos, apresentará nos capítulos finais do livro I⁹⁸.

Esse mundo onde trabalhadores e capitalistas se defrontam na relação de compra e venda da mercadoria-corpo, precisa ser constantemente repostos em sua rede de instituições políticas e jurídicas. Porque uma vez estabelecido o princípio da troca de equivalentes como a forma jurídica da sociedade de mercado, a produção de valor excedente, finalidade para a qual a força de trabalho é comprada, nega a relação de equivalência e, neste sentido, a relação jurídica entre trabalhador e capitalista deveria ser igualmente negada. É necessário que as relações postas caracterizem uma realidade onde essa contradição, onde essa apropriação do trabalho alheio seja normatizada e disciplinada pelo próprio direito burguês. Como diz David Harvey: “Há um ajuste superestrutural para legitimar e legalizar a apropriação de mais-valor recorrendo a conceitos de direitos de propriedade privada. Daí

⁹⁸ Que neste trabalho antecipamos na Parte II sobre o metabolismo do capital e a colonização. A opção, em seu *modo de exposição*, em dedicar os últimos capítulos da obra à narrativa do processo dramático e extensamente cruel da chamada acumulação primitiva, talvez esteja na proposta de partir da aparência e direcionar-se à essência, demonstrando que o início do ciclo de consumo do capital para realizar-se na produção e venda da mercadoria pressupõe o processo expandido de cisão dos corpos. O fim explicando o fundamento do começo, daquilo que primeiro nos aparece.

a rejeição de Marx a toda e qualquer tentativa de universalizar as concepções burguesas de Direito e Justiça” (HARVEY, 2013, p. 246). Essas concepções e normatizações atuam no sentido de fornecer a “cobertura legal, ideológica e institucional” necessária às relações de domínio do capital e sua finalidade de acumulação de valor.

Assim como “o indivíduo vivo nasce pela procriação” (*Ibid.*, p. 246), esse vendedor da força de trabalho precisa constantemente nascer, isto é, o capital precisa pôr constantemente estas condições de desligamento das condições necessárias à manutenção para que este possa aparecer como mercadoria no mercado, continuando a pôr a história do mundo para essa disposição. Nas palavras de Marx:

Em todos os casos, é na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos (...) que encontramos o segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social e, conseqüentemente, também da forma política das relações de soberania e de dependência, isto é, da forma específica do Estado existente em cada caso (MARX, 2017, p. 852).

Uma justificativa para essa contradição geralmente é dada pela separação entre as esferas da circulação e da produção, e pela mediação salarial dessa troca. Se, na esfera da circulação a compra da força de trabalho é realizada mediante o fornecimento de salário que expressaria o valor dessa mercadoria, a lei de equivalentes está cumprida. O que ocorre na esfera da produção ocorre tendo em vista o direito ao valor de uso dessa mercadoria, a forma privada como será consumida pelo seu comprador, que só diz respeito, portanto, ao seu comprador. Justificativa que será derrubada por Marx mais diretamente na seção VII ao tratar da reprodução simples e ampliada onde revela que, na repetição dos ciclos de consumo do valor de uso da mercadoria corpo pelo capitalista, a soma de extração de seu excedente de trabalho – o mais-valor – é que repõe todo o movimento. Ou seja, em determinado momento, o dinheiro que o capitalista troca pela força de trabalho, para ampliar a produção, foi inteiramente extraído da força de trabalho anteriormente comprada. Marx revela, com isso, a primeira grande contradição da relação entre corpo e capital: “a relação de troca entre o capitalista e o trabalhador se converte, assim, em mera aparência pertencente ao processo de circulação, numa mera forma, estranha ao próprio conteúdo e que apenas o mistifica” (MARX, 2017, p. 659). O relação de compra e venda da força de trabalho mediada pelo salário aparece, portanto, como troca de equivalente, porém, tal mediação apenas inverte e mistifica o conteúdo real dessa relação.

Para a mercadoria-corpo a troca é simples: vende um certo tempo da sua capacidade, do uso dos seus nervos, músculos e cérebros, e recebe uma quantidade de dinheiro na forma de salário que

trocará pelos meios necessários à reposição de suas forças (M-D-M). Para o dono do dinheiro, entretanto, a troca é uma troca “produtiva”. A mercadoria-corpo fornece ao capital a capacidade autorreprodutiva que nenhum outro valor de uso ou de troca apresentou na história.

O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma de trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho (MARX, 2017, p. 245).

O valor dessa mercadoria-corpo é o equivalente à quantidade dos meios de subsistência necessários para reproduzir essa força de trabalho, satisfazer seu *sistema de necessidades* e dos filhos que serão os substitutos destes. Seu valor é determinado, tal como as demais mercadorias, pelo tempo de trabalho necessário à sua produção e reprodução. Mas como são determinadas essas necessidades? Para o processo de trabalho é necessário mais do que ter um corpo, é necessário alimentá-lo. Reproduzi-lo diariamente. Na elaboração sobre o valor da mercadoria *força de trabalho* é possível perceber o que foi discutido na Parte I acerca do *sistema de necessidades*. Aqui Marx distingue entre as “necessidades naturais”, aquilo que é “imprescindível” para o humano “renovar seu processo de vida” (uma determinada quantidade de alimentos, vestimenta, aquecimento, habitação etc.), e a “ampliação” de tais necessidades. Essa extensão bem como o modo de satisfação das necessidades naturais é “um produto histórico”.

Por outro lado, a amplitude das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura, de um país, mas também depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local. Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral (MARX, 2017, p. 246).

Assim, além desse valor depender da própria reprodução individual do trabalhador, isto é, sua nutrição, educação, desenvolvimento de dadas habilidades, o nível de qualificação profissional, conhecimentos especializados, enfim, do trabalho de transformação da natureza do corpo em destrezas e habilidades, da produção dos próprios instrumentos corporais, já que os custos de aprendizagem/treinamento são também contabilizados no tempo de trabalho exigidos para sua produção⁹⁹, depende do tempo-espço que este indivíduo ocupa, das conquistas trabalhistas na

⁹⁹ O cálculo desse valor é estabelecido da seguinte forma: $365A + 52B + 4C + \text{etc.}/365$. Sendo: A= quantidade das mercadorias exigidas por dia para a produção da força de trabalho, como alimentos e combustível; B= quantidades exigidas por semana, como remédios; C= quantidades exigidas trimestralmente, como roupas, calçados etc. (MARX, 2017, p. 247).

própria história da luta de classes, incluindo os próprios ganhos educacionais e formativos. O valor da força de trabalho (fixada pelo valor das mercadorias necessárias à reprodução do trabalhador em dada sociedade e em dada época) determina o preço do trabalho, mas assim como o preço das mercadorias é uma representação monetária do valor da mercadoria, isto é, do trabalho nela empregado, mas no entanto ele se desgruda do que representa, seguindo a fluidez da lei de oferta e demanda, também o preço da força de trabalho pode se desviar do valor da mercadoria força de trabalho. O salário é pago em relação, portanto, ao tempo de trabalho socialmente necessário.

A conclusão a que chegamos é que a força de trabalho não é uma mercadoria como outra qualquer. É a única mercadoria que cria valor e, ao mesmo tempo, um elemento histórico e moral entra na determinação de seu valor. E esse elemento histórico e moral está sujeito à influência de um vasto conjunto de forças políticas, religiosas etc. Mesmo o vaticano escreveu encíclicas vigorosas sobre as condições de trabalho, e a Teologia da Libertação, quando atingiu o ápice na América Latina nas décadas de 1960 e 1970, teve um papel fundamental no fomento de movimentos revolucionários cujo foco eram as condições de vida dos pobres. Portanto, o valor da força de trabalho não é constante. Ele flutua não só porque varia o custo das mercadorias necessárias à subsistência, mas também porque a cesta de mercadorias necessárias para reproduzir o trabalhador é afetada por todo esse amplo aspecto de forças (HARVEY, 2013, p. 107-8).

Também o organismo do capital precisa ser produzido e reproduzido pelo consumo dessa matéria chamada força de trabalho. Esse consumo é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor. Uma “engolição”¹⁰⁰ que não pode ser realizada na esfera da circulação, “onde tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos”, onde impera a “Liberdade, igualdade, propriedade e Bentham”. Liberdade porque, nessa esfera da aparência, comprador e vendedor se determinam pela vontade livre manifesta no contrato jurídico; Igualdade porque este contrato expressa a troca de equivalentes realizadas por pessoas juridicamente iguais; propriedade porque cada um dispõe do que é seu e Bentham porque cada um dos dois cuida apenas de si mesmo. Mas o consumo da mercadoria-corpo não se dá no palco das aparências. No momento seguinte à compra da força de trabalho Marx nos faz ver a mudança dramática de cenário. Ao acompanhar sorratamente o comprador e o vendedor por detrás da coxia Marx flagra os bastidores da produção, desvelando o segredo da criação de valor e mais-valor. Neste “terreno oculto da produção” algo se transforma na fisionomia destes personagens: “o primeiro com ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e agora, não tem mais nada a esperar além da ... esfola” (MARX, 2017, p. 250-251).

¹⁰⁰ Termo utilizado por Marx em: MARX, 2010, p. 71.

b) O corpo no *trabalho concreto* e no *trabalho abstrato*

Na esfera da produção é onde Marx nos revela a chave de sua descoberta: o processo de produção de valor e de extração do mais-valor. No entanto, sua análise se dá a ver numa dupla perspectiva: Se olharmos para o trabalho do corpo nada nos é revelado sobre a especificidade da forma social de produção do capital. Conforme vimos na Parte II, como na descrição dos *Grundrisse* Marx antes de adentrar o específico da produção sob o capital faz questão de reprisar sua elaboração antropológica acerca do *processo de trabalho em geral*, do trabalho como atividade concreta.

O *processo de trabalho* é o processo metabólico do humano com a natureza apropriando-se da matéria natural e transformando-a em forma útil para sua própria vida. Neste processo o humano põe em movimento as forças naturais presentes em seu corpo: “braços e pernas, cabeça e mãos” alterando a natureza fora de si e em si mesmo, na medida em que desenvolve “as potências”, as disposições latentes em seu corpo, colocando-as sob seu próprio domínio. Além do esforço dos órgãos, dos instrumentos corporais, “a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim”. A finalidade é que vai subordinar, como uma lei, a vontade e o movimento das suas forças. Esse processo requer três momentos simples: os meios, o corpo trabalhador e o objeto resultante da composição entre a energia, suor, imaginação, dedicação, tempo, modelação e a matéria natural. Voltamos à relação corpo-terra como condição para qualquer trabalho concreto, autônomo. A terra é “fonte originária de provisões”, “objeto universal do trabalho humano”, e o “*locus standi*” o campo de atuação, o espaço, o ambiente, é ela que fornece o “objeto natural” que será filtrado pelo trabalho do corpo utilizando “as propriedades mecânicas, físicas e químicas” e transformado em matéria-prima e meios de trabalho ou ferramentas, estas são “órgãos que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural”. Estes elementos se incorporam no objeto que resulta desse processo: o objeto como valor de uso. Neste, o corpo-terra encontra-se “objetivado” e o objeto está “trabalhado” (MARX, 2017, p. 255-258). Assim, o objeto enquanto valor de uso não tem mistério em sua genética (senão o próprio mistério das forças naturais), a terra é sua mãe e o trabalho é seu pai (MARX, 2017, p. 121).

Se a *finalidade* que move esse processo é a satisfação, o uso do objeto – “como condição universal do metabolismo entre homem e natureza (...) e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2017, p. 261) –, seu consumo fecha um ciclo metabólico para reiniciar outro: “o trabalho consome seus

elementos materiais, seu objeto e seu meio; ele os devora e é, assim, processo de consumo” (*Ibid.*, p. 261). Como observa Kohei Saito, esse processo é sempre um movimento circular que a condição material humana não pode transcender: “o trabalho concreto não apenas tira da natureza, mas também devolve os produtos do trabalho, incluindo o lixo, ao mundo sensível” (SAITO, 2021, p. 132). O trabalho digere os meios naturais a fim de criar objetos seja para ser consumido, metabolizado como manutenção do corpo, como energia e força física, ou consumido como novos meios de trabalho para reduzir o esforço e a energia dispendida pelo corpo nos ciclos seguintes.

O que muda nesse processo quando ele é realizado *dentro* do capital? Como a forma capitalista faz uso peculiar dessas capacidades, potências universais e consumo fisiológico para a sua *finalidade específica*?

Essa condição, dentro do capital, permanece, porém, como mera aparência. O sistema aparece como um sistema cuja finalidade é a satisfação das necessidades dos indivíduos, isto é, a produção de valores de uso. E como consequência, a “apropriação das mercadorias aparece não como resultado da exploração do trabalho de outrem, mas direta ou indiretamente como resultado e consequência do trabalho próprio” (FAUSTO, 2015, p. 263), do seu trabalho concreto. Mas, este é seu material, aparente. O aspecto formal do capital revela diferenças substanciais no próprio processo material que é incorporado como seu conteúdo. E como conteúdo do capital, o trabalho, tal qual a própria mercadoria que resulta deste, passa a ter um duplo caráter: *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*. Como a atividade concreta humana é transformada em atividade abstrata? O que é, afinal, trabalho abstrato?

Marx define trabalho abstrato da seguinte forma:

Para medir os valores de uso das mercadorias pelo tempo de trabalho que elas contêm, é preciso que os diferentes trabalhos, eles próprios, sejam reduzidos a um trabalho não diferenciado, uniforme, simples, em resumo, a um trabalho que seja qualitativamente o mesmo e só se diferencie quantitativamente. Essa redução aparece como uma abstração que se realiza todos os dias no processo de produção social. A resolução de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem ao mesmo tempo menos real do que a resolução em ar de todos os corpos orgânicos (MARX, 1982, p. 33).

A metáfora nos direciona a uma interpretação simples: o ar é abstrato, mas é real, e dele depende as condições de vida dos corpos orgânicos, concretos, dentro das leis naturais. O trabalho abstrato é uma abstração quantitativa – tempo de trabalho – de uma atividade concreta realizada por nossos corpos, como condição de vida dentro das leis do capital. Porém, essa definição nos coloca diante de

algumas questões: A categoria “trabalho abstrato” não recai no dispêndio de força, nervos e músculos tal qual o “trabalho em geral”? Qual a diferença entre ambos? Como posto por Ruy Fausto: “qual é a relação que existe entre a ideia de abstração real e a ideia de generalidade? (...) Como pensar a objetividade da abstração e o tipo de objeto ao qual parecem remeter os textos em que se trata da realidade fisiológica do trabalho em geral?” (FAUSTO, 2015, p. 127-128). E por Castoriadis:

A duas páginas de distância, o trabalho abstrato é, alternadamente, ‘gasto produtivo do cérebro, dos músculos...’ etc. ou ‘gasto em sentido fisiológico, de força humana e, nessa condição de trabalho humano igual, forma o valor das mercadorias’ e ‘unidade social...que só se pode manifestar nas transações sociais’. Esta abstração é pois, ‘fisiológica’ ou ‘social’ – ou essa distinção não cabe? Os nervos e os músculos são ‘forma de aparição’ do social ou o social é ‘expressão’ e ‘apresentação’ dos nervos e músculos? (CASTORIADIS *apud* FAUSTO, 2015, p. 129).

Ruy Fausto desenvolve essa problemática em *Sentido da Dialética* (2015) opondo-se ao que ele chama de “leituras tradicionais” que identificam *trabalho abstrato* com *trabalho em geral*, isto é, com a atividade de mediação do corpo humano com a natureza no processo de objetivação transhistórico, que independe das formas históricas ou que “é comum a todas as suas formas sociais” e, ao mesmo tempo tratam a abstração como simples generalização das atividades particulares: o trabalho concreto do carpinteiro, do construtor, do agricultor, da costureira, teriam suas diferenças qualitativas abstraída e o resíduo seria o *trabalho abstrato*. A abstração, desse modo, corresponderia a uma representação desse geral transhistórico. Essa interpretação, segundo Fausto, nos coloca diante de duas alternativas:

ou o trabalho abstrato não é senão uma construção subjetiva (só haveria no real diferentes trabalhos específicos, constrói-se pelo pensamento, através do procedimento clássico da generalização, a noção de trabalho abstrato, de trabalho em geral); ou esta generalidade é real, mas nesse caso – se o trabalho abstrato não é senão uma simples generalidade obtida ignorando as particularidades dos trabalhos – esta realidade só poderia ser constituída pelas características fisiológicas comuns a todos os trabalhos (FAUSTO, 2015, p. 125).

Ao contrário desta leitura (e em acordo com Lukács e Adorno conforme ele mesmo cita) Ruy Fausto argumenta que o trabalho abstrato não é nem uma construção do pensamento, embora o pensamento o reproduza, nem uma generalidade fisiológica, mas “o movimento da abstração que se opera no próprio real” (Ibidem), atuando como uma abstração social real. Dito de outro modo, a própria mercadoria como valor, e não a nossa corporalidade já que somos apenas suporte dela, opera a redução do *trabalho concreto* ao *trabalho abstrato*. Nas palavras dele: “dizer que a abstração do trabalho não se confunde com a generalidade ‘trabalho’ não quer dizer que a primeira exclua toda a

generalidade. Na realidade as abstrações reais ‘trabalho’ e ‘valor’ põem a generalidade” (FAUSTO, 2015, p. 128). Como essa generalidade é posta, ela se torna uma generalidade singular, um universal concreto. Assim Ruy Fausto busca responder tais problemas a partir das noções de posição e pressuposição que citamos nas Preliminares desta pesquisa. O *trabalho em geral* em sentido fisiológico está pressuposto à abstração e posto como *trabalho abstrato*: “Não é a realidade biológica da universalidade do trabalho que constitui o trabalho abstrato, mas a posição dessa realidade, e a posição não é mais biológica. A generalidade em sentido fisiológico (...) não constitui o trabalho abstrato: ela é apenas a realidade natural pressuposta à *posição* deste” (FAUSTO, 2015, p. 130). A unidade dos trabalhos plurais, qualitativamente diferentes, sua identidade, é o próprio trabalho abstrato e é, segundo ele, “precisamente esta unidade que retira aos seus agentes a condição de sujeitos” (*Ibid.*).

Há outra corrente interpretativa que parece ampliar a leitura fornecida por Fausto no sentido de ressaltar como se dá no âmbito prático essa abstração e sua diferenciação do trabalho em geral, mas também no sentido em que enfatiza a imprescindibilidade fisiológica, corpórea que se mantém condição para a objetivação do valor por meio do trabalho abstrato. Ela é trazida por Kohei Saito (2021) a partir de uma corrente marxista japonesa chamada “Escola Kuruma” baseada na obra *Keizaigakushi* (História da Economia Política) de Samezo Kuruma e Yoshiro Tamanoi. Esta escola traz para dentro da discussão sobre o “trabalho abstrato” uma outra categoria considerada chave: a categoria “trabalho privado”. Kuruma, segundo Saito, se serve da seguinte passagem de Marx:

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores (MARX, 2017, p. 148).

A passagem é categórica sobre a condição de transformação do valor de uso em mercadoria, em valor, a de que ele seja resultado de “trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros”. O caráter privado do trabalho diz respeito ao fato de ele fazer parte da divisão social do trabalho (na qual as pessoas são dependentes dos produtos dos outros) mas que é realizado de forma não socialmente planejada, isto é, são realizados “independentemente uns dos outros, sem qualquer arranjo social, de modo que os produtores devem produzir sem saber o que os outros realmente desejam” (SAITO, 2021, p. 136). Uma vez que, toda e qualquer forma social está sujeita à condição

material transhistórica – o metabolismo vital humano-natureza – essa forma social deve organizar, planejar a produção e distribuição a partir das condições objetivas, da quantidade de trabalho disponível em determinado tempo e do sistema de necessidades que precisará ser satisfeito: “A soma total de todos os trabalhos disponíveis em uma sociedade é finita, sem exceção, porque seus membros só podem trabalhar por certo período de tempo em um ano. Isso é um fato fisiológico” (KURUMA *apud* SAITO, 2021, p. 137).

Saito promove então uma comparação entre formas não capitalistas em que a produção é *diretamente social* e a forma capitalista em que a produção é *privada* e apenas *indiretamente social*, cuja mediação com a sociedade vai ser dada pela mercadoria na forma valor:

Nas formas de divisão social do trabalho não baseadas no trabalho privado, a alocação e a distribuição são reguladas por uma certa vontade pessoal, *antes* que as atividades de trabalho sejam efetivamente realizadas, seja o método dessa organização despótico, tradicional ou democrático. Como resultado a soma total do trabalho da sociedade pode ser alocada em cada trabalho concreto e seus produtos também podem ser distribuídos entre os membros da sociedade. Esse tipo de produção social é possível porque as necessidades sociais são sempre conhecidas antes do ato de produção. Se toda a produção é organizada de acordo com esse conhecimento das necessidades da sociedade, o trabalho de cada indivíduo possui um caráter *diretamente social*, em virtude de sua contribuição garantida para a reprodução da sociedade (SAITO, 2021, p. 137 – Itálicos do autor).

No caso da produção não de valores de uso, mas de mercadorias, a produção é organizada como um “ato privado” que não possui nenhum caráter social imediato nem constitui uma parte da totalidade do trabalho social. Nisso se revela uma “contradição real”: “apesar da mútua dependência material de todos os produtores – o que obriga a todos a travar contato social com os outros para satisfazer as próprias necessidades o trabalho dos indivíduos deve ser realizado a partir de cálculos e julgamento totalmente privados” (SAITO, 2021, p. 138). Essa “contradição real”, segundo o argumento de Kuruma, produz um “desvio” pelo qual os produtores privados passam a se relacionar através da mediação dos produtos que produzem e podem confirmar por meio da troca, apenas *retrospectivamente*, portanto, o caráter socialmente útil de seu trabalho:

Uma vez que eles não podem se relacionar diretamente um com o outros, devem primeiro entrar em contato por meio da relação reificada do ‘ato de troca entre os produtos’. Quando seus produtos satisfazem as necessidades de terceiros por meio de uma troca de mercadorias e provam suas características sociais como valores de uso, é possível confirmar *retrospectivamente* o caráter socialmente útil. Por um lado, uma vez que o produto atenda às necessidades

das pessoas, a troca de mercadorias bem-sucedida significa que a alocação desse trabalho ocorreu de maneira produtiva e ele não foi desperdiçado na produção de algo inútil para a sociedade. Por outro lado, a distribuição dos produtos entre os membros da sociedade ocorre ao mesmo tempo por meios dessa troca entre mercadorias. Essa é a forma específica de organização das condições materiais de produção e reprodução sob a produção de mercadorias. (SAITO, 2021, p. 138).

Se a troca em formas de organização e de produção *diretamente social* se faz mediante as características qualitativas do trabalho e dos produtos do trabalho, no *trabalho privado* para a produção de mercadorias se impõe como necessidade a “relação de valor”. O “valor” passa a funcionar como critério comum para a comparação entre os produtos, e com isso, na medida em que media as relações entre as mercadorias, o valor passa a ser o mediador social das relações entre os trabalhadores privados. Assim, o valor “é um caractere puramente social de uma coisa que, independente das características materiais, existe apenas sob as relações sociais historicamente específicas da produção de mercadorias” (SAITO, 2021, p. 139). Conforme afirma Marx, “somente no interior de sua troca, os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta” (MARX, 2017, p. 148).

Tal “desvio” é afirmado e explicado por Marx como “distorção” na seguinte passagem que ratifica a leitura de Saito:

Tanto na forma da alfaiataria quanto na da tecelagem, força humana de trabalho é despendida. Ambas possuem, portanto, a propriedade universal do trabalho humano, razão pela qual em determinados casos, por exemplo, na produção de valor, elas só podem ser consideradas sob esse ponto de vista. Nada disso é misterioso, *mas na expressão de valor da mercadoria, a coisa é distorcida*. Por exemplo, para expressar que a tecelagem cria o valor do linho não em sua forma concreta como tecelagem, mas em sua qualidade universal como trabalho humano, ela é confrontada com a alfaiataria, o trabalho concreto que produz o equivalente do linho, como a *forma palpável de efetivação do trabalho humano abstrato*. Assim, constitui uma segunda propriedade da forma de equivalente o fato de *o trabalho concreto tornar-se a forma de manifestação do seu contrário, o trabalho humano abstrato* (MARX, 2017, p. 134-135-Itálicos nosso).

Essa segunda propriedade que distorce o trabalho concreto em manifestação do trabalho abstrato produz e é produzida pela primeira distorção que é a forma natural da mercadoria tornar-se valor (MARX, 2017, p. 133) que produz e é produzida, por sua vez, por uma terceira distorção: “o trabalho privado converte-se na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social” (*Ibid.*, p. 135). O trabalho privado é condição do valor do qual a substância é o “Trabalho abstrato”. Para o valor existir como mediador das relações sociais, como vimos, as características particulares

dos trabalhos precisam ser abstraídas e o trabalho privado ser objetivado como puro dispêndio de força de trabalho humana. O trabalho abstrato é a objetivação dos trabalhos concretos privados como *valor*. Como pura substância social advinda da objetivação de trabalho abstrato, o valor não tem uma forma sensível, por isso Marx o chamada “objetividade fantasmagórica” (MARX, 2021, p. 116).

Porém, Saito toma cuidado ao diferenciar “trabalho abstrato” de “valor”: o valor é a forma de objetificação do trabalho abstrato nas condições de produção do trabalho privado. Segundo ele, “o valor é puramente social porque em uma sociedade específica produtora de mercadorias, na qual o contato social entre produtores privados só pode ocorrer através da mediação de seus produtos, um aspecto do trabalho humano deve ser objetivado como valor” (SAITO, 2021, p. 140). Já o trabalho abstrato é compreendido como trabalho fisiológico, transhistórico, existente em qualquer forma social e necessário à organização do trabalho, “na medida em que a quantidade total de trabalho como dispêndio de força de trabalho humana é inevitavelmente limitada a uma certa quantia finita a qualquer momento (...) qualquer sociedade deve prestar atenção à soma total do trabalho porque deve usá-la com cautela para obter os produtos necessários todos os dias de cada ano” (SAITO, 2021, p. 140-1). Assim, o valor decorre do trabalho privado, mas não necessariamente do trabalho abstrato. Outras formas de organização social poderiam utilizar a “unidade” de trabalho de forma diretamente social, planejada, consciente e neste sentido, o trabalho abstrato teria apenas uma função prévia de planejamento, sendo o trabalho concreto em suas múltiplas qualidades o fator primordial de produção e a forma de relação. No caso da forma social da mercadoria isso é invertido:

O ponto de Marx é que um certo aspecto material da atividade humana, nesse caso, o dispêndio puramente fisiológico do trabalho, recebe uma forma econômica específica e uma nova função social sob as relações sociais construídas de modo capitalista. (...) A alocação de todos os trabalhos e a distribuição dos produtos sob a produção de mercadorias são arranjadas pela mediação do valor, isto é, pelo trabalho abstrato objetificado. Não há um acordo consciente entre os produtores acerca da produção geral, porque eles simplesmente seguem as mudanças de preço do mercado. O valor é para os produtores o signo fundamental do que devem produzir. Uma vez que a produção social nada mais é que a regulação da interação metabólica entre humano e natureza, o valor é agora o seu mediador, o que significa que o dispêndio de trabalho abstrato é levado em consideração em primeiro lugar no processo metabólico. Em contraste, outros elementos dessa interação metabólica, como trabalho concreto e natureza, desempenham um papel secundário e são levados em consideração apenas na medida em que se relacionam com o valor, mesmo que continuem a funcionar como fatores essenciais no processo de trabalho (SAITO, 2021, p. 141-142).

A leitura trazida por Kohei Saito da escola Kuruma pode ser confirmada tanto por passagens de Marx no Livro I d’*O Capital* onde ele está tratando do processo de fetichização em que as relações pessoais se encontram travestidas em relações entre coisas (MARX, 2017, p. 152-153) do qual trataremos mais à frente, quanto nos *Grundrisse* (MARX, 2011, p. 185-188) ao contrapor o caráter natural de troca numa sociedade não mediada pelo valor, mas por valores de uso, ao caráter invertido da sociabilidade quando o valor de troca se desenvolve como valor. Também neste sentido pode ser compreendida a frase “A necessidade de uma estatística universal” para a organização de um trabalho diretamente social.

Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e que cada um se defronta com o outro como proprietário do objeto da necessidade do outro, prova que cada um, como *ser humano*, vai além de sua própria necessidade particular etc. e se comporta um em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum é conhecida por todos. (...) Pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo: transação voluntária; nenhuma violência de parte a parte; posição de si como meio, ou a serviço, unicamente como meio de se pôr como fim em si (MARX, 2011, p. 186-187 – itálico do autor).

Então há uma igualdade e uma diferença entre *trabalho abstrato* e *trabalho em geral*: este é o trabalho como ação metabólica com a natureza, a própria atividade, portanto, sua dimensão transhistórica, já o trabalho abstrato é o trabalho em sua dimensão quantitativa dessa atividade, quanto de tempo de trabalho se incorpora no objeto. Uma dimensão cuja finalidade é variável socialmente. No caso da sociedade capitalista, a finalidade é objetivar valor. Poderia servir para “uma estatística universal” como pensou Marx, em que a quantidade de trabalho disponível poderia ser contabilizada para um melhor planejamento, socialmente realizado, para a produção, distribuição e consumo dos produtos. Ao invés de sermos órgão de um corpo coletivo que se autoproduz diretamente, e neste sentido tem seus corpos individuais mutuamente afirmados, somos reduzidos à órgãos separados, privados, que produz e reproduz o organismo do capital.

A interconexão de suas funções e sua unidade como corpo produtivo total reside fora deles, no capital, que os reúne e os mantém unidos. Por isso, a conexão entre seus trabalhos aparece para os trabalhadores, *idealmente*, como plano preconcebido e, *praticamente*, como autoridade do capitalista, *como o poder de uma vontade alheia que submete seu agir ao seu próprio objetivo* (MARX, 2017, p. 407- Grifo nosso).

Ao afirmar que “a generalidade em sentido fisiológico (...) não constitui o trabalho abstrato: ela é apenas a realidade natural pressuposta à *posição* deste” (FAUSTO, 2015, p. 130), Ruy Fausto

está enfatizando que nesta forma social do capital os indivíduos não são a finalidade, o sujeito determinante do processo de produção, distribuição e consumo. Mas, na interpretação trazida por Saito não é o trabalho abstrato que tira de nós essa dominância, e sim o valor. A posição do universal – o trabalho em geral, a generalidade em sentido fisiológico – na sociedade capitalista, é a posição da mediação e objetivação do valor enquanto sujeito, para o qual o trabalho abstrato passa a ser prioritário em relação ao trabalho concreto. Mas, apesar da redução do concreto ao abstrato, evidentemente não é possível que a mercadoria-valor se produza e vá ao mercado como um sujeito independente. O organismo do capital não pode prescindir dos corpos em sua atividade concreta, sem a qual inexistente a abstração. Temos, portanto dois sujeitos postos, porém numa relação desvantajosa para um deles: o corpo social composto de corpos cindidos da relação vital com a terra, separados na produção em relação aos demais, funcionando como órgãos privados do capital, que só é sujeito nesta condição. Se a objetivação (seja seu produto a linguagem, ideias, artefatos, forma social) liberta o corpo de sua privacidade, nos transformando em corpo estendido, social, compartilhado, na medida em que ele é posto na condição de corpo do capital, a saída da privacidade do corpo para o compartilhamento pela objetivação de forças e habilidades e imaginação, é uma entrada – forçada – na privacidade posta pelo capital. A objetivação é de valor, o compartilhamento é de mercadorias.

C) O corpo como *valor de uso* e *capital variável* no processo de produção de valor

Retomando a finalidade do capitalista que saiu da esfera da circulação tendo comprado uma mercadoria-corpo, como valor de uso, e que agora adentra a esfera da produção ativo e “ávido por negócios”, o que o move é a consciência de que esta mercadoria é capaz de produzir, como um “fermento vivo” uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para a sua produção (os meios e a força de trabalho): “Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria, não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor” (MARX, 2017, p. 263).

Como a mercadoria-corpo realiza essa finalidade?

Ele adiciona valor ao material por meio de seu trabalho, não como trabalho de fiação ou de carpintaria, mas como trabalho abstrato, trabalho social em geral, e adiciona uma grandeza determinada de valor não porque seu trabalho tenha um conteúdo útil particular, mas porque dura um tempo determinado. Portanto, é por sua qualidade abstrata, geral, como dispêndio de força humana de trabalho, que o trabalho do fiandeiro adiciona um valor novo aos valores

do algodão e dos fusos e é, em sua qualidade concreta, particular e útil como processo de fiação que ele transfere ao produto o valor desses meios de produção e, com isso, conserva seu valor no produto. Daí decorre a duplicidade de seu resultado (MARX, 2017, p. 278).

Assim, a mercadoria-corpo produz valor conservando os valores dos meios de produção utilizados na medida em que incorpora neles valor novo que é tempo de trabalho, dispêndio de sua força. E como se gera o mais-valor? É neste ponto que Marx, como afirma Enrique Dussel (2012, p. 151), exprime a descoberta “do centro mais radical” de sua investigação teórica: a razão de haver um valor maior no fim da circulação que no começo da produção. Quando adentra a esfera da produção, o trabalhador que vendeu sua força de trabalho ao capitalista pelo valor de 6 horas diárias, se depara com os meios de produção necessários não para um processo de trabalho de 6, mas de 12 horas (MARX, 2017, p. 270). Para reproduzir o valor de sua própria força de trabalho – que é determinado pelo valor da cesta de bens necessários à produção e reprodução da sua força – o trabalhador precisa apenas de um certo número de horas, as horas excedentes trabalhadas gerarão valor que não voltarão para ele. Assim, a parte do trabalho pago recebe o nome de salário, e o não pago, de lucro ou mais-valor. Como Marx diz em carta explicativa a Engels: “1. O trabalho inteiro aparece como pago sob a forma de salário; 2. O sobretrabalho, ao contrário, ou o mais-valor, adquire a forma de um aumento de preço na forma de juro, lucro etc., que vem a somar-se ao preço de custo” (MARX; ENGELS, 2020, p. 208). Sendo assim, “o lucro é a forma de manifestação do mais-valor, tendo este de ser revelado mediante a análise daquele” (MARX, 2017, p. 71).

Uma vez que o trabalhador só recebe depois de já ter realizado o trabalho, o salário que ele recebe esconde a divisão entre tempo de trabalho pago e o não-pago, entre a produção de valor e a produção de mais-valor. O que aparece à percepção do trabalhador é que ele é pago por todo o trabalho realizado e não pelo preço da força de trabalho. Desse modo, ambas as categorias – salário e lucro – possuem a capacidade de apagar o trabalho não pago, de esconder a centralidade da atividade do corpo explorado na produção do valor e do mais-valor.

Ao distinguir capacidade de trabalho (mais precisamente: força de trabalho) de trabalho, Marx ultrapassa a noção equivocada segundo a qual o operário vende ao capitalista o seu trabalho; não: o operário vende a ele a sua força de trabalho. Ora, a força de trabalho, tornada mercadoria, como qualquer mercadoria, tem valor de uso e valor de troca; seu valor de troca tem expressão monetária, o salário, que é sempre (mesmo em escala variável) inferior ao valor total produzido pelo seu uso por parte do capitalista. Marx desvela a fronteira, imediatamente imperceptível, entre a parte da jornada de trabalho em que se produz o *quantum* de valor preciso para cobrir o valor de troca da força de trabalho (tempo de trabalho socialmente necessário) e a parte em que se dá a criação de um *quantum* de valor suplementar (tempo de trabalho

excedente) (NETTO, 2020, p. 356).

A “mágica” realizada pelo trabalhador fica mais clara quando Marx elabora no capítulo VI a distinção entre “capital constante” e “capital variável”. Este é o valor dado em troca da compra da força de trabalho. Já aquele é composto dos instrumentos para a produção como os maquinários. Capital constante é, pois, o trabalho passado que deve ser incorporado nas mercadorias produzidas no presente. Entretanto, para que o valor empregado como capital constante gere valor, ou para que as matérias e os maquinários se transformem em mercadorias, faz-se necessário uma mercadoria viva que os reanime. É, portanto, o trabalhador que gerará valor a partir do capital constante investido pelo capitalista produzindo a mercadoria que já vai ter em si incorporados os valores empregados como capital constante. O valor da máquina é transferido, pelo trabalho vivo, para a mercadoria durante o processo de produção. Uma forma simples de explicar como este valor é incorporado: digamos que a máquina dure 20 anos, neste caso, 1/20 do valor da máquina deve ser incorporado a cada ano nas mercadorias produzidas neste período. Se os trabalhadores se recusarem a utilizar as máquinas, elas perdem, portanto valor, ficam entregues, como vimos, à ação metabólica da própria natureza. “E o trabalhador faz esse favor ao capitalista gratuitamente” (HARVEY, 2013, p. 129). Cabe aqui a questão do Harvey: “Se os capitalistas podem justificar seu direito ao mais-valor argumentando que são eles que criam os empregos para os trabalhadores, por que os trabalhadores não podem argumentar que merecem o mais-valor pois sem seu esforço o capital constante apropriado pelos capitalistas perderia seu valor?” (HARVEY, 2013, p. 129).

O elemento ativo no processo de trabalho é o capital variável. (...) Marx está dizendo: ‘Vejam, caros trabalhadores, são vocês que estão fazendo todo o trabalho. São vocês que preservam os valores passados, reproduzem a si mesmos por meio do trabalho e produzem o mais-valor que o capital apropria para que os capitalistas possam viver, quase sempre no luxo. É óbvio que os capitalistas têm todo o interesse em assegurar que vocês não reconheçam o papel fundamental que exercem e os enormes poderes de que dispõem. Eles preferem que vocês imaginem que trabalham apenas por um salário decente, para então voltarem para casa e reproduzir a si mesmos e a suas famílias, de preferência com disposição suficiente para retornar ao trabalho no dia seguinte. Vocês estão num processo de circulação M-D-M, e eles acham que vocês devem limitar suas ambições de vida a esse estágio (HARVEY, 2013, p. 130).

Na distinção entre *capital variável* e *capital constante*, Marx demonstra que os meios de produção não *criam* valor, eles apenas *transferem* seu valor. O valor novo, acrescentado à mercadoria tem sua fonte no *trabalho vivo*, e não no trabalho morto já objetivado¹⁰¹.

¹⁰¹ O valor total da mercadoria é composto pela soma do valor dos capitais constantes e variável e do mais-valor (c+v+mv). A taxa de exploração pode ser entendida de algumas maneiras: como o tempo de trabalho necessário em relação ao tempo

Quando o trabalho produtivo transforma os meios de produção em elementos constituintes de um novo produto, o valor desses meios de produção sofre uma metempsicose. Ele transmigra do corpo consumido ao novo corpo criado. Mas essa metempsicose se dá como se pelas costas do trabalho efetivo. O trabalhador não pode adicionar novo trabalho, criar novo valor, sem conservar valores antigos, pois ele tem sempre que adicionar trabalho numa forma útil determinada (...). A capacidade de conservar valor ao mesmo tempo que adiciona valor é um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, um dom que não custa nada ao trabalhador, mas é muito rentável ao capitalista, na medida em que conserva o valor existente do capital (MARX, 2017, p. 283-284).

Como na produção de mercadorias o valor de uso não é, de modo algum, a coisa *qu'on aime pour lui-même* (que se ama por ela mesma) (MARX, 2017, p. 263), a mercadoria-corpo é apropriada pelo capital como seu consumo produtivo. É deglutida por ele e, nessa deglutição ocorre uma “metempsicose”: as matérias consumidas pelo “fogo do trabalho”, pela energia desse corpo toma uma outra forma que é ao mesmo tempo material e imaterial: a mercadoria como valor. A matéria-prima e os instrumentos de trabalho são consumidos ao mesmo tempo em que são transformados pelo trabalho concreto em valor de uso. O trabalho é consumido ao mesmo tempo em que é transformado pelo capital, de energia em valor objetivado, em valor conservado.

Na produção, o capital é, portanto, pura passividade, é matéria-prima e instrumentos comprados, ambos sendo trabalho previamente objetivado, já assentado, trabalho morto que será reanimado pelo trabalho da corporeidade viva, num movimento que já não é mais de trabalho, mas é *processo de produção* do capital. Quer dizer, o trabalho concreto efetuado pela materialidade do corpo por estar *possuído* pelo capital é, em realidade, movimentado pela substância incorpórea do capital para a produção de si mesmo, para sua nutrição e expansão. O processo de trabalho foi incorporado como momento próprio do capital, como *seu conteúdo*, como *sua produção*. Diante das revelações de Marx o capital perde a sua aparência de “coisa” e se revela como “*relação social* historicamente determinada, constituída no processo mediante o qual os meios de produção, detidos pelos capitalistas, empregam-se na interação estabelecida com os trabalhadores assalariados para expropriar desses produtores o excedente (mais-valor) que resulta do seu trabalho” (NETTO, 2020, p. 356).

de trabalho excedente (que será apropriado pelo capitalista) ou como o valor da força de trabalho somado ao valor total produzido menos o valor da força de trabalho ($v + vt - v = mv$). Utilizando o exemplo de Marx, se admitirmos que o valor total do produto = (410 libras c + 90 libras v) + 90 libras m/v e o capital investido = 500 libras se conclui que sendo a taxa de mais-valor mv/v , então $90/90 = 100\%$. Marx flagra que o valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são duas grandezas distintas. E essa diferença é o que move o capitalista até o mercado para comprar a força de trabalho, a elevação do grau de exploração é seu objetivo primordial.

D) O corpo no processo de reprodução do capital e de si mesmo

O movimento do capital por meio de nossos corpos se revela em seu fluxo contínuo e pleno na seção VII, do Livro I. É nesta seção que Marx expõe a problemática da *acumulação do capital*, por meio do seu *processo de reprodução*. Na repetição do processo de produção posto pelo capital, o mais-valor se revela como a origem, como o responsável por recriar todo o movimento. É nesta seção precisamente que podemos vislumbrar a negação da aparência pela essência, como exprime Ruy Fausto, isto é, a aparência da troca de equivalentes, da liberdade e igualdade entre os agentes se revela uma relação de não equivalentes, visto que uma parte do trabalho é apropriada pelo capitalista, ausência de liberdade pela submissão às leis econômicas que já predetermina os papéis sociais que os corpos personificam, e a não igualdade, visto que, conforme a narrativa de Marx, os indivíduos realmente envolvidos no processo de produção por não terem a reciprocidade do objeto produzido, sofrem em seus próprios corpos as restrições reprodutivas, enquanto os que personificam o capital estão ausentes do processo e, no entanto, satisfazem-se de excedente produtivo e de sua acumulação.

Se se supuser a continuidade do movimento – e basta supô-la nos limites de uma simples reprodução (sem acumulação) – a segunda venda da força de trabalho aparece como um ato forçado, pois o operário, como o capitalista, em condições normais é recriado pelo próprio movimento da reprodução. E a mais-valia obtida (a que o capitalista obtêm no fim da segunda volta do capital) aparecerá como resultado desse ato forçado. (...) O contrato é agora a aparência de um ato que não é mais de liberdade. (...) e nesse sentido não há mais, a rigor intercâmbio de mercadorias. Em lugar da troca, deve-se dizer que há apropriação (FAUSTO, 2015, p. 274).

Utilizando o exemplo dado pelo próprio Marx: se o mais-valor produzido de maneira periódica anualmente com um capital de 1.000 for de 200, depois de 5 anos de repetição desse processo a quantia do mais-valor consumido – tendo em vista um movimento de reprodução simples e não ampliado – será 5x 200, ou seja, será igual ao capital original de 1.000. Chega um momento em que o mais-valor apropriado vem a ser equivalente ao capital inicialmente investido do qual não sobra “nem um átomo de valor” (MARX, 2017, p. 645). Assim, na repetição do processo, o mais-valor se revela categoricamente como trabalho extorquido. Como trabalho não pago. Se o capitalista buscava iludir para dar legitimidade à tal extorsão justificando-a que cada vez que ele investe em capital variável está tirando o dinheiro de seu capital primitivo, a análise marxiana expõe como, ainda que no primeiro movimento esse capital original, ou capital primitivo ponha o movimento, sua repetição expõe que na verdade esse capital foi recriado pelo trabalhador, e nos movimentos seguintes a totalidade do mais-valor extorquido vem a ser equivalente ao capital primitivo originalmente investido. Lembrando que nas seções finais da obra, Marx fará a revelação que explica de onde vem

esse capital primitivo, que, conforme sabemos, provêm de um processo de expropriação histórico e disciplinamento corporal, ampliado.

O que deve ser enfatizado por meio dessa reprodução é que o processo capitalista de produção produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas, por meio destes, “produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado” (MARX, 2017, p. 653). A condição para a expansão do capital é o próprio trabalho excedente porque já contém em si “os componentes materiais” de um novo capital. Sendo assim, “a classe trabalhadora que criou, com seu trabalho excedente realizado neste ano, o capital”, este será reinvestido em trabalho adicional. Com isso fica evidente a ilusão da troca de equivalentes: a parte do capital trocada pela força de trabalho não é mais do que produto do próprio trabalho alheio, não compensado por um equivalente.

Esse exemplo fornecido por Marx se refere, entretanto, ao processo de reprodução simples, onde não há variação na escala da produção. Porém, o movimento comandado pelo capital é caracterizado pela reprodução ampliada, isto é, uma parte do mais-valor, transformado em capital, é utilizado para alargar a escala da produção, para acumular mais mais-valor, tornando o movimento uma espiral, um processo que se vai ampliando pela ampliação da exploração.

Neste processo reproduzido, ao alienar-se de sua força de trabalho vendendo-a ao capitalista os trabalhadores e trabalhadoras passam a produzir: o valor das mercadorias – inserindo trabalho vivo na matéria morta que é o *capital constante* – o valor de seu próprio pagamento como *capital variável*, e o fundo de consumo e rendimento do capitalista, o *mais-valor*. Porém, como nada nesse processo lhe pertence, o trabalhador e trabalhadora são levados a devolver seu salário referente a uma parte de todo o fundo de valor que eles mesmos geraram ao capitalista em troca dos produtos que eles mesmos produziram. Esse consumo individual será aproveitado como consumo produtivo para o capitalista para voltar a gerar valor no dia seguinte, “do mesmo modo como se abastece de carvão e água a máquina a vapor e de óleo a roda” (MARX, 2017, p. 646). E exatamente “por não se alimentar de ar” é que a ligação com os meios de subsistência que o capitalismo ideologicamente se assume como único provedor depois de ter expropriado os corpos de sua extensão para a automediação, serve de grande amarra e garantia para que haja sempre, a cada geração, trabalhadores livres no mercado dispostos a vender a sua força. “Para dizer de forma mais visceral, a emergência do capitalismo e a perpetuação é fundada em necessidades humanas transhistóricas que devem ser satisfeitas para sobreviver, e isso se manifesta diariamente na compulsão de vender nossos corpos no mercado de

trabalho para viver” (BRUFF, 2013, p. 68). Sobre isto Marx escreve:

Quando o capitalista converte parte de seu capital em força de trabalho, ele valoriza, com isso, seu capital total e mata dois coelhos de uma cajadada. Ele lucra não apenas com o que recebe do trabalhador, mas também com o que lhe dá. O capital que foi alienado em troca da força de trabalho é convertido em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir os músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores. Dentro dos limites do absolutamente necessário, portanto, o consumo individual da classe trabalhadora é a reconversão dos meios de subsistência (...) em nova força de trabalho a ser explorada pelo capital. Tal consumo é a produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador (MARX, 2017, p. 647).

Assim, em seu próprio movimento, o capitalismo produz e reproduz a cisão entre a força de trabalho e as condições de trabalho e revela o “beco sem saída” no qual o corpo trabalhador pertence ao capital ainda antes de vender-se. Por isso a noção de “escravidão assalariada” é utilizada por Marx em muitas passagens do Livro I. Na própria seção sobre *A Reprodução Simples* ele observa: “O escravo romano estava preso por grilhões a seu proprietário; o assalariado o está por fios invisíveis. Sua aparência de independência é mantida pela mudança constante dos padrões individuais e pela *fictio juris* do contrato” (MARX, 2017, p. 652-653).

A análise de Marx coloca como condição da reprodução do capital a reprodução do próprio corpo trabalhador. Sua análise deixa claro, entretanto, que o capital é tão mais nutrido e expandido quanto menos o é o trabalhador. Como observa Elaine Scarrey, com o salário que o trabalhador e trabalhadora recebe, “só reproduz em si a capacidade de trabalho corporal para que possa vendê-la novamente no dia seguinte”, visto que “sua reprodução não pode exceder a atividade de auto-renovação celular, embora ele vá continuamente fazer mais trabalho do que é exigido pelo círculo estreito de suas necessidades” (SCARREY, 1987, p. 425)¹⁰².

¹⁰² Marx trata de outros fatores que servem, somados à extração da mais-valia, à acumulação de capital por parte do capitalista: 1. A diminuição do salário referente ao valor da força de trabalho. O que os capitalistas faziam neste caso? Interferiam na alimentação dos trabalhadores, no consumo individual, buscando fazer com que eles comessem o estritamente suficiente para manterem-se aptos ao trabalho, ou se alimentassem de cereais mais baratos, reduzindo o gasto com a cesta de bens e, portanto, podendo reduzir os salários. 2. Quando a própria natureza “presenteia o capitalista” lhe fornecendo a matéria-prima gratuitamente, como é o caso da indústria extrativista, na mineração que permite acumular capital já que não precisa investir em matéria prima. 3. Pelo aumento da produtividade a partir do desenvolvimento técnico. Por fim, Marx conclui este capítulo enfatizando, no item 5 a partir do “pretense fundo do trabalho”, a flexibilidade e elasticidade que caracteriza o capital. A força de trabalho, a ciência e a terra que são seus componentes permitem ampliar seu raio de ação. Os economistas clássicos, como Bentham, Malthus e outros, concebiam-no, ao contrário, como uma grandeza fixa e o que os fazia ver o fundo de salário, que conforme mostrado neste capítulo, foi gerado a partir da massa da mais-valia (sendo esse fundo dependente de muitos fatores, como a quantidade de trabalho vivo, o investimento nos meios de produção, o grau da exploração da força de trabalho individual), como uma fração separada da riqueza social, fixada por leis naturais e imutável.

O grande artefacto abrangente, o sistema económico capitalista, é ele próprio gerado a partir de artefactos mais pequenos que desaparecem continuamente e reaparecem em novas formas: dos corpos de mulheres e homens emergem objetos materiais; da matéria surgem objetos, mercadorias; das mercadorias surge o dinheiro; do dinheiro, surge o capital. Na primeira fase, o trabalho original de criação implicou uma dupla consequência, a projeção do corpo no objeto material e a reprojeção do poder de desencarnação do objeto de volta ao objeto prestes a ser refeito pelo corpo humano (SCARREY, 1987, p. 258).

Elaine Scarrey reflete, em seu inspirador ensaio sobre como Marx flagrou e descreveu a ausência de reciprocidade dos objetos em relação ao seu “criador” na forma de produção capitalista, como em cada etapa categorial que determina esta forma, o objeto que é a própria projeção, objetivação do corpo vai se distanciando desse corpo criador. Ela observa, neste sentido que, o objeto é uma projeção do corpo humano tanto na sua “forma inicial” isto é, quando ele é produzido, quanto na sua “forma final” quando ele é consumido – já que se o objeto mesmo na forma valor não for objeto de desejo e satisfação, como afirma Marx, ele não realiza o valor na circulação, é simplesmente descartado. Entretanto, na forma final, ao contrário da primeira, ele deixa de se referir ao corpo que a produziu “porque em cada fase subsequente ele assumiu como aquilo a que se refere apenas a forma do artefato imediatamente anterior ao seu próprio aparecimento” (SCARREY, 1987, p. 259). Assim, enquanto numa relação natural o esquema apareceria: Indivíduo → ← objeto (projeção do corpo humano que volta para o corpo no sentido de satisfazer seu sistema de necessidades), ele se apresenta na forma do capital:

Indivíduo → objeto → ← mercadoria
Indivíduo → objeto → mercadoria → ← dinheiro
Indivíduo → objeto → mercadoria → dinheiro → ← capital
(SCARREY, 1987, p. 259).

Por meio dessa reflexão de Scarrey podemos compreender que a cisão fundamental que forma a essência do capital, a cisão corpo-terra, se desdobra em diversas outras cisões, como a do corpo social reduzido à órgãos privados do organismo do capital e a cisão da reciprocidade em relação ao que é produzido, ao que é objetivado por esses mesmos corpos. Por isso o capital é imanentemente falho e contraditório, nele a objetivação é realizada por um grupo de corpos e a reciprocidade, o retorno do objeto para sanar as necessidades justificando sua produção, ao contrário, pertence a outro grupo de corpos ausentes da produção.

Esta inversão, este deslocamento, na própria essência estrutural da forma social do capital, implica uma discrepância no modo como cada grupo de corpos sente e sofre o processo produtivo: um sofre em seu corpo o outro na sua riqueza morta (MARX, 2010, p. 23). As consequências para o corpo envolvido no processo de produção, da não reciprocidade em relação aos produtos e riqueza

que produz, são dramaticamente e minuciosamente demonstradas por Marx na extensa seção “A Jornada de Trabalho”. Nela podemos ver como os corpos dos trabalhadores e trabalhadoras estão envolvidos e sofrem o processo de produção enquanto realiza o mais-valor em sua forma “absoluta” e “relativa”, isto é, tanto em relação à duração do dia de trabalho quanto à intensificação da atividade em decorrência do sofisticamento dos meios de produção. Marx descreve as condições dos corpos em um dia de trabalho, em diferentes atividades, na atuação do trabalho concreto.

Ele inicia esta seção dando voz ao trabalhador, até então calado envolvido na produção. Este ergue a sua voz contra o capitalista e neste confronto Marx exprime dois sujeitos lutando cada qual por seu interesse próprio: o trabalhador pela conservação de sua mercadoria-corpo, para que ela não seja consumida para além do estabelecido na compra e, portanto pela redução da jornada de trabalho, e o capitalista, que é apenas personificação do capital e como tal tem um único impulso vital de se autovalorizar, de criar mais-valor, luta, contrariamente pelo direito de consumir essa mercadoria o mais que puder, “prolongar o mais que possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada em duas” (MARX, 2017, p. 309). A partir desse confronto Marx narra as condições de vida dos trabalhadores e trabalhadoras em diferentes ramos de produção, por meio de uma vasta documentação, relatórios do governo, reportagens, relatórios industriais que possibilita à sua narrativa detalhamentos numéricos destas condições e possibilita também contrastar a quantidade de trabalho despendido, de esforço objetivado com as míseras condições de repouso, de satisfação de suas necessidades, de vida, ou seja, vemos a ausência de reciprocidade do objeto em relação a sua fonte. Como exemplo:

O trabalho de um oficial padeiro londrino começa geralmente às 11 horas da noite. Nesse horário ele faz a massa, um processo muito laborioso que dura de meia hora até 45 minutos, conforme o tamanho da fornada e seu grau de elaboração. Ele deita-se então, sobre a tábua de amassar, que serve ao mesmo tempo como tampa de amassadeira onde é feita a massa, e dorme algumas horas tendo um saco de farinha sob a cabeça e outro a cobrir seu corpo. Em seguida dá início a um frenético e ininterrupto trabalho (...) (MARX, 2017, p. 323).

Trabalhar até a morte está na ordem do dia. (...) tomemos como exemplo o ferreiro. Se nos é dado acreditar nos poetas, não existe nenhum homem tão cheio de vida e alegre quanto o ferreiro. Ele levanta cedo e já produz suas faíscas antes do sol; come, bebe e dorme como nenhum outro homem. Mas se o seguirmos até a cidade, veremos a sobrecarga de trabalho que recai sobre esse homem forte, e o lugar que ele ocupa na estatística de mortalidade em nosso país. (...) Ele pode dar tantas marteladas por sai, caminhar tantos passos, respirar tantas vezes, realizar tanto trabalho e viver em média, digamos 50

anos. Mas ele é diariamente forçado a martelar tantas vezes mais, a caminhar tantos passos a mais, a respirar com mais frequência e tudo isso faz com que seu dispêndio vital seja diariamente aumentado em $\frac{1}{4}$. Ele cumpre a meta, e o resultado é que, por um período limitado, realiza $\frac{1}{4}$ a mais de trabalho, e morre aos 37 anos, em vez de aos 50 (MARX, 2017, p. 329).

George Allinworth, de nove anos, relata: “vim para cá na sexta-feira passada. No dia seguinte tivemos que começar às 3 horas da manhã. Por isso fiquei aqui a noite inteira. Moro a 5 milhas daqui. Dormi no chão sobre um avental e coberto com uma pequena jaqueta. (...) Nos outros dias, eu começava às 6 da manhã e terminava às 6 ou 7 da noite (MARX, 2017, p. 332).

Já que valor é tempo de trabalho, Marx enumera e especifica o tempo pra enfatizar que o controle do tempo do trabalhador é essencial no capitalismo, a ponto de o capitalista “mordiscar” até mesmo o tempo de alimentação e descanso dos trabalhadores. Há constantemente nos relatos marxianos dessa seção a especificação de quantidades diárias necessárias de sono, de luz, de ar, de calor que precisam ser repostas, para mostrar como estas condições mínimas de sobrevivência do corpo são roubadas pelo capital.

Quando, portanto, Marx pára para especificar que o fabricante de tijolos tem vinte e quatro anos de idade e faz a cada dia dois mil tijolos e que ele é auxiliado por duas crianças que em repetidas viagens ao longo do dia levam dez toneladas de argila até os 30 pés dos lados molhados do poço de argila, ele descreve sua participação corporal na produção das paredes da civilização (antes de voltarem para as paredes que não cumprem sua função de moderar e regular a presença humana, porque já existem dezesseis pessoas deitadas no chão) (SCARREY, 1987, p. 267).

Esta observação de Elaine Scarrey é preciosa porque nos faz visualizar a relação entremeada, interdependente e estranhada entre os corpos humanos e a incorporeidade do capital e a inversão entre produção e satisfação por cada grupo. Se aquele que personifica o capital tem em volta de si como proteção da carência um grande conjunto extenso de artefatos, de objetos, de mercadorias, de “riqueza morta”, os corpos dos trabalhadores enquanto corpos implicados diretamente no processo de objetivação, estão imediatamente vulneráveis às carências, acidentes, exaustão. Um sofre em seu próprio corpo todos os riscos, o outro, desincorporado, que só existe como personificação do capital, o capital é seu corpo, apenas sofre as contrações das mercadorias, as instabilidades dos preços, as variações das taxas de câmbio. “Na verdade, é quando uma pessoa tem um relação com o sistema de produção que lhe permite sobreviver sem arriscar sua própria psique, vontade e consciência incorporadas nessa sobrevivência é que ele é um capitalista” (SCARREY, 1987, p. 267). O próprio termo “capitalista” exprime os atributos do grupo que não participa do processo de trabalho, de produção: “Porque a pessoa foi isenta, ou ausente do processo, seu nome deriva do artefato material (“capital”) em vez de (como no caso do “trabalhador”, “fabricante”) designar uma ação anterior à

existência do artefato” (*Ibid.*). O corpo do capitalista está resguardado da contaminação do mundo do trabalho, do desgaste físico, sendo este, assim, a própria existência material da ideia de “humano universal” abstrato e excludente, uma vez que, suas necessidades, enquanto encarnação do capital, são igualmente abstraidoras da corporeidade: necessidade de valorização do valor. Ampliadamente, os corpos trabalhadores produzem o mundo, a civilização, enquanto os incorporados desfrutam do mundo produzido.

Todos os estados intencionais – físicos, emocionais, mentais – assumem objetos intencionais: quanto mais completamente o objeto expressa e preenche (objetifica) o estado, mais permite uma autotransformação fora desse estado corporificado; por outro lado, quanto mais o estado é privado de um objeto adequado, mais ele se aproxima da condição de dor física. Mas também significa dizer (...) que quando a existência de alguém se torna emaranhada com a proteção de artifícios abundantes, muitas camadas de objetificação separam alguém do estado de ausência de objeto, muitas camadas de corporificação projetada, muitas superfícies sucessivas de “tecido corporal artificial” devem ser perdidas ou alteradas antes que a alteração se registre nos objetos diretamente fora do corpo (como abrigo, móveis e alimentos) (SCARREY, 1987, p. 262).

Enfim, toda a narrativa do livro I enfatiza o capital não como uma coisa, mas como um processo. “O capital é processo, e ponto final” (HARVEY, 2013, p. 96). Um processo de valorização de si movimentado pelos corpos de homens, mulheres e crianças. O capitalista está tão ausente do processo quanto ausente da narrativa marxiana. O corpo trabalhador produz o valor, produz o seu próprio valor, produz o mais-valor que será acumulado pelo capitalista. Mas neste movimento é o capital que se revela *sujeito automovente*: Ele é o ponente da mercadoria-corpo, ele é o ponente do dinheiro, ele é os meios de produção como trabalho anterior objetivado *por si e para si*. Em linguagem aristotélica, o processo de reprodução revela o capital como matéria, forma, agente e finalidade. Porém, a matéria é aqui o elemento, do ponto de vista do capital, mais fundamental e problemático, porque é do qual ele depende para se mover e cuja dimensão extrapola a si mesmo. Extrapola em que sentido? No sentido em que, conforme vimos, o corpo que é o meio responsável por realizar todo esse processo, enquanto matéria dentro dessa forma específica, mas sua condição naturalmente produzida de ser corpo automediador, o coloca sempre nessa possibilidade de mover-se em sentido contrário ao capital, de desarticular seu grande e incorpóreo organismo. Se todo o conjunto de proteção que exige o capital da carência são, na linguagem de Scarrey, os artefatos produzidos como objetivação dos corpos humanos, a carência máxima, fundamental e constante que o capital possui é precisamente a de ter *para si* os corpos. Portanto, seu movimento autorreferencial, seu atributo como sujeito automovente, é constantemente condicionado à retirada da liberdade e autonomia dos corpos. À

constante cisão dos meios necessário à automeiação para a sua exploração, para o desvio da reciprocidade dos objetos, da riqueza objetivada por eles. Um desvio que acarreta, como reflexo mais radical, a ausência de reconhecimento, de consciência dos próprios trabalhadores e dos consumidores sobre eles, como os produtores das mercadorias, dos objetos, dos valores. Estes tornam-se sujeitos ocultos e a mercadoria aparece desincorporada, desmaterializada, fetichizada, conforme veremos a seguir.

3. O Feitiço da Mercadoria

Abstraindo do *valor de uso* dos corpos-mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos de seu *valor de uso*, abstraímos também dos componentes e formas corpóreas que fazem dele um *valor de uso*. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. (...) Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadoria (MARX, 2017, p. 116).

A Mercadoria, como unidade estrutural, é reveladora da relação metabólica entre o corpóreo e o incorpóreo: em sua dupla face, como *valor de uso* e *valor* ela é “densamente corpórea e fugidamente espectral” (EAGLETON, 1993, p. 155). Plena de “sutilezas metafísicas e caprichos teológicos” (MARX, 2017, p. 146). Como puro valor, a mercadoria apaga de si qualquer resíduo de matéria, como um “objeto aurático sedutor”, ela expõe o seu próprio ser sensível singular “numa espécie de espetáculo espúrio de materialidade. Mas esta materialidade é ela mesma uma forma de abstração, servindo para esconder as relações sociais concretas da sua produção” (EAGLETON, p. 155).

Conforme a análise de Marx acerca da mercadoria, vimos que suas propriedades materiais e o trabalho despendido em sua criação constituem seu valor de uso. Mas como valor de uso não há nela nenhum mistério. A matéria está ali incorporada conforme se dá a ver pelo “estímulo subjetivo do próprio nervo óptico” (MARX, 2017, p. 147). Se a madeira aparece metamorfoseada em mesa pela atividade corporal humana para satisfazer dadas necessidades, “a mesa continua sendo madeira”. A natureza está ali afirmada na matéria, na forma, no agente transformador e na finalidade. Mesmo como valor de troca, ela não se mostra misteriosa, já que ambas as coisas que serão trocadas revelam-se como materializações “do organismo humano”, são “essencialmente dispêndio de cérebro, nervos,

músculos e órgãos sensoriais humanos”, e no que diz respeito à duração desse dispêndio, isto é, a quantidade de trabalho presente no objeto é “claramente diferenciável da qualidade do trabalho, ou seja, do tipo de objeto que é produzido.

Então, de onde surge o caráter “místico”, “enigmático” do produto do trabalho assim que ele assume a forma-mercadoria? “Evidentemente ele surge dessa própria forma” (MARX, 2017, p. 147). Nesta forma, como vimos, os trabalhos concretos são homogeneizados, equalizados, e essa igualdade assume a “forma material” da objetividade de valor do produto do trabalho. O trabalho torna-se abstraído e sua objetividade é transmutada à coisa produzida, ou seja, a diferença das múltiplas atividades de objetivação e dos diversos produtos é agora indiferente, o que importa é a quantidade de dispêndio desse cristal material, diluído na produção das coisas que concede a medida de valor a estas. O conjunto de dispêndio social médio de força, músculos, criatividade, cérebro forma uma “geleia de trabalho” que serve de massa para dar corpo às mercadorias. Visto que a transformação do trabalho concreto em massa, em geleia de trabalho, em trabalho abstrato é apropriada pelo valor, como *seu* trabalho privado, a mercadoria nasce dessa relação dupla e emaranhada – quantidade de atividade corporal que incorpora em sua própria atividade o capital e vice-versa – e, portanto, passa a conter em si essa duplicidade genética. Como vimos com Saito, as relações entre os corpos trabalhadores são transpostas para a Forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. As mercadorias é que passam a ter objetividade, é que aparecem, é que se relacionam entre si, como “figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os indivíduos” (MARX, 2017, p. 148), como se tivessem vida própria. É pelo trabalho abstraído materializado nas mercadorias que elas reconhecem a si mesmas nas outras como sua outra. Por isso, “o caráter misterioso da forma-mercadoria (...) reflete os caracteres sociais de seu próprio trabalho” (MARX, 2017, p. 147).

Quando os indivíduos trocam, isto é, relacionam seus produtos como valores, não o fazem por considerarem essas coisas mero invólucro material de trabalho humano homogeneizado. Essa é a consciência do capital, não a dos trabalhadores. Estes relacionam seus produtos tendo em vista a satisfação de seu sistema de necessidades. No entanto, ao relacionarem tais produtos, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano: “eles não sabem disso, mas o fazem”. A essência do valor como “tempo de trabalho socialmente necessário” não aparece aos olhos nem ao cérebro do trabalhador, segundo Marx, porque é um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias (preço, salário – que é, na verdade, o disfarce por trás do qual o “mais-valor” é extraído do processo de trabalho. O valor é uma relação entre pessoas “escondida sob um invólucro material” (MARX, 2017, p. 149).

Quando digo que o casaco, a bota etc. se relacionam com o linho sob a forma da incorporação geral de trabalho humano abstrato, salta aos olhos a sandice dessa expressão. Mas quando os produtores de casaco, bota etc. relacionam essas mercadorias ao linho – ou com o ouro e a prata, o que não altera em nada a questão – como equivalente universal, a relação de seus trabalhos privados com seu trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma insana. (MARX, 2017, p. 150-151).

A mediação do dinheiro, na “forma-acabada” do mundo das mercadorias, é que vela materialmente, ao invés de revelar, o caráter dos trabalhos privados e suas relações sociais. O dinheiro como equivalente universal (não importando aqui sua forma monetária) e expressão do valor, é que coloca, defrontados, o produtor e seu produto individual com o produto de outros produtores individuais, ele é a expressão de medida dos trabalhos homogeneizados e incorporados nas mercadorias. A relação que objetiva o valor está na abstração do trabalho concreto numa média social do tempo, na indiferenciação da atividade como ponente de valor, no produto resultante como valor e na própria exploração desse tempo para gerar o mais-valor, que é a finalidade de toda a produção concreta. Esse conjunto de abstrações caracteriza o caráter “fantasmagórico” da mercadoria, enfatizado na seguinte passagem de Thomas Keenan:

O que resta após a redução radical da diferença, após o desaparecimento de todos os ‘átomos’ de valor de uso ou trabalho produtivo [individual]? Seu nome é fantasma, *gespenstige Gegenstandlichkeit*, objetividade espectral, assombrosa, sobrevivente. ... No rigor da abstração [pelo qual as mercadorias se tornam “valores”], apenas os fantasmas sobrevivem. O objetivo é trocá-los... Porque eles se assemelham, como todos os fantasmas, não tendo características fenomenais ou sensíveis para distinguir ‘a si mesmos’, a operação da qual eles são o remanescente pode finalmente ocorrer. Graças a sua semelhança, estão reunidas as condições de troca – a própria troca que os deixa para trás, sem átomo (KEENAN, 1993, p. 168).

Porque o valor não é afirmador da materialidade, mas afirmador da sua forma fantasmagórica, é que Marx busca analogia na “região nebulosa do mundo religioso”. É conhecido o uso que Marx faz do termo “fetichismo” para tratar deste caráter “aurático” da mercadoria, cuja aparição ao mesmo tempo oculta, apaga de si, toda a materialidade, a natureza, a energia e suor humano, as relações desiguais e exploratórias incorporadas em seu processo, em sua existência, quanto revela o domínio do valor suprassensível como definidor da nossa sociedade.

Conforme diz Marx, “o misticismo do mundo das mercadorias” e sua “assombração” desaparecem imediatamente quando nos refugiamos em outras formas de produção (MARX, 2017, p. 151). Seguindo esta sugestão, contrastemos, então, este domínio da forma abstrata do valor que rege a nossa sociabilidade com a afirmação enfática de Ailton Krenak, como representante de povos

que se mantém resistindo como antagonista do “espírito do capital”: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2020a, p. 17), e “nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele” (KRENAK, 2020b, p. 56). Tal contraste parece fortalecer a observação por parte de Peter Stallybrass, de que há um equívoco ao afirmarmos que a nossa sociedade é materialista em oposição a sociedades pré-capitalistas ou anticapitalistas por estas estarem em ligação com forças supostamente sobrenaturais. Como sugere Stallybrass (2016, p. 43), essa percepção “inverte a relação do capitalismo com modos alternativos a anteriores de produção”.

Para demonstrar essa inversão Stallybrass cita um dado interessante acerca da escolha do termo fetiche, por Marx. Segundo o autor “fetiche” era um termo empregado de forma pejorativa, como um insulto, pelos capitalistas europeus contra povos colonizados na África e nas Américas, por seu apego a objetos ritualísticos, por “adoração” a objetos¹⁰³. O conceito de ‘fetichismo’ foi

¹⁰³ William Pietz contextualiza a difusão do termo “fetichismo” – cunhada como neologismo em 1757 por Charles de Brosses para descrever religiões que se caracterizavam pela adoração a objetos terrestres e materiais – à discussão entre historiadores da religião na virada do século XVIII para o XIX, (especialmente, segundo ele, alemães como Christoph Meiners e Philipp Christian Reinhard, mas também escritores franceses como J. A. Dulaure), sobre o estágio em que se poderia catalogar a religião do fetiche em relação às demais religiões predominantes na Europa, sendo quase consensual que ela deveria situar-se como o estágio inicial da religião, que teria antecedido ao politeísmo e ao monoteísmo, sendo uma “forma de religião degenerada” e “a mais primitiva” visto que não-transcendental, isto é, uma religião que não iria além do plano sensual, da materialidade. Por sua vez, o termo “fetichismo” expõe a discussão entre materialismo e idealismo, visto que foi adotado por filósofos materialistas como o Barão d’Holbach, Claude Helvetius e seus seguidores, “porque seu discurso deslocou o problema da religião de uma problemática teológica para uma problemática materialista compatível com as ciências humanas emergentes e também com o ativismo anticlerical”. Estes apontavam na religião do fetiche a origem da crença religiosa no raciocínio causal primitivo: “um modo de pensamento que deriva não da “razão”, mas do “desejo e da credulidade”. Não conseguindo distinguir o mundo natural sem intenção, do mundo conhecido pela razão científica, e motivado por preocupações materiais práticas, o selvagem (assim foi argumentado) assumiu supersticiosamente a existência de um sistema unificado-causal para ações pessoais e eventos físicos, postulando assim a realidade como sujeita a poderes animados cujos propósitos poderiam ser adivinhados e influenciados” (PIETZ, 1993, p. 132-138). Em todo caso, demonstrava-se o olhar eurocêntrico, iluminista, como uma religião dos pré-iluminados. “No entanto, a própria distinção que constituía a racionalidade do Iluminismo era responsável por uma contradição na forma como concebeu o “povo não esclarecido”, o Outro: o fetichismo foi definido como a adoração de coisas “inanimadas”, mesmo embora suas exemplificações históricas paradigmáticas fossem cultos a seres animados, naturais. Segundo Pietz, o fascínio especial que a zoolatria egípcia e o fetichismo africano exerceram sobre os intelectuais do século XVIII foi derivado não apenas do escândalo moral de humanos ajoelhados em adoração diante dos animais mais abaixo na “grande escala do ser”, mas do mistério inconcebível (dentro das categorias iluministas) de qualquer percepção sensorial direta de animação em seres materiais (PIETZ, 1993, p. 139).

Sobre a relação de Marx com o termo, Pietz atesta que ele estava por dentro desta discussão e havia estudado em profundidade a noção de fetichismo religioso, reescrevendo extensos trechos do livro em que o termo foi cunhado, *Du culte des dieux fetiches* de Charles de Brosses (1760), e de duas mais recentes obras, *Ideen zur Kunst-Mythologie* de Karl August Bottiger (1826) e *De la Religion*, de Benjamin Constant (1824). Além disso, foi precisamente o tratamento do “fetichismo” que Marx encontrou em Hegel que ele próprio subverterá. Hegel “definiu o fetichismo como aquele momento limiar do Espírito que, paradoxalmente, produziu uma cultura mundial distinta (a das sociedades africanas) sem representar qualquer princípio universal (daí os africanos serem um povo fora da História). Para Hegel, o fetichista opera no limite da atualização do Espírito Absoluto, nunca transcendendo a particularidade do mundo sensorial imediato para entrar na realidade das Ideias. A “consciência do fetichista ainda é a consciência natural, a consciência do sensual. Na visão de Hegel, o fetiche nunca atinge a forma de religião propriamente dita, uma vez que “a religião é a relação do Espírito com

desenvolvido, “literalmente, para demonizar o poder de objetos ‘alienígenas’ que eram carregados no corpo (...) E ele emergiu no momento em que o sujeito europeu subjugava e escravizava outros sujeitos e, simultaneamente, proclamava sua própria independência relativamente aos objetos materiais” (STALLYBRASS, 2016, p. 44).

Fetisso ou *Feitiço* era referido aos adornos que povos africanos e ameríndios traziam em seus corpos (vestimentas, colares etc.). Estes objetos tinham para cada povo memória, história, função nos rituais, cerimônias e nos contratos. Isso era interpretado pelo sujeito europeu como uma sujeição e dependência da influência destes objetos, como uma “adoração a bugiangas” a “meros fetiches”. As afirmações racistas de filósofos europeus do período iluminista atestam essa observação de Stallybrass, conforme é possível perceber nesta passagem de Immanuel Kant:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros (KANT *apud* NOGUEIRA, 2014, p.31).

Enquanto aos capitalistas europeus os objetos interessavam apenas na medida em que estes pudessem ser metamorfoseados em mercadoria para a obtenção de lucro, ou seja, enquanto *valor*, e portanto, na negação e desprezo pela materialidade neles incorporada, seja a terra seja a força e criatividade humana, incluindo o trabalho destes mesmos povos por eles explorados, são inferiorizados em seus ritos e costumes, em sua forma de vida porque, inversamente afirmam, adoram, a natureza, a terra, a força manifesta nos corpos e objetivada nos seus artefatos. O que Marx

o Espírito, o conhecimento pelo Espírito do Espírito em sua verdade [isto é, como o universal], e não em sua imediatez ou naturalidade” (HEGEL, Palestras sobre o Filosofia da Religião, 1:263 *apud* PIETZ, 1993, 140).

faz, neste sentido, é utilizar o mesmo termo invertendo o referente: o problema não é o “fetichismo” enquanto tal, mas uma forma específica de fetichismo perpetrada pelo capital: este toma como seu objeto não o objeto animado pelas forças do trabalho humano, criatividade humana, comunhão humana, mas o não-objeto esvaziado, como *valor*, invisível e suprassensível.

Implicava uma nova definição do que significava ser europeu: ou seja, um sujeito livre da fixação em objetos, um sujeito que, tendo reconhecido o verdadeiro valor (isto é, de mercado) do objeto-como-mercadoria, se fixava, em vez disso, nos valores transcendentais que transformavam o ouro em navio, os navios em armas, as armas em tabaco, o tabaco em açúcar, o açúcar em ouro, e tudo isso num lucro que poderia ser contabilizado. O que era demonizado no conceito de fetiche era a possibilidade de que a história, a memória e o desejo pudessem ser materializados em objetos que são tocados e amados e carregados no corpo (STALLYBRASS, 2016, p. 45).

Assim, ao utilizar o termo fetiche à mercadoria Marx ridiculariza uma sociedade que se auto-elevava por ter ultrapassado a “mera” adoração de objetos, como sendo, na percepção deles, característica dos povos considerados primitivos. Esta sociedade, entretanto, é adoradora da mercadoria. Mas a mercadoria não como objeto afirmador da natureza e de nós mesmos, como forma de aparição de nossos poderes naturais, mas a mercadoria enquanto forma de aparição, forma “fenomênica”, do valor. O fetichismo da mercadoria representa, assim, uma distorção: O culto, a adoração, o arrebatamento não em relação às forças naturais, mas à abstração do valor! Esse poder abstraído que só existe a partir da própria negação da materialidade, da vida que é sugada, explorada e devorada para nutrir sua ampliação e domínio, pelo corpo-fantasma da mercadoria, produzida não para a afirmação e satisfação de nossas próprias necessidades, mas pela intercambialidade do mercado, em prol do lucro. A memória, a história que os objetos em nosso mundo “civilizado” trazem é na verdade, a história da exploração continuada da terra, da atividade humana, do genocídio, da escravização, da dor.

Tal como acontece com todas as suas palavras-chave, o uso de “fetichismo” por Marx representa uma subversão dialógica da forma como os seus antecessores e contemporâneos teorizaram a realidade social. Marx aproveitou a problemática radicalmente histórica e materialista implícita no discurso Iluminista sobre fetichismo para travestir o idealista e, na melhor das hipóteses, as filosofias sociais abstratamente materialistas de seu tempo por meio de seus próprios preconceitos (PIETZ, 1993, p. 130).

Essa inversão ontológica provocada pelas relações sistêmicas do capital, que oculta a materialidade buscando sobrepor-se a ela encontra percepção crítica nas palavras de pensadores indígenas brasileiros como o pajé Yanomami Davi Kopenawa e Ailton Krenak: “o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A

experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria” (KRENAK, 2020a, p. 45). Pelas palavras de Ailton Krenak é possível perceber a inversão da perspectiva em que se consagra a terra como provedora, contrário à perspectiva que consagra o capital como provedor de mercadorias que vai se sobrepondo ao corpo da terra. Ele relaciona o êxtase do consumismo em prol do metabolismo do capital com a inversão do “prazer extasiante”, enquanto nos sentimos transportados para fora de nossa individualidade e diluídos no todo natural, buscado pelos povos na comunhão íntima com a natureza:

Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação (de prazer extasiante). Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal (KRENAK, 2019, p. 30).

Um das implicações do fetichismo é a própria alienação e cooptação, dos sentidos, do gosto, da cognição, como já havia observado o jovem Marx, a alienação de todos os sentidos pelo sentido do *ter*. Para que haja sempre mais produção de valor é necessário a expansão quantitativa do consumo existente ou a criação de novos. Tudo isso é uma condição da produção baseada no capital e que incide sobre a nossa forma de apreensão do mundo, sobre a nossa sensibilidade. Nossas formas de ser, de exteriorizar-nos, nossa relação com a natureza, com os outros e com nossas próprias potencialidades, desejos, amor, beleza, são reduzidos, cooptados pelo valor mercantil que explora universalmente as qualidades naturais e humanas, em relação ao qual “nada aparece elevado-em-si-mesmo, legítimo-em-si-mesmo”. (MARX, 2011, p. 333). “O capitalista sabe que toda mercadoria, por mais miserável que seja sua aparência ou por pior que seja seu cheiro, é dinheiro, não só em sua fé, mas também na realidade. (...) que ela é um meio milagroso de se fazer mais dinheiro a partir do dinheiro” (MARX, 2017, p. 230).

4. O Fetichismo da força de trabalho

Se as mercadorias com as quais nos defrontamos cotidianamente e que domina as nossas relações nessa forma específica de produção, oculta e nega a materialidade nela incorporada em nome

do valor, também podemos falar desse efeito mistificador em relação à mercadoria força de trabalho, em um duplo sentido: A) No sentido em que uma parte das análises marxistas abstrai o corpo no conceito genérico de “trabalho”, sem atentar para a centralidade que Marx fornece ao corpo, inclusive ao separar categoricamente “trabalho” de “força de trabalho”. Assim, ao contrário da análise marxiana que desfetichiza o corpo de todo o processo de negação e abstração a que o capital o submete, grande parte do marxismo insiste em compreender o “trabalho” como uma espécie de categoria atmosférica, abstrata, autorrealizável; B) No entanto, ainda que o corpo e os corpos apareçam centralmente na escrita e nas preocupações de Marx, a sua análise restrita ao âmbito da produção de mercadorias pela força de trabalho e a circulação delas, acaba por deixar uma lacuna no que se refere à produção e reprodução da própria força de trabalho, isto é, o trabalho cotidiano realizado na esfera do lar, que é incorporado a esta mercadoria. A fetichização dos trabalhos reprodutivos faz com que estes desapareçam na contabilidade do salário, ou seja, sequer participa da relação de falsa-equivalência.

A) O ocultamento do corpo na abstração da categoria “trabalho”

Conforme temos visto, a análise marxiana sobre o movimento do capital é bilateral. A todo tempo Marx está mostrando o movimento do ponto de vista do capital e do corpo, como uma relação mutuamente estranhada e interdependente. Desde a necessidade de encontrar corpos disponíveis no âmbito da circulação como condição para o capitalista em larva tornar-se de fato a personificação do capital, quanto a interdependência no âmbito do consumo para finalidades distintas: um a satisfação de seu sistema de necessidades concretas, que só pode efetivar-se pela venda da força em troca de salário, o outro, para a satisfação de acúmulo de valor que só se dá pela digestão de trabalho excedente daquele. E o próprio conceito de “trabalho” é diferenciado do conceito de “força de trabalho”: “Entendemos por força de trabalho, ou capacidade de trabalho, o conjunto das capacidades mentais e físicas existentes na corporalidade humana, (...) capacidades que ele põe em movimento sempre que produz um valor de uso de qualquer tipo” (MARX, 2017, 242). O Trabalho é “um processo socialmente mediado agregado de capacidades corporais incorporadas e realizadas por um corpo trabalhador com particularidades concretas” (BANNERJI, 2005, p. 149). No modo de exposição do Livro I, O capital só aparece mediado pela materialidade dos corpos. Os corpos humanos, por sua vez, não aparecem apenas na forma abstraída, como geleia de trabalho. Conforme já analisamos, a narrativa de Marx, especialmente na seção “A Jornada de Trabalho” nos coloca diante de corpos concretos de homens, mulheres, jovens, crianças efetuando trabalhos concretos e em sua particular

concretude Marx faz questão de apresentar nomes como no caso de Mary Anne, morta, segundo diagnóstico médico, por “excesso de trabalho” (MARX, 2017, p. 327). Sendo assim, o que explica a indiferença em relação ao corpo por parte de ampla tradição marxista? Arriscarei algumas hipóteses:

A1. O idealismo predominante e perseverante na filosofia ocidental

É sabido que a tradição filosófica ocidental não é conhecida pela celebração do corpo. Grande parte do legado intelectual da filosofia ocidental, da Antiguidade à Modernidade, é a definição da racionalidade como uma dimensão restrita ao ser humano e, portanto, como aquilo que o define e o distingue dos demais seres existentes na natureza. Uma racionalidade, entretanto, metafísica, desvinculada de qualquer materialidade, compreendida em oposição ao corpo como lócus das emoções, sexualidade e aprisionamento às necessidades e instinto animal, constituindo uma relação dualista extremamente persistente e hierarquizada entre razão e corpo. Elizabeth Spelman em *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views* (1982), é uma das muitas pensadoras que tem demonstrado como a categoria de humano universal definido por uma racionalidade autorreferente, emerge nos cânones da filosofia, a partir das obras de alguns pensadores que formaram o consciente e o inconsciente ocidental, e como tal concepção implica nestes mesmos pensadores, numa somatofobia (hostilidade contra o corpo) ¹⁰⁴.

A forma como os filósofos conceberam essa distinção tem implicações diretas com a naturalização de relações de domínio tanto epistemológico quanto político, uma vez que tal dualismo somatofóbico implica outros dualismos (masculino-feminino, cultura-natureza, civilização-primitivismo) quanto escalona os seres em humanos, sub-humanos ou não humanos a partir de uma atribuição de características essencialistas que os organiza de um ou de outro ponto do binarismo

¹⁰⁴ Pensadoras e pesquisadoras têm apontado nas elaborações filosóficas de Platão e Aristóteles como esta delimitação do humano, a partir de uma oposição entre mente e corpo, traz consigo, de forma não acidental, a correlação com uma oposição entre masculino e feminino. O primeiro propriamente humano, distinto da natureza, o segundo ligado ao domínio natural. Correlação que se estende, como veremos, aos povos colonizados/racializados, aos proletários, às classes mais baixas, marginalizadas, oprimidas. Alguns exemplos fornecidos por Spelman: ALLEN, Christine Garside. *Plato on Women*, *Feminist Studies* 2, 1975, p. 131-38; ANNAS, Julia. *Plato's Republic and Feminism*. Philosophy, Cambridge, v. 51, n. 197, 1976, p. 307-321; DICKASON, Anna. *Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Work*, em *Women and Philosophy*, ed. Carol C. Gould e Marx Wartofsky, Nova York: Putnam's, 1976, p. 45-53; OKIN, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979, pt. 1; POMEROY, Sarah. *Feminism in the book V of Plato's Republic*, *Apeiron* 8, 1974, p. 32-35. Também o artigo de SCHMIDT, Rita. *Para além do dualismo Natureza/Cultura: Ficções do Corpo Feminino*, *Organon*, Porto Alegre, v. 27, n. 52, 2012. Estas compõem algumas das referências de leituras feministas do cânone filosófico que desafiam as caracterizações depreciativas das mulheres, seja registrando a misoginia explícita de grandes filósofos seja apontando interpretações de gênero em conceitos teóricos fundamentais, todas elas provocando questões e revisões interessantes sobre a história da filosofia.

(DIAS; FONTES, 2023, p. 02). A relação de domínio sobre mulheres, proletários e povos colonizados e escravizados, conforme vimos na Parte II a partir das análises de Heleieth Saffioti, Lélia Gonzalez e Silvia Federici, vai ser muito estrategicamente oportunizada pelas relações de trabalho no sistema capitalista como ferramenta de exclusão, opressão, usurpação e exploração.

O “humano universal” racional que é excludente e hierarquizante toma a sua forma personificada, na modernidade, na própria personificação do capital: no homem europeu, branco, burguês. Este, operará segundo a racionalidade do sistema de produção capitalista que travará – e continua a travar – uma batalha contra o corpo para domesticar seus poderes e subordiná-lo à formação do trabalhador assalariado, das mulheres como trabalhadoras reprodutivas, dos povos colonizados e racializados para o trabalho escravo e mais tarde para trabalhos precarizados (DIAS; FONTES, 2023, p. 10).

A associação do humano à racionalidade passa a estar vinculada à racionalidade do capital fortalecida e justificada por um conjunto de proposições que lhes serve para a organização dos corpos na esfera do trabalho. Ele vai pôr a natureza e os corpos humanos como recipientes de trabalho controlados e organizados sob a sua racionalidade.

Marx, na medida em que, partindo da perspectiva materialista-dialética e tendo como propósito desvelar os mecanismos de funcionamento do próprio capital, desponta na história da filosofia canônica idealista, desmaterializada, como um pensador subversivo, redimindo o corpo da longa trajetória de hostilidade, como bem observou Terry Eagleton (1993). Mas, diante dessa remissão, a pergunta persiste: por que boa parte da tradição marxista permaneceu hostil ao corpo?

A2. O idealismo a que uma parte do Marxismo ocidental se lançou contra o materialismo

Como diz Bellamy Foster, “é uma premissa fundamental do marxismo que, à medida que as condições materiais mudam, também mudam as nossas ideias sobre o mundo em que vivemos” (FOSTER, 2022, p. 01). Assim, também muda a direção do nosso olhar para a própria construção marxiana. Se no século XX as tendências que definiriam o marxismo foi, conforme analisa Foster, a do pensamento oficial soviético que abordou a questão da dialética da natureza e do materialismo dialético de forma mais geral, e, do outro lado, o marxismo ocidental que rejeitou a dialética da natureza e a concepção materialista da natureza, numa luta contra a tendência positivista, em nosso século, os desafios ambientais, ecológicos, as evidentes hierarquizações de corpos teorizadas e

denunciadas por pensadores e pensadoras feministas e/ou decoloniais, traz a necessidade de reavaliar o conteúdo material da dialética marxiana. A necessidade de “um retorno ao materialismo”¹⁰⁵.

Segundo a avaliação de Bellamy Foster e também do Sebastião Timpanaro, grande parte do marxismo crítico ocidental ao posicionar-se pela rejeição do positivismo do século XIX, que tentava transferir uma visão de mundo mecanicista e reducionista, biologista, para o terreno da existência social, acabou por levar à rejeição progressiva do materialismo, dando uma guinada numa direção idealista. Foi o caso, segundo estes, de Lukács, Korsch e da Escola de Frankfurt que resistiram à invasão do marxismo pelo positivismo, mas o fizeram “a um custo muito elevado”, abrindo caminho para uma “popular epistemologia marxista que ficou estranhada numa prática teórica idealista”¹⁰⁶ (FOSTER, 2005, p. 318). E, com isso, “O resultado trágico para o marxismo foi de que o conceito de materialismo se tornou cada vez mais abstrato e a rigor sem sentido, uma mera ‘categoria verbal’ (Ibid.).

Conforme já discutido nas Preliminares deste trabalho de pesquisa, sem a compreensão do materialismo como conteúdo da dialética não é possível pensar o corpo. Este aparece apenas como uma “auto-referencialidade narcísica” para usar a expressão de David Harvey. Ou seja, só é possível descrever e narrar o que é o corpo na condição de subsunção ao capital. À própria condição a que o capital submete os corpos humanos à abstração, como suporte do valor. A uma compreensão de que, diante deste poder abstrato e impessoal, que no entanto, tem mais objetividade que nossas

¹⁰⁵ Uma necessidade não comungada por muitas tradições mais recentes do marxismo, como avalia Kohei Saito: “Embora Marx sempre aponte a importância da matéria em *O Capital* e em seus manuscritos preparatórios, a dimensão material de sua crítica foi amplamente subestimada em debates recentes do marxismo ocidental. Bons exemplos disso são *Kapitallogik* de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, a “Nova leitura de Marx” de Michael Heirinch e Ingo Elbe e a “Nova Dialética” de Chris Arthur e Tony Smith” (SAITO, 2021, p. 130).

¹⁰⁶ A rejeição, pelo marxismo ocidental, da concepção materialista encontrou seu ponto de apoio máximo, segundo Foster (2022, p. 02), após a publicação, em 1923, de *História e consciência de classe* de Lukács que, contrapondo-se ao pensamento soviético tradicional, “aplicou o princípio de Giambattista Vico de que podemos entender a história (o reino transitivo) porque nós a ‘fizemos’ e, portanto, pode-se dizer que a reflexividade dialética se aplica a todas essas situações. Inversamente, pela mesma lógica, não podemos entender a natureza (o reino intransitivo) dialeticamente, no mesmo sentido, visto que ela é desprovida de sujeito (FOSTER, 2022, p. 03)”. Não obstante, segundo Foster, poucos anos depois Lukács ter se tornado um forte defensor de uma “dialética da natureza e da sociedade enraizada na teoria do metabolismo social de Marx”, os marxistas pós-lukácsianos tomaram a rejeição categórica da concepção materialista de Marx, compreendendo a dialética marxiana como sendo apenas um movimento da história, uma espécie, portanto, de dialética do espírito, que abdica da base natural, negando qualquer vestígio de elementos transhistóricos. Esse movimento de retomada do materialismo como conteúdo da dialética marxiana tem ganhado mais relevância com os novos materiais recentemente publicados ou ainda inéditos da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) que tem possibilitado evidenciar a quantidade “espantosa” (SAITO, 2016, p. 02) de estudos sobre as ciências naturais realizados por Marx, em suas intensas pesquisas, em disciplinas como Fisiologia, Agricultura, Biologia, Química, Física, Geologia etc. (Ver: SAITO. *Marx’s ecological notebooks*, Monthly Review, v.67, n.9, 2016 e MUSTO. *Repensar Marx e os Marxismos*, São Paulo: Boitempo, 2022, p. 310-314. Sobre as descobertas, no âmbito das ciências naturais, que tiveram influência sobre Marx no contexto de estudo e escrita dos *Manuscritos de 1844* ver: URANOVSKY. *Marxism and Natural Sciences*. In: BUKHARIN *et al.* *Marxism and Modern Thought*. George Routledge & Sons, 1935.

necessidades individuais mais vitais e concretas, o corpo parece de fato uma unidade indiferente, como qualquer valor de uso para o capital. No entanto, ao desfetichizar o corpo, Marx nos permite ver que, na relação mutuamente estranhada e interdependente entre corpo e capital, não apenas se produz um “corpo tenso” porque internaliza as relações do capital, a noção de que trabalho é diferente, porém inseparável da força de trabalho implica pensar que as habilidades produzidas, ainda que para uma atividade estranhada, estão em nós.

Simplesmente não pode haver trabalho abstrato sem trabalho concreto. Ou seja, a força de trabalho que eu vendo para o Google ou a H.E.B. é abstraída do trabalho real que faço para essas empresas, que é quantificado e tornado equivalente a todos os diferentes tipos de trabalho através da lógica competitiva do mercado capitalista, no processo de criação de valor e lucro capitalistas. No entanto, minha força de trabalho nunca poderá ser extraída de mim, a menos que meu corpo particular, concreto, interaja com o mundo de maneiras particulares, concretas. A força de trabalho, Marx nos lembra, é uma mercadoria diferente de qualquer outra precisamente porque está ligada aos seres humanos. E é porque os seres humanos são seres imaginativos, práticos (seres que produzem o mundo em que vivem), que não podem ser totalmente dominados pelo impulso capitalista de produzir valor (FERGUSON, 2020, s/p).

Ao afirmarmos o corpo como unidade dialética entre natureza e história, e identificarmos os aspectos transhistóricos que o compõem, dentro da análise marxiana, podemos perceber que, sua posição no capital se trata e não se trata de uma auto-referencialidade do corpo. Se trata no sentido de que o objeto é sempre projeção dos poderes do corpo, no entanto, na própria forma social do capital historicamente advinda por meio da cisão dos corpos é que tem nestes sua própria referencialidade. Neste sentido não é uma auto-referencialidade, porque exatamente essa forma não reflete esta unidade, reflete um corpo estranhado, vendido, alienado, cindido. Talvez o projeto de Marx, nesta perspectiva de análise, seja o de uma sociedade onde os corpos sejam efetivamente auto-referenciados.

Os cadernos e materiais que estão vindo à tona têm mostrado que a pesquisa sobre Marx “ainda apresenta muitos caminhos inexplorados” (MUSTO, 2022, p. 11). Este movimento de “repensar Marx” envolve pensá-lo a partir do corpo. Conforme salienta Soren Mau no verbete *The Body* de *The SAGE Handbook of Marxism*:

Nas últimas décadas, o corpo tornou-se uma preocupação central para estudiosos marxistas, em várias formas: como uma releitura e redescoberta da análise de Marx, como uma continuação e expansão de tópicos e temas que eram subdesenvolvidos nos escritos de Marx e como o esforço consciente para preencher lacunas na teoria marxista tradicional (MAU, 2022, p. 1268 - Tradução nossa).

Ademais, sem a desfetichização do corpo não nos é possível efetuar, para além do próprio Marx, as demais desfetichizações envolvidas na mercadoria “força de trabalho”.

B) O ocultamento dos trabalhos reprodutivos

Do mesmo modo que Marx desfetichiza o corpo no processo de produção é possível afirmar que ele “fetichiza” o trabalho ligado à reprodução da força de trabalho? Na análise Marxiana, o consumo não é um momento isolado dos demais momentos do capital, como produção, distribuição e circulação. “Toda produção é, em todos os seus momentos, um ato de consumo”, de modo *imediato* ou *mediato*. Do ponto de vista da mercadoria corpo, como valor de uso para o capital, “o indivíduo que desenvolve suas capacidades ao produzir também as despense, consome-as no ato da produção” (MARX, 2011, p. 45). Esse consumo, conforme já vimos, é consumo produtivo para o capital porque está diretamente despendido na produção de valor. Mas, para que tais capacidades sejam consumidas, elas mesmas precisam ser produzidas e reproduzidas. Esse ato de reproduzir a capacidade de trabalho na ingestão de matérias, de cuidados, de nutrição, “que é forma de o ser humano produzir seu próprio corpo” (MARX, 2011, p. 46) é também ele trabalho. Porém, Marx não o considera *trabalho produtivo* do ponto de vista do capital, porque não gera diretamente valor (Ver: MARX, 2011, p. 212-213).

Há, de fato, uma contradição nisso que aparece na diferenciação entre a esfera da produção industrial e a esfera doméstica, onde ocorre a “destruição” dos produtos no consumo, como realização final de um ciclo produtivo. A esfera do lar é a esfera de consumo, é a esfera de “descanso” da mercadoria (em oposição ao dinheiro no qual o valor foi metamorfoseado e que segue circulando), onde ela sai da circulação e se realiza como valor de uso, e neste sentido, parece uma esfera excluída, irrelevante ao capital. Porém, do ponto de vista do corpo, é o início, sempre reiniciado, de um ciclo de produção e na análise da teoria do valor de Marx, o capital não é indiferente a ela. Ao contrário, pela reprodução Marx revela uma das contradições do capital: o fato de que este necessita das forças de trabalho renovadas para consumi-las, porém seu “impulso vital de se autovalorizar” (MARX, 2017, p. 307) exige que ele busque incansavelmente reduzir o gasto com essa reprodução ao mínimo, seja por meio dos “pequenos furtos” do tempo reservado às refeições e ao descanso do trabalhador (MARX, 2017, p. 316), seja reduzindo a quantidade ou a qualidade dos produtos que formam sua cesta de bens (MARX, 2017, p. 322). Contradição que se reflete no comportamento dúbio do

capitalista perante a força de trabalho, enquanto se defronta com esta como produtora (de capital) ou como consumidora:

Cada capitalista certamente exige que seus trabalhadores poupem, mas somente *os seus*, porque se defrontam com ele como trabalhadores; mas de maneira alguma o resto do *mundo dos trabalhadores*, pois estes se defrontam com ele como consumidores. (...) O capitalista procura por todos os meios incitá-los ao consumo, conferir novos atrativos às suas mercadorias, impingir-lhes novas necessidades etc. (MARX, 2011, p. 225).

Sendo assim, o que explica que a análise de Marx seja indiferente ao trabalho despendido na mediação entre os produtos nos quais se incorpora a força de trabalho e sua transformação em produtos que servirão para reproduzir a força de trabalho? O consumo realizado pelo corpo trabalhador é de fato um “lugar de descanso” do movimento do capital ou como diz Howes (2003, p. 197), não é menos “cena de ação” do que o mercado ou o chão de fábrica? Este “descanso” não mistifica outros tipos de trabalho realizados no âmbito doméstico, predominantemente por mulheres, sem qualquer falso-equivalente salarial, e que se revertem em consumo pelo capital? A questão de Silvia Federici exprime genuinamente essa lacuna, esse ocultamento do trabalho reprodutivo na teoria de Marx: “Por que ele não questionou quais transformações a que devem se submeter as matérias-primas envolvidas no processo de reprodução da força de trabalho para que seu valor seja transferido a seus produtos (como ele fez no caso de outras mercadorias)?” (FEDERICI, 2019, p. 199)¹⁰⁷. Para Federici, este ponto-cego impossibilita compreender plenamente a extensão da exploração capitalista do trabalho e a função dos salários na criação de divisões dentro da classe trabalhadora.

¹⁰⁷ A partir deste questionamento Federici sugere algumas hipóteses, dentre as quais as condições de vida da classe trabalhadora inglesa que aparecia como referência para Marx e Engels. Qual era essa condição? Segundo ela, ainda que as tarefas reprodutivas tenham sempre contribuído para o processo de acumulação, foi apenas no final do século XIX que o trabalho doméstico começou verdadeiramente a desempenhar um papel importante de liderança na reprodução do trabalho operário organizado pelo capital, para o capital, de acordo com as demandas da produção industrial. Na década de 1870 este trabalho ainda estava reduzido ao mínimo, em decorrência das condições mal-reprodutivas dos trabalhadores, dada a “extensão ilimitada da jornada de trabalho” e a compressão máxima dos custos de reprodução, “resultando na condição poderosamente descrita no livro I de *O Capital*, no capítulo sobre a jornada de trabalho, e na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), de Engels. Isto é, a condição de uma classe trabalhadora quase incapaz de se reproduzir, com uma expectativa de vida de vinte anos de idade, morrendo em sua juventude devido ao excesso de trabalho. Apenas no final do século XIX a classe capitalista começou a investir na reprodução do trabalho, em conjunto com uma mudança na forma de acumulação, da indústria leve à pesada, exigindo uma disciplina de trabalho muito mais intensa e um tipo de trabalhador menos extenuado. Em termos marxianos, “podemos dizer que o desenvolvimento do trabalho reprodutivo e a conseqüente emergência de uma dona de casa em tempo integral foram os produtos da transição da extração do valor “absoluto” para a extração do “valor relativo” como modelo de exploração do trabalho” (FEDERICI, 2019, p. 200). Ela também sugere como hipótese a dificuldade de classificar um tipo de trabalho que não estava sujeito à avaliação monetária. Porém, se como observou Sue Ferguson, a questão do trabalho reprodutivo já se encontrava formulada nas análises de socialistas pré-marxistas, talvez a hipótese mais cabível seja a de que Marx via na classe que produzia diretamente o valor para o capital como o único sujeito revolucionário. O que também aparece no ponto de vista de Federici quando ela afirma: “Marx não reconheceu a importância do trabalho reprodutivo porque aceitou os critérios capitalistas sobre o que constitui o trabalho, e porque acreditava que o trabalho industrial assalariado era o estágio no qual se desenvolveria a batalha para a emancipação humana (FEDERICI, 2019, p. 201).

Para que seres humanos atinjam a idade adulta de forma saudável, para que se transformem em força de trabalho e, para que adultos transformados em mercadoria reponha suas energias, emocionais e sua capacidade de trabalho, é necessário a atividade de preparo e cozimento dos alimentos, trabalhos de cuidado e higiene etc. que ocupam horas e horas diárias. Estes são os denominados “trabalhos reprodutivos” ou trabalho de reprodução da vida.

Foram pensadoras feministas que, por sentirem em seus próprios corpos o desvelamento de tal fetichismo trouxeram à tona o trabalho reprodutivo envolvido e incorporado na mercadoria corpo, que é consumida pelo capital, sem qualquer troca de falso-equivalente salarial. E ao fazê-lo, perceberam um ponto-cego na própria teoria do valor de Marx, que não pode mais ser, ele mesmo, reproduzido. Assim, pensadoras¹⁰⁸ como Maria Mies (1994), Antonella Picchio (1992), Sue Ferguson (1999), e mais conhecidamente Silvia Federici (2017), não obstante vejam em Marx o teórico que efetuou a desfetichização do corpo, e que entendeu a centralidade do custo da reprodução humana para a acumulação de capital, defendem que o ponto-cego da análise marxiana está em separar “trabalho produtivo” diretamente para o capital do “trabalho improdutivo”, como se a produção das demais mercadorias e o mercado fossem tudo o que é necessário para a (re)produção da força de trabalho.

Não é de se estranhar que, embora Marx reconheça que “a manutenção e reprodução constantes da classe trabalhadora continuam a ser uma condição constante para a reprodução do capital”, ele imediatamente adiciona: “o capitalista pode abandonar confiadamente o preenchimento dessa condição ao impulso de autoconservação e procriação dos trabalhadores. Ele apenas se

¹⁰⁸ Federici, em *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*, contextualiza o surgimento da teoria da Reprodução Social a partir da década de 1970 – “um período crucial durante o qual o capitalismo abriu o projeto de reestruturação neoliberal da economia mundial”. Neste contexto, e inspiradas no impacto das lutas anticolonialistas e antirracistas travadas nos Estados Unidos durante a década de 1960, bem como as leituras críticas de escritores políticos do Terceiro Mundo sobre a visão reducionista da exploração capitalista apenas à classe, surgem as campanhas exigindo salários ao trabalho doméstico, e as análises em particular de Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Leopoldina Fortunati, Ariel Salleh e das feministas da escola de Bielefeld, incluindo Maria Mies, Claudia Von Werlhof e Veronica Bennholdt-Thomsen. “Dito isto, a reavaliação mais categórica das teorias marxistas encontra as suas fontes na revolta das mulheres contra o trabalho doméstico nos países da Europa e nos Estados Unidos, depois na expansão dos movimentos feministas em todo o mundo” (FEDERICI, 2019, p 195). Na obra *Mulheres e Trabalho: Feminismo, Emprego e Reprodução Social*, Sue Ferguson situa, por sua vez, a teoria da reprodução social na longa duração do pensamento feminista e distingue seu surgimento e desenvolvimento do conjunto dominante de ideias da tradição feminista socialista. Para ela, as primeiras teorias da reprodução social vieram de dentro do socialismo utópico pré-marxista do século XIX, com Anna Wheeler e William Thompson. “Escrevendo cerca de 30 anos depois de *Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher* (1792), de Mary Wollstonecraft, Wheeler e Thompson mudaram a discussão sobre o trabalho das mulheres de um plano principalmente moral para um plano econômico mais científico ou político. Ambos o fizeram insistindo que o trabalho não remunerado das mulheres em casa seja considerado uma contribuição para a riqueza social geral. Ou seja, a visão socialista utópica mais avançada para a emancipação das mulheres repousa em uma análise completamente científica do capitalismo” (FERGUSON, 2020, s/p. Entrevista disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2020/03/20/entrevista-com-sue-ferguson-mulheres-trabalho-e-o-confronto-direto-com-o-poder-capitalista/>).

preocupa em limitar ao máximo o consumo individual dos trabalhadores, mantendo-o nos limites do necessário [...] (FEDERICI, 2019, p. 200).

A teoria da Reprodução (*social reproduction theory* (SRT) ou *social reproduction feminism* (SRF)), preenche essa lacuna ao enfatizar a importância da reprodução diária e geracional da força de trabalho, defendendo uma noção mais ampla de trabalho, capaz de abranger a totalidade das atividades sociais e materiais e os processos de relações e cooperações para atender necessidades humanas, (SECCOMBE, 1993, p. 07 *apud* RIOUX, 2014, p. 197), trazendo à luz um conjunto de relações essenciais para a manutenção e reprodução da própria vida, da própria força de trabalho, do próprio corpo que “o salário ao mesmo tempo ‘garante’ e esconde” (RIOUX, 2014, p. 197). “Garante” na medida em que está nele previsto (minimamente e variavelmente) a cesta de bens necessária à manutenção do trabalhador e de seus filhos como futuros trabalhadores. “Esconde” na medida em que, a cesta de bens envolve os produtos que serão trocados pelo próprio salário no mercado, fazendo circular o dinheiro, não incluindo o trabalho de transformação dos alimentos em comida, do sabão em roupas limpas, dos remédios em cuidados.

As feministas não estabeleceram apenas que a reprodução da força de trabalho abrange uma gama muito mais ampla de atividades do que apenas o consumo de mercadorias, porque os alimentos devem ser preparados, as roupas lavadas, os corpos mimados e cuidados, e eles não são deixados lá. Ao enfatizar que a reprodução social e o trabalho doméstico das mulheres participam de forma essencial na acumulação de capital, abriram caminho para um reexame das categorias marxistas e lançaram uma nova luz sobre a história e os fundamentos do desenvolvimento capitalista e da luta de classes. A partir do início da década de 1970, a teoria feminista alargou a brecha aberta pelas críticas do Terceiro Mundo a Marx, ao confirmar que o modo de exploração capitalista não se limita ao trabalho contratual remunerado, mas requer trabalho forçado, e que existe uma ligação umbilical entre a desvalorização das tarefas reprodutivas e do estatuto social desvalorizado das mulheres (FEDERICI, 2019, p. 203-204)

Conforme analisamos no tópico *O Metabolismo do Capital e a Hierarquização dos Corpos* na Parte II desta pesquisa, Heleieth Saffioti analisa em *A Mulher na sociedade de classes* que este trabalho específico tem sido realizado por mulheres em decorrência da utilização de uma “mística” que tenta ressaltar que estas atividades não seriam propriamente trabalho, mas antes, cuidados entendidos como próprios de uma espécie de “natureza feminina”: “A mística feminina desempenha aqui importante papel, justificando a canalização da força de trabalho feminina para o desempenho de tarefas mal remuneradas, não conferidas de prestígio e onde mais facilmente se burla a legislação trabalhista” (SAFFIOTI, 2013, p.94). Com a constante reprodução desta mística, o capital garante que os trabalhos reprodutivos sejam realizados pelas mulheres sem nenhum tipo de remuneração

dentro dos lares, ou mal remunerados quando realizados via troca no mercado (empregada doméstica, babás, cuidadoras etc. que, nestes casos, muitas vezes as mulheres efetuam seus serviços para outros em troca de um salário, que possa garantir a reprodução da família, mas convivendo com a culpa de ter de abrir mão do trabalho de reprodução e cuidado dos próprios filhos, como bem ilustrou o filme de Anna Muylaert *Que Horas ela Volta?* (2015) ou ter uma dupla jornada de trabalho onde uma é paga e outra não). Conforme chama atenção Maria Cristina Dias em seu texto *Opressões de classe, raça e sexo*:

As místicas tanto das mulheres negras quanto das mulheres brancas servem para vulnerabilizar, manipular estes contingentes populacionais, para garantir que a reprodução social fique nas costas delas e quando entrem no mercado de trabalho sejam mantidas, em grande parte, em profissões que são extensão dos trabalhos reprodutivos, com rendimentos menores em relação aos homens (DIAS, 2024, p. 20).

No caso dos trabalhos realizados no próprio lar em prol da reprodução da força de trabalho, pode-se dizer que o mais-valor extraído das mulheres que realizam estas tarefas é de 100%. “O trabalho não pago que ela desenvolve no lar contribui para a manutenção da força de trabalho, tanto masculina quanto feminina, diminuindo, para as empresas capitalistas, o ônus do salário-mínimo de subsistência” (SAFFIOTI, 2013, p.74). O valor desses trabalhos constitui, portanto, “os alicerces ocultos da economia mundial”, sendo o seu equivalente salarial estimado em 16 trilhões de dólares. (McMURTRY, 1999, p. 248)¹⁰⁹. Sobre a relevância deste trabalho e da sua desfetichização para uma verdadeira história do capitalismo, Silvana Ramos escreve o seguinte:

Não haveria instauração, tampouco continuidade do capitalismo, se não houvesse força de trabalho disponível, numerosa e adestrada, e, para que essa condição se instalasse, a exploração do corpo e o controle das mulheres foram decisivos, especialmente no que diz respeito ao trabalho reprodutivo. (...) o trabalho doméstico não remunerado foi, e ainda é, um pilar necessário para a organização da exploração dos trabalhadores assalariados. Isso significa que a restrição do campo de existência plena das mulheres ao escopo privado do lar e a consequente subordinação destas, tanto econômica quanto política, aos homens, o que Federici entende por patriarcado, não configura um traço acessório do capitalismo. Pelo contrário, dando continuidade aos estudos de Dalla Costa e James, a autora defende que o patriarcado não é uma estrutura atemporal ou transhistórica, mas sim algo cujo conteúdo histórico específico é possível desvendar. Essa tarefa abre caminho para uma interpretação

¹⁰⁹ John McMurtry retira o valor de US\$ 16 trilhões das análises e gráficos efetuados pela ativista britânica Jean Hazel Henderson, na obra *Global Electronic Markets: The Price of Everything, The Value of Nothing* de 1988. Segundo Hazel, esta economia do cuidado representa cerca de 50% de todo o trabalho produtivo realizado em qualquer sociedade, chegando mesmo a 65% em países em desenvolvimento. A nível mundial, segundo os indicadores que ela apresenta, o IDH das Nações Unidas em 1995 estimou o trabalho não remunerado das mulheres em todo o mundo em US\$ 11 trilhões e pelos homens outros US\$ 5 trilhões. (Disponível em: https://www.un.org/esa/sustdev/natlinfo/indicators/idsd/pdf/power_of_indicators.pdf).

feminista da história do capitalismo e da luta de classes, algo que vai além do mero estudo da história das mulheres e de seu terrível silenciamento ao longo dos tempos. Afinal, trata-se de mostrar que a negligência com relação ao estudo da moderna exploração das mulheres impede que seja feita uma verdadeira gênese do capitalismo como um todo (RAMOS, 2020, p. 201-202).

Não obstante a crítica a um tipo de trabalho que é naturalizado como trabalho afetivo, como amor, e portanto, obrigação natural das mulheres, que precisa ser desmistificado para aparecer como aquilo que é – trabalho não pago – Sue Ferguson chama atenção para algo importante, que parece dar mais substrato à fetichização do trabalho reprodutivo: ao contrário do mercado, as famílias estão orientadas para satisfazer as necessidades humanas como um mandato antitético à acumulação de capital, “cuidam dos seus entes queridos independentemente do valor que as suas vidas tenham no mercado, valorizam a sua existência, garantem a manutenção em seu próprio nome, inclusive quando os capitalistas os decretam inúteis porque não precisam desta força de trabalho” (FERGUSON, 1999, p. 06). Nas palavras de McMurtry esses trabalhos do cuidado “servem à vida, não à produção de mercadorias” (McMURTRY, 1999, p. 248). A escrita literária de Carolina Maria de Jesus é concretamente ilustrativa dessa dicotomia, na medida em que comendo a “massa marginal”, na condição de favelada, o seu grande espetáculo é poder transformar o alimento em comida para satisfazer a fome de seus filhos:

Eu já fiz o almoço – hoje foi almoço. Tinha arroz, feijão, repolho e linguiça. Quando eu faço quatro pratos penso que sou alguém. Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, o alimento que não está ao alcance do favelado, fico sorrindo atoa. Como se eu estivesse assistindo um espetáculo deslumbrante (JESUS, 2014, p. 42).

No entanto, o fato de que o *télos* do trabalho reprodutivo seja antitético à acumulação do capital infelizmente não invalida o fato de que este trabalho servirá ao capital. Por isso Silvia Federici permanece utilizando o conceito de reprodução da força de trabalho, (contrária às críticas de algumas feministas que discordam do uso de “força de trabalho” dado que as mulheres produzem indivíduos vivos, crianças, familiares etc. e não “força de trabalho”) visto que:

Na sociedade capitalista o trabalho reprodutivo não significa a livre reprodução de nós mesmos ou de outros seguindo os desejos deles e os nossos. Na medida em que, direta ou indiretamente, é trocado por um salário, o trabalho reprodutivo está, em todas as suas facetas, sujeito às condições impostas pela organização capitalista de trabalho e pelas relações de produção. Em outras palavras, o trabalho doméstico não é uma atividade livre. É a ‘produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador (FEDERICI, 2019, p. 208-209).

A permanência do termo “força de trabalho” revela, para Federici, a contradição inerente ao trabalho reprodutivo, que podemos compreender como uma dimensão do “corpo tenso”, do corpo que tem de interiorizar as relações de capital: a reprodução, a educação, a criação, o cuidado, enfim, toda a dinâmica envolvida na formação do indivíduo no âmbito familiar deve ser simultaneamente “uma produção e valorização das qualidades e capacidades humanas desejadas, assim como uma adaptação aos padrões de vida impostos externamente pelo mercado de trabalho” (FEDERICI, 2019, p. 214). A tensão entre formar um ser com qualidades humanas apreciadas como afeto, cooperação, autenticidade, criatividade, e a necessidade de habilitá-las às qualidades exigidas pelo mercado: competitividade, individualismo, praticidade etc.

Para Sue Ferguson a reprodução revela também a relação necessária entre o capital e o Estado. Visto que o capital requer, mas não fornece adequadamente, as atividades de reprodução da vida da classe trabalhadora em seu nível sócio-histórico (em termos de educação, saúde, alimentação, transporte, desenvolvimento de habilidades etc.), o Estado é mobilizado para fazê-lo. Inclusive, garantindo as condições para que o ônus dessas atividades continue recaindo, preponderantemente, sobre as mulheres¹¹⁰.

É por causa dessa relação contraditória entre vida e capital que o capital recorre ao Estado para organizar e controlar os processos de reprodução social. O Estado faz isso tanto como empregador quanto moldando o espaço público sobre o qual ocorre muito trabalho reprodutivo social. Ele molda esse espaço através de suas leis, alocação de recursos e funções de policiamento, militar e judicial. O Estado organizou a reprodução social desde o início do capitalismo. Pense, por exemplo, em como a evolução do direito da família, da educação obrigatória e das leis de vadiagem (para citar alguns) impuseram, sustentaram e alteraram a capacidade das pessoas que trabalham para se manterem e se reproduzirem ao longo dos tempos. (...) E, historicamente, ao administrar a reprodução social, o Estado mostrou uma forte tendência a recorrer e reforçar as opressões sociais existentes (FERGUSON, 2020, s/p)

Conforme nos traz a análise de Federici, a partir da reestruturação da reprodução pós 1970, o investimento estatal na força de trabalho diminuiu drasticamente e os serviços ligados às atividades reprodutivas passaram a ser, nos grandes países, reorganizados na forma de serviços produtores de

¹¹⁰ No Brasil, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio do IBGE em 2019, verificou que as mulheres continuam sendo as principais prejudicadas pela desigual distribuição do tempo despendido com trabalho doméstico e com o cuidado não remunerado de crianças, idosos e enfermos. De acordo com a pesquisa, quando há filho o tempo gasto nesse tipo de trabalho é ampliado em magnitudes diferentes, sendo o dobro para as mulheres na comparação com a variação verificada entre os homens. Quando há a presença de idosos com 80 anos ou mais de idade produz efeitos distintos sobre mulheres e homens, ampliando a carga de trabalho reprodutivo delas, mas não gerando efeito sobre eles. Ainda segundo o Ipea, os encargos de família recaem sobre a mulher mesmo quando ela desempenha o papel de responsável pela provisão da renda familiar. Verificou-se que mulheres ocupadas despendem mais tempo com trabalho doméstico e de cuidado não remunerado do que homens desocupados”. (Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/mulheres-exaustas/>).

valor cuja compra fica na responsabilidade dos trabalhadores. Uma tática para a manutenção da circulação do valor sem necessitar de garantias de que a força de trabalho gera valor futuramente: “Desta forma, o valor produzido pelas atividades reprodutivas se materializa imediatamente, em vez de ser condicionado pelo desempenho dos trabalhadores que eles reproduzem” (FEDERICI, 2019, p. 210). No entanto, como alerta a pensadora, ainda que o setor de serviços tenha se expandido ele não eliminou, de forma alguma, o trabalho doméstico não remunerado, nem extinguiu a divisão sexual do trabalho e nem a desigualdade de classe entre mulheres.

5. O Fetichismo do Dinheiro: O Capital Fictício

Ainda há pouco, o burguês, com a típica arrogância pseudoesclarecida de uma prosperidade inebriante, declarava o dinheiro como uma loucura vã. Apenas a mercadoria é dinheiro. Mas agora se clama por toda parte no mercado mundial: apenas o dinheiro é mercadoria! (MARX, 2017, p. 211)

A exposição de Marx revela, conforme vimos, que a produção de valor só pode advir da mercadoria corpo. A criação de valor não pertence, portanto, à natureza do dinheiro como “unidade ideal ou expressão de valor dos produtos reais” (MARX e ENGELS, 2020, p. 141). No entanto, há momentos em que parece que o próprio dinheiro gera, por si só, mais dinheiro no âmbito da circulação, como no caso do capital comercial (comprar barato para vender mais caro), do capital portador de juros, por meio do qual se pode realizar uma aparente autoexpansão do valor e, em sua forma mais fetichizada, no capital fictício. O que explica, nestes casos, a forma aparente de circulação D-D’? Quando o dinheiro gera dinheiro sem haver nenhuma metamorfose material envolvida? De onde vem o incremento de valor?

Pode-se virar e revirar como se queira, e o resultado será o mesmo. Da troca de equivalentes não resulta mais-valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor (...). Compreende-se, assim, por que, em nossa análise da forma básica do capital, forma na qual ele determina a organização econômica da sociedade moderna, deixamos inteiramente de considerar suas formas populares e, por assim dizer, antediluvianas: o capital comercial e o capital usurário (MARX, 2017, p. 238-9).

Para Marx, tanto o capital comercial quanto o capital a juros são “formas derivadas” do capital industrial ao mesmo tempo em que “elas surgem historicamente antes da moderna forma basilar do capital” (MARX, 2017, p. 240), por isso são antediluvianas¹¹¹. Ou seja, estas duas formas precederam historicamente o capital industrial. Conforme lembra Vera Cotrim (COTRIM, 2022, s/p), com a expansão comercial europeia no início da modernidade era comum a valorização de dada fortuna em dinheiro por meio de trocas desiguais, ou seja, comprar barato em um mercado para vender caro em outro. No entanto, “como a circulação ou a troca não cria valor nenhum” (MARX, 2017, p. 238), a quantidade de valor que fluía para o bolso do comerciante era retirada da riqueza já existente, o que simplesmente empobrecia o produtor do outro lado, neste caso “ele rouba de Pedro para pagar Paulo” (HARVEY, 2013, p. 100), trata-se apenas de uma transferência de riqueza, e não de geração de valor. Uma vez que “a totalidade da classe capitalista de um país não pode se aproveitar de si mesma” (MARX, 2017, p. 238) como permite o capital comercial, é necessário o advento diluviano da produção capitalista industrial para que haja, de fato, a criação de valores novos, este será a forma que definirá o modo de produção capitalista em estado puro, “ou seja, é definitivo do modo capitalista de produção a constante e crescente criação de novas quantidades de valor. Isso amplia o conceito de capital (de valor que se valoriza) para o de uma relação social” (COTRIM, 2022, s/p).

Também o capital usurário, o capital portador de juros, precede o capitalismo e Marx vai buscar em Aristóteles uma antiga crítica: “o usurário é odiado com a mais plena justiça, pois aqui o próprio dinheiro é a fonte do ganho, e não é usado para a finalidade para a qual foi inventado, pois ele surgiu para a troca de mercadorias, ao passo que o juro transforma dinheiro em mais dinheiro” (MARX, 2017, p. 239). Tendo precedido o capitalismo, que finalidade essa categoria passa a ter dentro dessa forma econômico-social do capital? Segundo a teoria do valor de Marx, complementada no Livro III, o capital portador de juros - “mãe de todas as formas insanas” – MARX, 2017b, p. 595 – desdobra-se, no capitalismo, na forma de capital fictício: “no capital portador de juros a relação do capital chega à sua forma mais superficial e fetichizada” (MARX, 2017b, p. 516).

Isso nos leva às seguintes questões: 1. O que é o capital fictício que aparece na análise de Marx como um “desdobramento lógico” do capital portador de juros? 2. Em que nível se dá a relação

¹¹¹ Por que Marx afirma que tanto o capital comercial como o capital portador de juros e também o crédito são *formas derivadas* ao mesmo tempo que surgem historicamente antes da moderna forma básica do capital (MARX, 2017, p. 240)? Esse movimento de ao mesmo tempo *preceder* e *derivar de*, pode ser entendido na perspectiva que o próprio Marx nos mostra na Introdução dos *Grundrisse*, de que a representação teórica do movimento real do capital em suas múltiplas determinações requer visualizar como a cada movimento de desenvolvimento, categorias que o precedem vão adquirindo novas determinações, novas funcionalidades.

entre a materialidade da produção de valor e mais-valor fetichizada na mercadoria e a “relativa autonomia” do dinheiro até o capital fictício, onde o capital “aparece como uma fonte misteriosa e autocriadora” (Ibidem) de seu próprio crescimento que parece, portanto, prescindir da corporalidade e gerar valor puramente incorpóreo?

5.1. A finalidade do capital portador de juros nas relações capitalistas e como dele se desdobra o capital fictício

É apenas no Livro III d’*O Capital* que Marx busca analisar estas categorias dentro da circulação da forma social do capital, que parecem criar dinheiro apenas por ser dinheiro, sua capacidade de se multiplicar, cuja forma mais fetichizada é o denominado *capital fictício*¹¹². É também no livro III que Marx retoma explicitamente o conceito de fetichismo, onde a partir da análise do capital portador de juros e do capital fictício conclui que “o caráter fetichista do capital e a representação do fetiche do capital agora estão completos” (MARX, 2017b, p 516). Todavia, se aquele primeiro fetiche, o da mercadoria enquanto valor, tinha uma objetividade real, uma materialidade visível, visto ser produção do corpo e relacionar-se com o corpo também no âmbito do consumo, ainda que vampirizado pelo capital, no caso do fetiche do capital monetário e do capital fictício cuja finalidade é puramente acúmulo de valor, e que, se distancia do âmbito da produção, a materialidade parece realmente inexistente. Se aquele representava e escondia o caráter social do trabalho no âmbito da produção, este esconde quase que completamente o caráter social do trabalho, no âmbito da circulação, parecendo criar mais dinheiro *em si, por si e para si*.

Se a mercadoria esconde (e revela) a materialidade concreta incorporada nela, o dinheiro expõe a existência real da imaterialidade, a incorporeidade, a abstração e seu poder de comando

¹¹² Como se sabe, o Livro III não foi terminado por Marx, ele é um composto de textos fragmentados, que foram editados por Engels e publicado em 1894. Essa condição deixou espaço para muitas polêmicas, em especial à análise, definição e implicações do capital fictício. Para Maria de Lourdes Mollo “O tratamento da noção de capital fictício, na obra de Marx, é surpreendentemente atual, para algo desenvolvido há cerca de um século e meio”. A análise que faremos neste tópico não tem a pretensão de uma análise aprofundada sobre o capital monetário e o capital fictício, que exigem estudos à parte pela complexidade, as múltiplas determinações que envolve, as polêmicas que suscita dadas as lacunas do estágio de elaboração marxiana, e a importância. Aqui pretendemos nos ater de forma objetiva ao que a aparência D-D’ esconde e revela, ou seja, o que explica os momentos que o capital parece não necessitar da relação dialética entre o corpóreo e o incorpóreo e valorizar-se apenas pela movimento do dinheiro, sem a mediação da produção material. Assim, vamos focar em passagens do Livro III cujos pressupostos estão presentes no Livro I, e nos apoiaremos na análise de David Harvey (2014), no artigo de Maria de Lourdes Mollo (2011) e de Palludeto e Pedro Rossi (2018).

(como finalidade de todo processo) da produção material, mesmo quando ela ainda não aconteceu. Quando ela existe apenas enquanto prospecção, como possibilidade.

O dinheiro, ou uma mercadoria, é em si mesmo capital potencial, do mesmo modo como a força de trabalho é capital potencial. Pois (1) o dinheiro pode ser transformado em elementos de produção, sendo já, em si mesmo, uma mera expressão abstrata desses elementos, sua existência como valor; (2) os elementos materiais da riqueza possuem a propriedade de já serem capital potencial, porque a antítese que os complementa, aquilo que os torna capital – o trabalho assalariado – está presente na base da produção capitalista (MARX, 2017b, p. 477)

O dinheiro como “capital potencial” tal qual a força de trabalho, pode assumir uma forma-mercadoria, possuindo tanto um valor de uso (que será consumido na troca por outras mercadorias para a produção de mais-valor) quanto um valor de troca (ser vendido como capital, como juro, ter um preço, que como o preço de qualquer mercadoria está condicionado às leis da oferta e demanda). Uma soma de valor ou dinheiro, uma vez transformada em força de trabalho e meios de produção, dá origem, no processo de produção, a um mais-valor. Esse dinheiro que se valoriza passa, então, a ser capital e seu valor de uso, o de gerar capital. Esse dinheiro que resultou da produção e que pode ser utilizado como valor de uso ou de troca, é chamado de capital monetário, e seu preço é chamado de juro, e “o ciclo do capital monetário aparece como a circulação do capital portador de juros” (HARVEY, 2014, p. 169).

O dono do dinheiro, para valorizar seu dinheiro como capital, pode emprestar esse dinheiro com acréscimo de juro, lançando-o na circulação, fazendo dele, portanto uma mercadoria-capital. Capital não só para si, mas também para os outros; é capital para quem o cede e *a priori* para quem empresta, é valor que possui o valor de uso de obter mais-valor, lucro. Conforme escreve o próprio Marx (MARX, 1974, p. 404), “emprestar dessa maneira é, portanto, a forma adequada de ceder valor como capital e não como dinheiro ou mercadoria”. É justamente a valorização do dinheiro nesse processo que permite o pagamento do juro ao cedente, o capitalista financeiro, e o lucro do capitalista que tomou o empréstimo para empregá-lo na produção.

Segundo Palludeto e Rossi (2018, p. 07), o termo “portador” (*bearing*) é representativo da extensão que esse processo adquire uma vez que “revela que toda soma de dinheiro tomada como capital em potencial passa a carregar um juro que lhe é inerente”. Disso decorre que, “Se a existência do capital portador de juros implica no fato de um montante de dinheiro tomado como capital conferir ao seu proprietário o direito a um fluxo de renda futura, como desdobramento lógico, temos que um fluxo de renda futura passa a corresponder a um montante de dinheiro, enquanto capital, no presente”

(Ibidem). Visto que não há uma taxa “natural” de juro já que não há um valor inerente ao capital monetário como mercadoria, o que determina a taxa de juro é a oferta e a demanda de capital monetário.

O dinheiro possui um valor de uso adicional, especialmente a habilidade de funcionar como capital. Seu valor de uso, aqui, consiste precisamente no lucro que ele produz quando transformado em capital. Nessa capacidade de capital potencial, como meios para a produção de lucro, ele se torna uma mercadoria, mas uma mercadoria de um tipo especial. Ou, o que resulta no mesmo, o capital se torna uma mercadoria (MARX, 2017b, p. 459-60).

Marx afirma que o juro é “autônomo e independente”, porém “subsumido” ao mundo da produção de valor e mais-valor. Como, todavia, a circulação do capital portador de juros adquire tal “autonomia e independência” diante do mais-valor (lucro) gerado pelo capital industrial? E de que forma ele se encontra “subsumido” a este? David Harvey explica do seguinte modo:

Todos os capitalistas encarnam dois papéis muito distintos. Os capitalistas industriais têm sempre que conservar uma parte de seu capital na forma de dinheiro. Eles têm sempre a opção, portanto, de usar seu dinheiro para produzir mais mais-valor por meio da expansão da produção, ou simplesmente emprestar a outrem em troca de juros. Segundo Marx, a ambição de muitos capitalistas industriais na Inglaterra frequentemente era trabalhar na produção até poderem se tornar rentistas ou financistas e então se mudar para uma propriedade rural e viver de renda. Mas se todos procurassem do juro ou da renda e ninguém produzisse mais-valor, observa Marx, a taxa de juro cairia a zero, e o lucro potencial sobre o reinvestimento na produção atingiria altitudes inéditas (HARVEY, 2014, p. 171-172).

Harvey explica neste exemplo um dos pontos em que a circulação do capital portador de juros tem de subsumir-se à produção de mais-valor. Já a autonomia advém do fato de que ao contrário das demais mercadorias, o dinheiro, conforme diz Marx no Livro I (2017, p. 228) pode ser acumulado sem limite¹¹³, e disso provém a aparência de o capital portador de juro crescer “do nada”. (“Deposito dinheiro numa caderneta de poupança e ele cresce como por mágica” – HARVEY, 2014, p. 172).

Essa ilusão vem de que a relação ocorre como uma transação legal que não tem relação imediata com o processo efetivo de produção (o processo de trabalho) em que se transfere o capital

¹¹³ Para David Harvey esse caráter ilimitado de acumulação de dinheiro “porque é feito apenas de números” pode explicar a razão pela qual o padrão-ouro da mercadoria como lastro foi substituído pelo papel-moeda. “A oferta global de dinheiro é ilimitada porque é feita apenas de números. O Federal Reserve adiciona cerca de 1 trilhão à oferta de dinheiro num piscar de olhos (seria completamente diferente se adicionasse barras de ouro). A ideia da acumulação ilimitada, embora extrapole os limites do acreditável, realmente impulsionou a explosão monetária e comercial de 1847-1848 e 1857-1858, como mostra Marx. Relações de concessão e empréstimos podem fugir do controle e produzir cada vez mais dinheiro em forma de crédito (a proliferação de títulos de crédito). Isso confere necessariamente um caráter fictício a todos os mercados de crédito” (HARVEY, 2014, p. 172)

do “prestamista” ao “tomador” e o pagamento transfere o capital de volta do devedor ao seu credor. O ponto de partida e o ponto de retorno aparecem como movimentos mediados apenas por transações financeiras. Assim, “o refluxo de capital, em conexão com sua transação não aparece mais como um resultado determinado pelo processo de produção, mas antes, como se o capital emprestado jamais tivesse perdido a forma de dinheiro” (MARX, 2017b, p. 470). Ou seja, todos os passos intermediários que vai da aplicação do dinheiro emprestado a juros, ao capitalista à transformação do capital investido na produção e transformado em mercadorias que, vendidas na circulação volta a se transformar em dinheiro reconstituindo o ciclo produtivo e, “sob essa forma retorna às mãos do capitalista que adiantou o capital em sua forma-dinheiro”, são apagados, aparecendo apenas a relação D-D’.

Essa relação expressa a aparência de autonomização mútuas: O juro aparece como fruto do capital em si mesmo, uma taxa de retorno que deve ser atribuída à pura posse de capital. Ele é “abstraido do processo de reprodução do capital, na medida em que ele não ‘trabalha’” (MARX, 2017b, p. 497). Isso é percebido de modos diversos entre as frações de capitalistas, um, portanto, é possuidor do capital (tal o capitalista industrial na relação com a mercadoria corpo no mercado de trabalho) e, assim, “representa a mera propriedade no capital antes do processo de produção e fora dele” (Ibidem). Já o capitalista tomador do empréstimo, vê seu lucro como o “fruto exclusivo das funções que ele desempenha com o capital, como fruto do movimento e do processo do capital”, movimento que ele, como a personificação do capital vê como sendo a sua própria atividade “em contraste com a não atividade e a não participação do capitalista monetário no processo de produção” (MARX, 2017b, p. 497). Essa relação entre o capital monetário e o capital produtivo resulta numa nova antítese:

A antítese ao trabalho assalariado é obliterada na forma do juro, pois o próprio capital portador de juros não tem o trabalho assalariado como seu oposto, mas sim o capital em funcionamento; é com o capitalista efetivamente atuante na reprodução que o capitalista prestamista se confronta, e não com o trabalhador assalariado (...). O capital portador de juros é capital *como propriedade*, confrontado com o capital *como função*. Mas se o capital não funciona, ele não explora trabalhadores e não se coloca em oposição ao trabalho (MARX, 2017b, p. 503- itálicos do autor).

Isso se reflete “na consciência do capitalista” (Idem, p. 506) como se seu lucro empresarial – ao invés de formar uma oposição ao trabalho assalariado e sendo apenas o trabalho não pago de outro – é na verdade um salário de supervisão do trabalho, de gestão da própria atividade do seu capital. “um salário mais alto que o salário comum do trabalhador (1) porque seu trabalho é complexo

e (2) porque ele mesmo paga os salários” (MARX, 2017b, p. 504). Assim, o lucro como mais-mais-valor é entendido como o equivalente do trabalho realizado.

Uma vez que o caráter estranhado do capital, sua oposição ao trabalho, é colocado fora do processo efetivo de exploração, isto é, dentro do capital portador de juros, esse processo de exploração aparece simplesmente como um processo de trabalho (!), em que o capitalista em atuação apenas desempenha um trabalho diferente daquele dos trabalhadores. O trabalho de explorar e o trabalho explorado são idênticos (MARX, 2017b, p. 506).

Mas, essas duas partes do lucro que parecem derivar de fontes separadas e independentes são concentradas, conforme o pagamento do devedor ao credor, para a classe capitalista inteira e para o capital total. A aparência fetichizada do juro leva a crer uma ausência de limites na acumulação já que a relação aparece como D-D'. Ou seja, o movimento mediador fica invisível, não está diretamente explícito, e tudo se passa como se o capital não tivesse deixado a sua forma dinheiro. Essa autonomia relativa é que provoca o caráter fetichista do capital, como se ele realmente tivesse uma existência autônoma, e fosse de fato uma fonte independente de criação de valor.

No capital portador de juros, portanto, esse fetiche automático é elaborado em sua forma pura, como valor que se autovaloriza, dinheiro que cria dinheiro, e não tem mais nenhuma marca de sua origem em sua forma. A relação social é consumada na relação de uma coisa – o dinheiro – consigo mesma. (...) Há ainda outra distorção: enquanto o juro é apenas uma parte do lucro (...) agora o juro aparece, ao contrário como o fruto específico do capital, como a coisa original, ao passo que o lucro, agora transmutado na forma do lucro empresarial, aparece como mero acessório e ingrediente adicionado ao processo de reprodução. *Aqui o caráter fetichista do capital e a representação desse fetiche do capital estão completos.* Em D-D' temos a forma sem conceito do capital, a inversão e a coisificação das relações de produção em sua máxima potência: a forma portadora de juros, a forma simples do capital, na qual ele é pressuposto a seu próprio processo de reprodução; a capacidade do dinheiro ou da mercadoria de valorizar seu próprio valor, independentemente da reprodução – a mistificação do capital na forma mais flagrante (MARX, 2017b, p. 516 – itálicos nosso).

No entanto, o fetichismo dessa relação que aparece como D-D', assim como o fetichismo da mercadoria, não aparece como tal para o capitalista. Isto é, ele tem consciência das mediações invisíveis dessa relação, ele tem consciência de que a sua própria reprodução enquanto capitalista necessita das condições efetivas de trabalho. Ainda que não haja limites quantitativos, há um “limite qualitativo” para a acumulação do capital que está precisamente na submissão ao trabalho excedente: “A identidade de mais-valor e mais-trabalho estabelece um limite qualitativo para a acumulação do capital: a jornada total de trabalho, o presente desenvolvimento das forças produtivas e da população,

que restringe o número de jornadas de trabalho passíveis de serem simultaneamente exploradas” (MARX, 2017b, p. 523).

5.2. O Capital Fictício e a aparente supressão da materialidade

Tal fetichismo se eleva ao nível ainda mais incorpóreo com o capital fictício, exibindo com este a compulsão por acumulação de riqueza puramente abstrata. Na forma fictícia o capital passa a ter uma relação muito distanciada com a produção real, ainda que esta tenha “um sombrio poder disciplinador sobre os excessos no interior do sistema financeiro” (HARVEY, 2014, p. 202). Sendo composto não pela “geleia de trabalho” mas pela geleia de renda, de ativos, de ações de empresas, de títulos de dívidas, de toda renda futura que pode ser convertida em dinheiro, ele se apropria da renda criada no setor produtivo, transformando-as em produtos financeiros.

Marx trata do capital fictício no capítulo 29, da seção V do Livro III. De modo geral, o termo *capital fictício* corresponde ao valor presente de um determinado fluxo de rendimentos futuros, “o que torna qualquer fluxo de renda potencialmente capital que se materializa em um título financeiro precificado pelo mercado” (PALLUDETO e ROSSI, 2018, p. 02)¹¹⁴. Pedro Rossi explica o capital fictício, conforme analisado por Marx, com base em três propriedades: (1) é um ativo que está associado a uma renda futura, portanto “seu valor depende da capitalização de recebimentos futuros trazidos a valor presente por uma taxa de juros; (2) é um ativo transferível, portanto depende da existência de um mercado secundário onde ele pode expressar o seu valor; (3) ele não existe como

¹¹⁴ Palludeto e Rossi apresenta em seu artigo algumas interpretações marxistas que considera equivocadas em relação ao capital fictício. A principal delas é compreendê-lo como um conceito relacionado ao grau de distanciamento entre o seu valor (fictício) e o valor do capital real que ele porventura represente. Por exemplo, Foley ao tratar das ações enquanto forma específica do capital fictício, vincula sua natureza à maior ou menor correspondência de seu valor em relação ao valor do capital da própria empresa que aquelas representam: “O preço das ações será estabelecido para torná-las atrativas como investimentos, na concorrência com empréstimos, dado o maior risco associado ao fluxo de lucro residual em relação ao fluxo de interesse. Mas este preço das ações pode exceder o valor do capital efetivamente investido nas operações da empresa. Marx chama este excesso de capital fictício, uma vez que faz parte do preço das ações que não corresponde ao valor do capital que realmente participa na produção da empresa” (FOLEY, 1986, p. 115 *apud* (PALLUDETO e ROSSI, 2018, p. 02). Sobre isto conclui “Nesse sentido, portanto, o capital fictício corresponderia apenas ao “excesso” ou à diferença de valor entre a ação e o capital materializado em meios de produção e força de trabalho. Consequentemente, ao considerar um título de dívida pública como capital fictício – tal como o faz Marx –, o autor conclui que todo ele é capital fictício”. “As implicações teóricas dessa concepção não são desprezíveis. Conforme observa adequadamente Pinto (1994, p. 45): “Limitar a noção de capital fictício ao valor que excede o montante investido nas operações da empresa equivaleria a tomar como verdadeira [real] a aparência da multiplicação do capital. Exatamente o oposto do que Marx parecia pretender” (PALLUDETO e ROSSI, 2018, p. 02-03).

capital efetivo, ou é duplicado” (ROSSI, 2020, s/p). Esta última propriedade, segundo ele, lhe confere uma natureza fantasmagórica, como um capital que não existe como capital real e que parece valorizar-se a partir de si mesmo. Nas palavras de Marx:

A formação de capital fictício é conhecida como capitalização. Para capitalizar qualquer ganho periódico, basta considerá-lo com base na taxa média de juros, a soma que renderia um capital mutuado a essa taxa de juros. Dessa maneira, toda conexão com o processo real de valorização do capital é apagada até o último rastro, confirmando a ideia de que o capital é automaticamente valorizado por seus próprios poderes (MARX, 2017b, p. 597).

O dinheiro é, na análise marxiana, um desdobramento da transformação dos produtos do trabalho em mercadoria que pressupõe e põe a própria força de trabalho como mercadoria. No capital portador de juros, Marx destaca o uso do dinheiro como constituindo ele mesmo a função de mercadoria que é vendida a uma determinada taxa de juros, e já no caso da constituição do capital fictício, os fluxos de renda futura são transformados em mercadoria-capital. O preço dessa mercadoria, “expressa no presente as expectativas que os capitalistas coletivamente têm sobre o futuro” (PALLUDETO e ROSSI, 2018, p. 08). Ou seja, o preço representa a capacidade de geração de renda futura ponderada por uma taxa de juros, e não o valor do capital real, portanto, não refletem as condições concretas de apropriação de mais-valor no presente. A perda de relação com a produção real, segundo Maria de Lourdes Mollo (2011, p. 453) ocorre porque os valores das ações dependem “de expectativas de dividendos capitalizados e lucros provenientes da mera venda a preços maiores das ações”, sua precificação se dá, pois, em uma esfera particular, relativamente autônoma do movimento real da produção. “O capital fictício é, pois, uma categoria da circulação, um caso claro de autonomia da circulação em que seu valor aparece, cresce ou cai conforme oferta e demanda, sem relação direta com a produção onde os valores-trabalho são gerados” (MOLLO, 2011, p. 453).

O capital fictício só é capital para seu possuidor individual, que obtém renda advinda da sua posse, e apenas temporariamente, enquanto a ciranda de valorização financeira nos mercados for capaz de se sustentar graças a correspondentes injeções de liquidez, advindas, primariamente, da produção real, de modo que o funcionamento regular dos mercados seja capaz de garantir sua conversão em dinheiro e, assim, em riqueza efetiva. Isto posto, torna-se clara a natureza fetichista e contraditória dessa figura: não sendo capital do ponto de vista social, na medida em que não há riqueza suficiente para materializá-lo de modo integral, o capital fictício só pode existir, enquanto tal, na medida em que todos ou muitos de seus possuidores não tentem convertê-lo em dinheiro ao mesmo tempo (PARANÁ, 2016, p. 62-3).

Para estes autores não apenas a valorização do capital existente parece independente do processo produtivo, mas “a própria criação de valores-capital novos no sistema parece se autonomizar

com a mercantilização de fluxos de renda futuros. “A emissão de ações, por exemplo, cria imediatamente valor-capital no sistema, valor esse que é adicional à existência de qualquer capital real subjacente” (PALLUDETO e ROSSI, 2018, p. 11). Não importa se os recursos serão embolsados ou usados para serem investidos na compra de capital real, “uma vez que esses valores são fictícios e adicionais – aparecem como uma multiplicação ilusória da riqueza social” (Ibidem). Tal autonomização é possibilitada também pela segunda propriedade do capital fictício indicada por Pedro Rossi, isto é, a existência de um mercado secundário, onde ocorre o processo de capitalização e se expressa o valor fictício. É nesse mercado secundário que o conjunto da classe capitalista reavalia constantemente a capacidade de rendimento dos títulos e ações.

O movimento independente desses títulos de propriedade (...) fortalece a ilusão de que eles constituem um verdadeiro capital ao lado do capital ou do direito que eles possivelmente representam com títulos (...). O valor de mercado desses papéis, é, em parte, especulativo, uma vez que é determinado não só pelo rendimento real, mas pelo rendimento previsto, calculado antecipadamente (MARX, 2017b, p. 597-598).

Porém, – e aqui parece fazer sentido a afirmação de Harvey, de que a produção real tem sobre o capital fictício “um sombrio poder disciplinador sobre os excessos (...)” (HARVEY, 2014, p. 202) – o preço destes papéis pode crescer ou decrescer a depender das perspectivas quanto à futura produção de mais-valor¹¹⁵. Estaria neste “poder disciplinador” a relação entre o capital fictício e o capital real? Como o capital fictício se relaciona com a materialidade do trabalho vivo?

A autonomia relativa é um dos traços que Mollo (2010; 2013) destaca como característico do capital fictício. Essa relatividade da sua autonomia provém de que os preços dos títulos e a compra de ativos ocorrem na esfera da especulação, sob condições de incerteza, o capital fictício incorpora as expectativas de ganho ajustado pelo risco. Dessa forma, o preço do capital fictício aparece como uma medida objetiva, no sentido de socialmente compartilhada, do potencial de produção de riqueza futura em dado ponto do tempo. Quais elementos permitem uma dada previsão de lucratividade em dado ativo? E quais elementos diminuem o risco de incerteza desse lucro? A realização da prospecção e a minimização do risco depende da continuidade ou expansão das possibilidades materiais do

¹¹⁵ Segundo Harvey, preços em queda e crises provocam desvalorizações de ativos, mas passada a tormenta, esses papéis voltam a subir caso sejam viáveis e não fraudulentos: “A perda de valores em ativos imobiliários nos Estados Unidos após 2007 foi enorme, e havia poucos sinais de recuperação cinco anos depois. No entanto, como observa Marx com presciência, a depreciação dos valores desses ativos numa crise ‘é um meio poderoso de centralizar a riqueza monetária’. Ou como disse o banqueiro Andrew Mellon muito tempo atrás, numa crise os ativos retornam a quem pertencem de direito – isto é, a ele. A centralização crescente de riqueza e poder no curso de uma crise é um fato histórico importante (como ficou claro na crise financeira de 2007-2012)” (HARVEY, 2014, p. 235).

presente. Neste sentido ela põe a materialidade real, as condições de trabalho, a forma acelerada de trabalho, o poder de comando sobre o trabalho.

Tal qual na relação de produção, conforme dissemos, o capital põe o trabalho de forma privada, e a sociabilidade é efetuada pelas relações entre mercadorias, no âmbito do capital fictício os capitais ultrapassam sua privacidade pela sociabilidade das ações. A “sociedade” que compartilha a medida objetiva dos ativos é exclusivamente a sociedade de capitalistas financeiros (banqueiros, especuladores, investidores etc.) que estabelecem entre si a “coletivização do processo de valorização do capital, figurando como acionistas da massa total de capital da sociedade” (PALLUDETTO e ROSSI, 2018, p. 16). Na palavras irônicas de Marx, é dessa forma que o capital consegue abolir a propriedade privada dentro da forma da propriedade privada:

O capital, [...] agora recebe a forma de capital social (capital de indivíduos diretamente associados) em contraste com o capital privado, e as suas empresas aparecem como empresas sociais em oposição aos privados. Esta é a abolição do capital como propriedade privada dentro dos limites do próprio modo de produção capitalista (MARX, 1894, p. 567 *apud* idem, p. 15).

Essa sociedade de acionistas modifica a organização socioeconômica e a alocação do trabalho social, passando a ditar o processo econômico. Com isso, a lógica do “mundo invertido” ganha um dimensão brutalmente ampliada: a materialidade do trabalho é comandada por relações abstratas, fictícias, cujos representantes destas relações consomem e acumulam os ganhos, e as perdas ficam com a sociedade concreta.

Entretanto, vemos com isso que mesmo neste nível de incorporeidade do capital, a corporeidade é imprescindível. Sem o trabalho concreto, o capital financeiro não se sustenta. A valorização do capital fictício decorre de demandas sustentadas por rendas provenientes do processo produtivo. Assim, “Se o crescimento da produção se atrasa relativamente à valorização do capital fictício, faltará demanda para sustentar novas valorizações e novos ganhos, o que termina por conduzir seus proprietários a vender seus papéis, desencadeando a espiral deflacionária que explicita a crise” (MOLLO, 2011, p. 19). “O capital fictício necessita se ancorar em uma riqueza objetiva e produtiva para remunerar os seus juros, caso contrário, as chamadas “bolhas” se estouram, deflagrando uma crise” (PARANÁ, 2016, p. 72-76). Diante da crise todos querem transformar o capital fictício em capital real “mas se deparam com a impossibilidade dessa conversão, pois aquela riqueza de fato não existe, e quando todos vendem seus ativos financeiros ao mesmo tempo há uma abrupta desvalorização e a explosão da bolha” (TEIXEIRA, 2007, p. 47).

Mesmo naqueles casos em que o título da dívida – o papel – não representa um capital meramente ilusório, como ocorre no caso da dívida pública, o valor-capital desse título é uma pura ilusão. (...) As ações de companhias ferroviárias, mineiras, navais etc. representam o verdadeiro capital, isto é, o capital que é investido e funciona nessas empresas, ou a soma de dinheiro desembolsado pelos acionistas para ser investido nessas empresas como capital. De modo algum está excluído que essas ações sejam apenas uma fraude. Mas o capital não existe em duas formas: por um lado, como valor-capital dos títulos de propriedade, como ações, e por outro, como o capital realmente investido ou que será investido na empresa em questão. Ele existe somente na última forma e as ações não são mais que títulos de propriedade, *pro rata, referentes ao mais-valor que esse capital deve realizar* (MARX, 2017b, p. 597).

Para que esse mais-valor seja de fato realizado e as prospecções cumpridas, o capital precisa utilizar todo o aparato estatal para estruturar a cadeia produtiva global. Conforme escreve Edemilson Paraná em *A Finança Digitalizada* (2016, p. 66-69), o próprio avanço da financeirização e sua imposição como lógica dominante no mundo significou a efetuação dessa reestruturação, na década de 1970, deslocando a produção industrial do ocidente para a Ásia, submetendo a lógica produtiva à lógica financeira de retornos vultuosos e de curto prazo aos acionistas, intensificando o desenvolvimento tecnológico para economia de tempo, trabalho e matéria-prima, ampliando fortemente o setor de serviços etc. e medidas neoliberais por parte do Estado com corte de gastos sociais, redução de impostos sobre capital e grandes fortunas, flexibilização do câmbio e da legislação trabalhista, elevação da taxa de juros, redução do preço da força de trabalho, queda da arrecadação tributária, desmanche dos direitos coletivos, sucateamento dos serviços públicos universais, privatizações, securitização¹¹⁶, incentivo à especulação, ampliando a tendência capitalista a crises.

Rodrigo Teixeira (2007, p. 29), mostra como o próprio Dinheiro enquanto equivalente geral e forma de manifestação do valor das mercadorias, na análise dialética marxiana, tende a se autonomizar do substrato material que lhes dá suporte¹¹⁷, de forma gradual, culminando na possibilidade de valorização autonomizada em relação à produção e realização do mais-valor, na forma de capital fictício. No entanto, essa autonomização é ilusória. Mesmo o capital fictício se alimenta da criação de valor realizada na esfera produtiva, pela exploração da mercadoria corpo. “A

¹¹⁶ O processo de securitização (termo utilizado para se referir a uma dívida que foi negociada com investidores e trata de uma prática que visa transformar títulos de crédito, como faturas não pagas ou dívidas de empréstimos, em títulos negociáveis no mercado de capitais) organiza a nível do indivíduo o trabalho, fazendo com que o sistema tenha garantido novas forças de trabalho disponíveis no mercado. Harvey cita como exemplo as dívidas dos estudantes universitários que foram securitizadas, assim como as hipotecas e dívidas de cartão de crédito que foram empacotadas e revendidas em mercados secundários. Esse processo submete parte da renda futura dos estudantes e das famílias às transferências no mercado financeiro. Tornando-os reféns do processo produtivo realizando as prospecções do mercado.

¹¹⁷ Isso aparece nas funções de entesouramento (como encarnação do valor) e meio de pagamento (onde ele não precisa estar presente na circulação sendo substituído por títulos de dívidas) (MARX, 2017, p. 203-214).

esfera financeira, só pode ser, portanto, consumidora de excedente e não produtora (...). É necessário que haja um processo produtivo do qual a esfera financeira se alimente” (TEIXEIRA, 2007, p. 59).

Desse modo, portanto, o capital fictício é uma forma de manifestação da relação social do capital, que não obstante se afaste da materialidade do processo produtivo, mantém o poder sobre a riqueza gerada pela exploração da mercadoria corpo, e, portanto, dela necessita. Mesmo em nível mais profundo de incorporeidade o capital só tem existência, real ou fictícia, por meio da vampirização do corpóreo. O alimento de seu metabolismo é sempre fornecido pelo trabalho vivo do corpo humano, mas a existência de tantas mediações em gradações cada vez mais abstratas, acaba por ocultar as imprescindíveis relações entre essas formas superiores de representação em relação ao que de fato representam.

6. Corpo e Autômato: Mimese e Transcendência

A tecnologia descobriu as poucas formas fundamentais do movimento, sob as quais transcorre necessariamente, apesar da diversidade dos instrumentos utilizados, toda ação produtiva do corpo humano (MARX, 2017, p. 557).

O que são as ferramentas em relação ao corpo? Conforme analisamos nas *Preliminares* deste trabalho de pesquisa, a ferramenta é o elemento fundamental de distinção entre a genericidade humana e os demais seres vivos, isto é, a capacidade que nossa espécie adquiriu de ampliar os poderes de seu próprio corpo estendendo-o em artefatos que mimetizam seu funcionamento e superam suas limitações, criando o que Marx chama, no capítulo sobre *Maquinário e a Grande Indústria*, de “órgãos sociais produtivos”. A passagem da utilização de *instrumentos* (objetos produzidos pela própria natureza, sem passar por uma *trans-formação*, utilizados como meios para obter um bem de consumo – pedra, galhos, dentes de outros animais etc.) à produção de *ferramentas*, isto é, da capacidade propriamente humana de impor formas úteis aos objetos naturais, foi constituidora e constituinte do *corpo trabalhador*. Por meio delas os instrumentos corporais foram ampliando seus próprios poderes e facilitando a realização de seu sistema de necessidades, sua relação metabólica vital. Assim sendo, uma implicação lógica do processo “espontâneo-natural” de desenvolvimento das ferramentas como “órgãos produtivos”, em maquinarias e tecnologias cada vez mais sofisticadas na

composição, articulação e complexificação das ferramentas, seria diminuir o desgaste físico do corpo, poupando tempo dispendido no trabalho, promovendo a segurança reprodutiva, a não escassez. Entretanto, conforme sabemos e sentimos, e conforme Marx já atesta no início deste capítulo, “essa não é em absoluto a finalidade da maquinaria utilizada de modo capitalista” (MARX, 2017, p. 445).

No Livro I, ao se deparar com a necessidade de uma análise aprofundada acerca da relação entre tecnologia e forma produtiva do capital, Marx compara sua tarefa à de Darwin: Este “atraiu o interesse para a história da tecnologia natural”, ou seja, para a “formação dos órgãos corporais de plantas e animais como instrumentos de produção para a vida”, “não mereceria igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do humano social?” (MARX, 2017, p. 446, n. 89). Não obstante ambos partam de uma mesma perspectiva, a tarefa a que se propõe Marx possui uma especificidade: os demais seres vivos adaptam-se a mudanças no seu meio através de alterações em sua própria estrutura corporal (alterações cuja eficiência adaptativa é ditada pela seleção natural) todavia, no animal tornado *humano* o desenvolvimento tecnológico que possibilita ou facilita sua sobrevivência ante os desafios naturais não se dá apenas de modo endógeno, mas por meio da *mimese* e *transcendência* de seus próprios órgãos naturais em artefatos, isto é, forjando externamente “órgãos produtivos”. Estes órgãos artificiais, em constante e variado desenvolvimento, replicam o movimento, funcionamento do próprio corpo individual em sua atividade produtiva, pressupondo e pondo a ampliação dos corpos individuais em um vasto “corpo coletivo produtivo”. Um corpo social que no próprio ato de produção compartilha saberes, modos de *inter-ação*, linguagens, organização das variadas funções, modos de se relacionar com a natureza, de construir e de habitar o mundo. O humano, portanto, é capaz de alterar a relação com o meio ambiente, com seu habitat, tornando-se criador e autocriador. Mimetizando a natureza em seu poder de mudar a estrutura e a forma externa exercida por ela sobre todos os demais seres.

Se, conforme demonstrado por Darwin, o desenvolvimento e as alterações de órgãos naturais revelam relações determinantes entre espécimes e seu meio (como o engrossamento da pele de um animal para sobreviver às baixas temperaturas no extremo norte, o encolhimento do talhe das conchas como variação evolutiva útil à sobrevivência nas águas salobras do Báltico (DARWIN, 2014, p. 73)), para Marx, numa perspectiva materialista-dialética, o estudo da “formação dos órgãos produtivos do humano social” (MARX, 2017, p. 446), das mudanças e revolucionamentos da extensão de nossos órgãos corporais em ferramentas, maquinários e autômatos, seria capaz de revelar as características e desafios específicos “da organização social particular”, *desvelando*, nesse mesmo processo, “a atitude ativa do humano em relação à natureza, o processo imediato de produção da sua vida e, com isso,

também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem” (MARX, 2017, p. 446). Ou seja, reafirmando a natureza humana, a especificidade de seu processo de objetivação em decorrência da especificidade de sua organização corporal e do caráter ampliado dessa objetivação nesse ser-espécie, os próprios objetos utilizados como extensão de um corpo coletivo, revelariam, tal qual fósseis, como dado corpo coletivo produzia, como lidava com os desafios naturais, bem como as concepções mais profundas, espirituais, como produziam os nutrientes de sua consciência, como pensavam a vida, a existência.

Este vai ser o esquema estrutural do estudo sobre a tecnologia presente no Livro I: Seguindo os fósseis de órgãos produtivos do corpo coletivo, Marx narra um processo linear “natural-espontâneo”, que vai dos *instrumentos corporais* produzindo *ferramentas* que mimetizam seus movimentos, da composição articulada de ferramentas se produz, por sua vez, o *maquinário* que mimetiza a relação corpo-ferramentas, a possibilidade de máquinas fabricar novas máquinas a partir de seus próprios órgãos maquinais e sua força motriz, produz o *autômato*. A linearidade da narrativa pode provocar um equívoco interpretativo de uma espécie de determinismo tecnológico afirmado e defendido por Marx. Não é o caso. Como veremos, sem jamais perder de vista a perspectiva materialista-dialética, Marx observa como cada novo desenvolvimento técnico necessita de uma base a partir da qual ele se dá. Então, há uma base de habilidades, destrezas desenvolvidas no próprio corpo físico, coletivo ou nas ferramentas que permitem infinitas possibilidades de combinações, de novas habilidades, projeções, extensões, revolucionamentos. O que sobressai da narrativa marxiana é o fato de que, na especificidade da organização social posta pelo capital, o desenvolvimento desses órgãos produtivos vai se deslocando do próprio corpo humano e, sendo direcionado pelo organismo produtivo do capital, vai ampliando os poderes deste, fornecendo-lhes autonomia de movimentos e articulações para efetuar de modo mais ágil e eficaz sua vontade e planejamento, reduzindo os corpos individuais a um “*mobile industrial*” (MARX, 2017, p. 476), a um órgão de si mesmo. A direção capitalista dos revolucionamentos dessas bases produtivas não é, portanto, natural-espontânea, acidental, mas pensada e executada a partir da apropriação dessas bases, no intuito de tornar cada vez mais eficiente o seu próprio metabolismo. Não é, por outro lado, um desenvolvimento necessário do ponto de vista histórico, mas necessário à essa forma produtiva historicamente advinda.

Assim, a análise é simultaneamente tríplice: vemos as potencialidades humanas em desenvolvimento, o desvio dessas potencialidades em prol do capital, e as implicações drásticas desse desvio como “patologias” sobre o próprio corpo produtivo. A linearidade não aparece como uma condição determinista, como se um espírito tecnológico ordenasse os estágios de seu próprio

aparecimento até a sua perfeição evolutiva. Marx não analisa a tecnologia como um elemento isolado, em si mesmo, sem relação com a forma social produtiva. Muito pelo contrário. O objeto de análise é o capital, logo, o que interessa na investigação de Marx e que ele lança luz é, precisamente, o desenvolvimento tecnológico e organizacional como algo endógeno ao capital, e não exógeno e acidental (HARVEY, 2018, p. 126). A perspectiva marxiana busca analisar esse elemento nesse jogo de forças transhistórica e histórica: dada essa condição humana, transhistórica, de formação de órgãos produtivos sociais, cuja finalidade e direcionamento vai pôr e pressupor uma forma específica de funcionamento e de sociabilidade, na forma específica de mediação produtiva do capital, na qual os corpos individuais estão à serviço da produção de valor, o que o direcionamento do desenvolvimento tecnológico, de órgãos produtivos sociais, nos revela?

A afirmação do próprio Darwin denota uma visão semelhante: “Quase todas as partes de cada ser organizado estão tão bem relacionadas com suas complexas condições de vida, que parece improvável que qualquer delas tenha-se tornado de repente perfeita, da mesma forma que uma máquina complexa tenha sido inventada pelo homem, de pronto, com toda a perfeição” (DARWIN, 2014, p. 73). Se o corpo individual e a expansão deste num vasto corpo coletivo estão postos à serviço do capital, tal “perfeição” é pois o ajuste em função do sistema de necessidades do próprio capital por meio da apropriação de habilidades, de técnicas acumuladas e de formas organizacionais já existentes. A “consciência e vontade”, como Marx enfatiza, que direciona esse desenvolvimento de órgãos sociais produtivos, provém não do corpo coletivo, mas do capital (MARX, 2017, p. 476).

É neste sentido, conforme conclui Marx nessa relevante referência à Darwin, que a análise de fósseis do corpo orgânico daria menos conta de revelar a complexidade de relações sociais (ainda que estas, em sentido dialético, também apareçam nos resíduos esqueléticos humanos, conforme veremos), do que a análise dos próprios artefatos tecnológicos das sociedades humanas como fósseis de um “corpo coletivo produtivo”. A forma destes artefatos como órgãos sociais produtivos são reveladores da forma produtiva e reprodutiva do próprio corpo coletivo. Uma vez que Marx está lidando com a forma específica de produção capitalista, ele busca compreender em sua análise, os papéis, as funções que a tecnologia cumpre nas relações mutuamente hostis e interdependentes de metabolização entre o “corpo coletivo” e o organismo do capital. O que os órgãos produtivos sociais tecnológicos revelam acerca dessa tensão?

Tal questão exige compreender: 1. De que modo o desenvolvimento e sofisticação das máquinas servem à finalidade de acúmulo de valor e, portanto, da condição de sobrevivência e

expansão do capital, ainda que elas mesmas não sejam produtoras de valor? 2. Como o capital se apodera dos processos e condições existentes (habilidades corporais adquiridas, formas de organização, cooperação e divisão social de trabalho etc.) transformando-os em adaptações úteis, ajustadas aos requisitos de seu modo de funcionamento? 3. Quais as implicações e repercussões trazidas aos corpos humanos individuais envolvidos nesse processo, ao corpo social, à natureza e ao próprio capital? Serão estas as questões que buscaremos tratar centralmente neste tópico. Porém, deste centro emanam outras questões que tentaremos conjugar brevemente ainda que necessitem de uma posterior e mais aprofundada análise. São estas: Há, na análise de Marx presente no Livro I, indícios de um determinismo tecnológico? O estágio atual de sofisticação tecnológica poderá tornar o corpo humano obsoleto? A partir de quais critérios é possível pensar a aplicação tecnológica numa configuração social que transcenda o organismo do capital?

6.1. Desenvolvimento tecnológico e produção de mais-valor relativo

De que modo o desenvolvimento e sofisticação das máquinas servem à finalidade de acúmulo de valor e, portanto, da condição de sobrevivência e expansão do capital, ainda que elas mesmas não sejam produtoras de valor? Partindo do pressuposto de que todo corpo é mobilizado por vontades, repetidas vezes Marx afirma que a “vontade” que move o desenvolvimento tecnológico em nossa sociedade é a mesma que move todo o processo de produção capitalista: a ampliação de mais-valor cuja condição é a ampliação do tempo de trabalho excedente. Esse aumento de tempo pode se dar pela extensão total da jornada de trabalho, sendo chamado de *mais-valor absoluto* (tal elevação das horas diárias de trabalho encontra limites naturais – o dia tem 24 horas –, limites corporais, como a necessidade de descanso, sono, tempo para alimentação etc. e limites sociais na luta histórica pela redução da jornada) ou pode ser realizado por meio do *mais-valor relativo*, ou seja, pela diminuição do tempo de trabalho necessário para a reprodução da força de trabalho que condiciona seu salário. Essa segunda forma é possível através do aumento da produtividade na produção de mercadorias que compõem a cesta de consumo dos trabalhadores. Assim, mantida uma dada jornada de trabalho o tempo excedente (mais-valor/lucro) se elevaria na proporção inversa do tempo necessário (salários). A elevação da produtividade está, por sua vez, condicionada à aplicação de formas organizacionais (cooperação, divisão do trabalho, taylorismo, fordismo, ganho por comissão de produção etc.) e mais eficientemente – inclusive para reger as formas organizacionais – pelo desenvolvimento tecnológico. A utilização de maquinários, dentro da finalidade do sistema de produção capitalista que é a

acumulação de mais-valor, não tem, portanto, a finalidade de reduzir o dispêndio de energia dos trabalhadores, reduzindo o tempo geral de trabalho, mas apenas reduzir o tempo que serve à reprodução do trabalhador para, com isso, ampliar o tempo de extração de mais-valor, portanto, de reprodução e ampliação do capital. Nas palavras de Marx:

Na produção capitalista, portanto, a economia do trabalho por meio do desenvolvimento de sua força produtiva não visa em absoluto a redução da jornada de trabalho. Seu objetivo é apenas a redução do tempo de trabalho necessário para a produção de determinada quantidade de mercadorias. Que o trabalhador, com o aumento da força produtiva de seu trabalho, produza em 1 hora, digamos, 10 vezes mais mercadorias do que antes e, conseqüentemente, precise de 10 vezes menos tempo de trabalho para cada artigo, não o impede em absoluto de trabalhar as mesmas 12 horas de antes, tampouco de produzir nestas 12 horas 1.200 artigos em vez de 120 (MARX, 2017, p. 395).

Os capitalistas são impulsionados a investir em tecnologias inovadoras na produção para que, mergulhados na lei da concorrência eles não fiquem “para trás” e sejam engolidos por capitais maiores, buscando, assim, sobreviver ao fenômeno da centralização de capital¹¹⁸. Se o valor é tempo

¹¹⁸ Pitaguari e Lima (2005) chamam atenção para esta tendência da “centralização do capital” apontada por Marx, que é a tendência “de um número cada vez menor de empresas a controlar o volume de capital social dado”. Assim, “quanto maior o capital acumulado por um capitalista individual ou quanto maior for sua concentração nas mãos de uns poucos capitalistas, mais será a possibilidade de se obterem ganhos de produtividade” (PITAGUARI e LIMA, 2005, p. 239). Podemos pensar hoje em empresas como Google, Microsoft, Tesla, que centralizam a maior parcela de ganho em decorrência de inovações tecnológicas. Tal fenômeno parece embasar o que hoje está sendo problematizado sob a termo “tecnofeudalismo”. O termo ganhou prestígio com a publicação do livro *Technoféodalisme* de Cédric Durand, no qual defende o iminente fim do capitalismo pelas empresas gigantes e “intangíveis” de tecnologia. Sua apropriação e acúmulo de dados, patentes, direitos de propriedade intelectual, possibilitam que essas empresas obtenham enormes lucros de suas cadeias de suprimentos, concentrando-se naqueles itens que têm as margens de lucratividade mais altas. Assim, “analogamente aos senhores feudais, eles conseguem se apropriar de enormes pedaços da massa global do mais-valor sem nunca se envolverem diretamente na exploração do trabalho ou no processo produtivo” (MOROZOV, 2022, p.116). Evgeny Morozov, por sua vez, é crítico dessa recorrência ao feudalismo para explicar um processo típico do próprio capitalismo que se exprime com sofisticados elementos tecnológicos na contemporaneidade. Segundo Morozov, Durand se baseia no trabalho de Zuboff para mostrar a dominação oculta exercida pelo “big other” do “big data”, argumentando que o segredo do sucesso do Google, por exemplo, está em sua capacidade de extrair, reunir e lucrar com uma variedade de conjuntos de dados. “Ela desfruta de um monopólio efetivo devido aos efeitos de rede e impressionantes economias de escala: ela se beneficiará mais de qualquer novo conjunto de dados do que uma startup poderia, tornando a concorrência muito mais difícil” (MOZOROV, 2022, p. 116). Em texto publicado em 2022 na *New Left Review* (Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii133/articles/evgeny-morozov-critique-of-techno-feudal-reason>) intitulado *Uma Crítica da razão Tecno-feudal*, Mozorov problematiza a perspectiva de Durand: “Os extensos acervos de dados do Google são uma questão diferente; eles merecem uma discussão sobre essa forma de obtenção de renda. Mas não se pode fingir que seu negócio gira em torno desses acervos de dados, como se o Google fosse um mero rentista – e não uma empresa capitalista padrão”. Mozorov analisa o Google não apenas pela conexão entre os dados do usuário e a publicidade que responde pelos lucros extraordinários, mas em seu negócio capitalista de produzir mercadorias. “Comparando com o Spotify pode-se argumentar que ele vende uma mercadoria muito peculiar: uma experiência de usuário única e personalizada que fornece acesso em tempo real a uma coleção quase infinita de músicas (...). O Google Também produz uma mercadoria: o acesso em tempo real a vastas quantidades de conhecimento humano. (...) Mas, ao contrário do Spotify, a mercadoria do Google é muito mais barata de produzir. Por quê? Porque o Google não paga aos editores e criadores de conteúdo cujas páginas indexa para produzir essa mercadoria, pelo menos não da mesma forma que o Spotify paga às gravadoras musicais. O Google, ao contrário do Spotify, não oferece uma experiência de pesquisa diferente e sem publicidade aos seus usuários pagantes; mas seu site irmão, o YouTube, faz isso por uma taxa mensal. Tal como o Spotify com os seus utilizadores não pagantes, o Google distribui gratuitamente a sua mercadoria de pesquisa, o que, por sua vez, torna possível vender outra

social médio necessário à fabricação de uma determinada mercadoria, na dinâmica da concorrência, o capitalista que consegue diminuir essa média de tempo por meio de uma nova tecnologia que garante o aumento e aceleração da produtividade, sai na frente dos demais porque consegue produzir para si mais-valor extraordinário, na medida em que produz em menor tempo e vende no tempo social médio. Porém, essa possibilidade de obter ganhos extras funciona apenas em curto-prazo, até que essa inovação tecnológica seja utilizada por outros.

Dessa maneira, a corrida concorrencial leva a uma corrida tecnológica, de modo que a média social de tempo para a produção das mercadorias vai sendo reduzida, e com isto, se reduz o valor das próprias mercadorias e, se houver redução no valor das mercadorias que compõe a cesta de consumo do trabalhador, se reduz o valor da mercadoria corpo (dado que este valor é formado pelo conjunto de mercadorias necessárias à sua reprodução, que compõe, portanto, o seu salário)¹¹⁹. A redução do valor da força de trabalho significa a redução do tempo de trabalho necessário e, portanto, ampliação do tempo excedente, da alíquota de tempo que é usurpado pelo capital. Essa conjugação de elementos se expressa do seguinte modo: “O valor das mercadorias é inversamente proporcional à força produtiva do trabalho, o mesmo vale para o valor da força de trabalho, por ser determinado pelos valores das mercadorias. Já o mais-valor relativo, ao contrário, é diretamente proporcional à força produtiva do trabalho” (MARX, 2017, p. 393). O valor da mercadoria corpo é inversamente proporcional ao emprego das tecnologias produtivas, já a extração de mais-valor relativo, portanto, a ampliação do tempo excedente é diretamente proporcional ao emprego de tais tecnologias. O que Marx demonstra é que nessa relação entre corpo e capital, o desenvolvimento tecnológico tem como finalidade essencial a extração e acúmulo de mais-valor relativo. Com afirma David Harvey:

Mudanças técnicas e organizacionais ocorrem em todo lugar e por toda sorte de motivos na história das sociedades humanas, afetando todos os tipos de atividades. As vezes parece que a engenhosidade técnica e organizacional não conhece limites. Algumas das novas técnicas e formas organizacionais duram, outras não. A China antiga tem uma longa história de notáveis inovações

mercadoria altamente lucrativa – o acesso aos ecrãs e à atenção dos seus utilizadores – aos anunciantes. Existem várias maneiras pelas quais vastos tesouros de dados pessoais, extraídos sub-repticiamente, podem tornar esse produto publicitário mais valioso. Mas nada disso importaria se o Google realmente tivesse que pagar uma taxa para indexar cada parte do conteúdo que mostra na primeira página dos resultados de pesquisa, ao lado dos anúncios que o tornam tão insanamente lucrativo” (MOZOROV, 2022, p. 111). Assim, ao invés de invocar o feudalismo, Mozorov defende que este processo revela apenas o capitalismo se movendo na mesma direção de sempre, alavancando quaisquer recursos que possa mobilizar. Para aprofundar este debate Mozorov indica alguns nomes importantes: Yanis Varoufakis, Mariana Mazzucato, Jodi Dean, Robert Kuttner, Wolfgang Streeck, Michael Hudson e Robert Brenner.

¹¹⁹ Segundo David Harvey o aumento do mais-valor relativo às vezes pode vir acompanhado de um aumento no padrão de vida dos trabalhadores: “Tudo depende da força dos ganhos de produtividade e da maneira pela qual os benefícios do aumento da produtividade são distribuídos entre capital e trabalho. Uma pequena parte do mais-valor relativo volta para o trabalho para que os trabalhadores possam adquirir uma quantidade maior de valores de uso, enquanto a maior parte vai para o capital. Isso depende do estado da luta de classes” (HARVEY, 2018, p. 112).

técnicas e organizacionais, mas nenhuma foi duradoura ou amplamente adotada. É somente sob o regime capitalista que encontramos uma força sistêmica e poderosa impulsionando o dinamismo tecnológico e organizacional, com efeitos duradouros e acumulativos. Marx entende que essa força se concentra no momento da valorização por motivos muito particulares. Ela é moldada pela busca perpétua, sob o capitalismo, por mais-valor relativo (HARVEY, 2018, p. 111-112).

Importante lembrar que, segundo a teoria marxiana do valor, as variadas tecnologias não produzem valor nem mais-valor, já que consistem em capital morto, trabalho passado, não podendo, pois, produzir nada por conta própria. Como já analisamos, a mercadoria corpo é a única fonte de valor e mais-valor. O próprio valor das máquinas utilizadas no processo de produção é inteiramente transferido para a mercadoria, ela não gera, portanto, um valor sobre o valor de seu uso. Por isso é chamada de *capital constante*. O que elas produzem é mais-valor relativo à diminuição do valor do trabalhador, do *capital variável*, que é o capital ativo, subjetivo, passível de ter o seu valor alterado e não apenas conservado. As máquinas apenas ajudam a elevar a produtividade da força de trabalho humana: “Como qualquer outro componente do capital constante, a maquinaria não cria valor nenhum, mas transfere seu próprio valor ao produto, para cuja produção ela serve” (MARX, 2017, p. 460).

Este é um ponto bastante importante e por isso enfatizado por Marx para que não caiamos num *fetichismo tecnológico*, na inversão da relação entre trabalho morto e trabalho vivo, que faz parte do pacote ideológico do mundo invertido do capital e que ganha cada vez mais espaço na percepção social na medida em que as tecnologias tornam-se mais sofisticadas, aparentemente imateriais e aparentemente responsáveis por ganhos econômicos. A inversão que serve para atribuir papel ativo e lucrativo aos próprios capitalistas que investem em inovações tecnológicas como uma extensão de si mesmos, de seu autofinanciamento, como sua própria materialização como justificação dos resultados, diminuindo estrategicamente, com isso, o poder ativo do corpo trabalhador, do corpo coletivo produtivo. Parece que a impressora 3D gera valor por si mesma, ou um aplicativo de celular gera valor por si mesmo. Em ambos os casos, se tem a dependência de força de trabalho humana na fabricação, na condução e na alimentação de aplicativos, quer sejam de serviços alimentícios, transporte etc. O mais-valor não provém destas tecnologias, elas são valores, mercadorias dentro da circulação e são vendidas e compradas de modo a facilitar a obtenção de mais-valor relativo.

Entretanto, é fato notável que nossas extensões em máquinas estão se tornando cada vez mais sofisticadas como replicantes nossa, excedendo nossos poderes físicos e mentais individuais em muitos âmbitos de atuação, replicando, inclusive, o funcionamento de nossos cérebros e redes

neurais, fazendo crer que o corpo humano será substituído por máquinas especializadas que repliquem suas funções transcendendo seus limites físicos, seu sistema de necessidades reprodutivas, e suas lutas sociais por direitos, tornando-o produtivamente obsoleto. O que a teoria de Marx e sua análise acerca da tecnologia poderia nos dizer a esse respeito?

Na compulsão por mais-valor relativo extra, a substituição do trabalho humano por tecnologias automatizadas inovadoras que produzam mais em menor tempo, pode gerar lucros mais altos, porém, esse lucro será desfrutado apenas enquanto os concorrentes não alcançarem o mesmo nível tecnológico. Para esta corrida tecnológica ser possível, é necessário sempre e constantemente inovações produtivas que são pensadas e executadas por trabalhadores corpóreos, por cérebros e mãos, ainda que com ajuda e auxílio cada vez mais eficaz das próprias máquinas. Estas, possuem, diferentemente do humano, uma capacidade constante por ser trabalho passado, objetivado, elas não se renovam, não se atualizam por si mesmas. (Uma grande escavadeira não vai se autoatualizar a partir de novos desafios apresentados no solo, um aplicativo não vai inovar a si mesmo com base em alguma ineficiência em solucionar problemas e demandas não previstas). Essa capacidade de criar, de inovar as técnicas, habilidades, ampliar os poderes dos próprios autômatos ainda é uma condição do capital variável. Como o lucro do mais-valor relativo advém dessas inovações, o trabalho humano vivo é fundamental para reduzir seu próprio valor¹²⁰.

O capital variável – ou seja, o trabalho humano – é a causa das mudanças no lucro, não o capital constante e, portanto, o que os capitalistas estão realmente vendo são mudanças na lucratividade devido a outros trabalhadores, em outras empresas, trabalhando mais arduamente ou de forma mais inteligente para criar as máquinas que seu capital monetário adquire (WRIGHT, 2021, s/p)¹²¹.

¹²⁰ Em um texto perspicaz Ian Wright argumenta neste sentido de serem os poderes humanos vivos aquilo que mantém nossa vantagem em relação aos autômatos, e do qual o capital não pode prescindir completamente: “*Os seres humanos têm poderes causais universais, enquanto as máquinas têm apenas poderes causais específicos*. Isso significa que apenas a força de trabalho tem a capacidade de trabalhar mais arduamente e de forma mais inteligente, em todos os processos de produção, para causar mudanças no nível de lucros. É claro que qualquer atividade específica realizada por seres humanos pode, em princípio, ser mecanizada. Mas, até o momento, nenhuma máquina iguala os poderes causais universais dos seres humanos” (Disponível em: <https://cosmonautmag.com/2021/10/why-machines-dont-create-value/>). Mesmo se todo o trabalho fosse substituído por robôs (cultivo e elaboração de alimentos, transporte, educação etc.) ainda assim haveria a necessidade do trabalho humano para atualizar as máquinas dentro dos novos desafios ou nova vivência humana. As máquinas são constantes, estáticas se não for o trabalho vivo que as mova, que as atualize. Nisso, está também o sentido da expressão marxiana “trabalho passado”.

¹²¹ Além disso, conforme veremos adiante, a utilização e aplicação de novas tecnologias no processo produtivo não se dá de forma linear, simultânea, global e necessária, dentro da lógica capitalista, mas a partir de cálculos sobre uma série de variáveis que envolve a comparação entre o valor da mercadoria corpo e o quanto desse gasto seria poupado pelo maquinário. Essa condição nos remeteria à imagem futurista de Ridley Scott em sua obra cinematográfica “Blade Runner” (1982), onde máquinas chegaram a um nível de inteligência e adaptação que replicam até mesmo os dilemas morais e existenciais do corpo orgânico humano. Estes autômatos replicantes, cuja existência reflete o altíssimo nível de desenvolvimento tecnológico, convivem, por sua vez, com trabalhadores em situações precárias, com pessoas desvinculadas de qualquer trabalho vivendo abandonadas nas ruas poluídas de grandes centros urbanos.

Entretanto, essa aplicação tecnológica pelo capital traz consigo um profundo paradoxo ao próprio capital: se apenas o trabalho vivo produz valor e mais-valor, substituí-lo por trabalho morto não acarretaria uma queda na taxa de lucratividade? Essa questão corresponde ao problema que Marx chamou de lei tendencial da queda da taxa de lucro e é um dos tópicos mais controvertidos da teoria de Marx sobre as crises do capitalismo. Grosso modo, para Marx a taxa de lucro sofre influência de duas forças, ambas advindas do desenvolvimento das forças produtivas, do desenvolvimento tecnológico: Em decorrência deste ocorre um crescimento na taxa de mais-valor relativo que tende a elevar a taxa de lucro, no entanto, a elevação da composição orgânica do capital (C/V) pressiona a taxa de lucro para baixo. Nos *Grundrisse*¹²² Marx já havia orientado para essa contradição:

O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. (...) Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites para conservar o valor já criado como valor (MARX, 2011, p. 589).

A partir da equação da taxa de lucro derivada por Marx¹²³, as mesmas causas que determinam a aceleração de acumulação do capital desencadeariam a tendência à queda da taxa de lucro no movimento do capital global, já que o capital despendido em capital constante se eleva mais rapidamente do que o capital despendido em capital variável. Uma quantidade menor de trabalho vivo movimentará uma quantidade maior de trabalho materializado, e sendo que somente o trabalho vivo cria valor, o valor criado pela força de trabalho ao diminuir de forma relativa, faz decrescer a relação entre o mais-valor e o capital global, levando a crises recorrentes¹²⁴.

¹²² Ainda que apareça nos *Grundrisse* e no livro I, é apenas no Livro III que Marx dedica uma seção inteira ao tema da Lei da queda tendencial da taxa de lucro. (Ver: MARX, 2017b, p. 246-306).

¹²³ $r = (s/v) / [1+(c/v)]$, sendo r a taxa de lucro, s/v a taxa de mais-valor e c/v a composição orgânica do capital.

¹²⁴ Segundo Fernanda Valada e Natasha Pergher (2017, p. 148) “Somente a partir da década de 1970 é que essa lei passa a ter um papel preponderante dentro das perspectivas marxistas sobre crise, visto que ilustra com clareza como o processo de reprodução ampliada do capitalismo é capaz de, endogenamente, contribuir para a ocorrência de crises”. Entretanto, sua validade como elemento de compreensão das crises do sistema capitalista é tanto criticada por uma parcela dos marxistas quanto defendida por outra. Segundo Eleutério Prado (2014, p. 119), na literatura publicada no Brasil dedicada ao tema, pode-se citar Guido Mantega (1976), Bovo (1982) e Bresser-Pereira (1986), já na literatura publicada internacionalmente pode-se apontar Michael Heinrich (2013); Michael Roberts (2013); Bellamy Foster (2009, 2010) e Andrew Kliman (2012). Tanto o artigo de Valada e Pergher (Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/comentario2017_06_03_06_52_37.pdf), quanto o de Eleutério Prado (Disponível em: <https://revis-tasep.org.br/index.php/SEP/article/view/48>) efetuam uma análise crítica a partir do contraponto entre autores divergentes. Recentemente Michael Roberts, compilou dados que para ele são “evidências empíricas” que validam a fórmula de Marx da taxa global de lucro. Tanto o texto quanto as discussões que suscita podem ser vistos em: <https://thenextrecession.wordpress.com/2022/01/22/a-world-rate-of-profit-important-new-evidence/>.

A tendência à queda na taxa de lucro geral é, no entanto, contrabalançada, segundo Marx, por uma contratendência que intervém na lei tendencial geral. Uma destas forças está no próprio condicionante à escolha do capitalista pelo emprego da maquinaria, isto é, a de que “sua própria produção custe menos trabalho do que o trabalho substituído por sua aplicação” (MARX, 2017, p. 466). O cálculo que o capitalista tem que fazer, imposto pelas leis coercitivas da concorrência, é entre o valor gasto para comprar a máquina e o valor economizado na força viva de trabalho. Esse cálculo, portanto, depende do valor da força de trabalho, que varia conforme países, regiões, circunstâncias, leis trabalhistas etc. “Isso explica porque hoje, na Inglaterra são inventadas máquinas que só encontram aplicação na América do Norte” (MARX, 2017, p. 466). Ou seja, na Inglaterra havia excesso de mão de obra e por seu barateamento não havia incentivo à sua substituição pelo maquinário. Marx oferece uma imagem bastante ilustrativa do paradoxo das condições “primitivas” de trabalho em pleno “berço da Revolução industrial”:

Na Inglaterra, ocasionalmente ainda se utilizam, em vez de cavalos, mulheres para puxar etc. os barcos nos canais, porque o trabalho exigido para a produção de cavalos e de máquinas é uma quantidade matematicamente dada, ao passo que o exigido para a manutenção das mulheres da população excedente está abaixo de qualquer cálculo. Por essa razão, em nenhum lugar se encontra um desperdício mais desavergonhado de força humana para ocupações miseráveis do que justamente na Inglaterra, o país das máquinas (MARX, 2017, p. 467).

O desenvolvimento tecnológico gerido pelo capital se dá dentro desse paradoxo, em que mesmo existindo máquinas eficientes que poupariam trabalho ou eliminariam riscos aos trabalhadores, elas não são necessariamente utilizadas na atividade produtiva, se o cálculo mostrar mais vantagem em aumentar o número de trabalhadores utilizando meios de produção ultrapassados. Esse cálculo, o qual todo capitalista leva em consideração como uma imposição à sua sobrevivência como capitalista, revela um movimento simultâneo de tendências e de contra-tendências ao emprego globalizado de tecnologias produtivas.

Esta característica tem enorme significado contemporâneo, particularmente quando se considera a fragmentação dos mercados de trabalho globais. Um dos efeitos imediatos da deslocalização da produção de países de alta renda para países de baixa renda com disponibilidade imediata de mão de obra barata é que há menos urgência para que as empresas manufatureiras economizem em insumos de trabalho, aumentando a produtividade desse trabalho. Embora as empresas privadas sejam sempre forçadas a reduzir seus custos de produção em mercados competitivos, em muitas indústrias a disponibilidade de uma oferta aparentemente interminável de mão-de-obra em todo o mundo torna-a cada vez mais barata tornando-se uma opção mais viável do que despesas consideráveis para capital fixo (SMITH, 2022, p. 143-144).

David Harvey exprime essa questão do seguinte modo:

Há exemplos na China onde, por abundância de mão de obra, um artigo que é feito numa máquina cara e sofisticada nos Estados Unidos foi fragmentado em processos de trabalho menores que podem ser feitos à mão. Em vez de empregar uma máquina muito cara e 20 trabalhadores nos Estados Unidos, você emprega 2 mil trabalhadores na China e ferramentas manuais (HARVEY, 2013, p. 204).

No Livro III Marx cita expressamente algumas destas contratendências, “como as mesmas causas que engendram à tendência à queda da taxa de lucro moderam também a efetivação dessa tendência” (MARX, 2017b, p. 275), ou seja, as estratégias que o capital utiliza para contrastar esta tendencial queda da taxa de lucro: 1) Intensificação da exploração do trabalho: a estratégia de elevação de mais-valor absoluto para elevar a taxa de lucro. Ela foi utilizada na primeira revolução industrial, conforme descreve Marx no Livro I, quando trabalhadores chegavam a cumprir 18, 20 horas de trabalho, em ritmo acelerado. Conforme as lutas dos trabalhadores por redução da jornada foi obtendo conquistas, e a quantidade de horas trabalhadas foi sendo estabelecida por lei, outras estratégias foram sendo utilizadas, como o aumento no ritmo de trabalho, propiciado pelos próprios maquinários, roubo do tempo de descanso e alimentação dos trabalhadores etc. Em nosso tempo, podemos perceber a mesma estratégia na “uberização” dos empregos, por meio da qual os trabalhadores e trabalhadoras parecem ter “autonomia” em relação à jornada de trabalho, mas, uma vez que a parcela do valor produzido que retorna para eles é ínfima comparada à parcela apropriada pelas empresas de aplicativos, essa jornada flexibilizada na maioria das vezes significa uma carga horária ainda mais extenuante do que a média dos trabalhadores. Conforme mostra o estudo de Vitor Filgueiras e Ricardo Antunes:

Conjugando o rótulo do trabalho autônomo (ou a negação da própria relação de trabalho) com o contrato por tarefa, o/as trabalhadores/as, além de não terem salário, renda ou jornada garantida em seus contratos, não gozam de qualquer direito, mesmo quando conseguem um serviço. Assim, a grande novidade na organização do trabalho introduzida pelas novas TIC é, além de potencializar exponencialmente as formas de obtenção de lucros e até mesmo de extração do mais valor, é o de permitir que as empresas utilizem essas ferramentas como instrumental sofisticado de controle da força de trabalho, de que são exemplos o registro em tempo real da realização de cada tarefa, velocidade, local e movimentos realizados; a mensuração das avaliações; tudo sob o aparente comando dos algoritmos. E este novo fetiche do mundo tecnológico do capital permite, ao mesmo tempo, que se expanda o ideário fetichizado de que tudo está sob impulsão de uma neutra tecnologia, autônoma, quando é a engenharia informacional do capital que tem de fato o comando do algoritmo e, portanto, dos ritmos, tempos, produtividade e eficiência no universo microcômico do trabalho individual, tendência que não para de se acentuar com a proposta da chamada Indústria 4.0., como se

esta fosse um imperativo inexorável da tecnologia (FILGUEIRAS; ANTUNES, 2020, p. 33).

2) Compressão do salário abaixo de seu valor: quando o salário fica abaixo do conjunto de bens necessários à reprodução do próprio trabalhador, fazendo com que muitos recorram a atividades informais, duplas e triplas jornadas para complementar a renda. As próprias crises e demissões geradas são utilizadas como barganha para o arrocho salarial, convencendo a classe trabalhadora a vender sua força de trabalho abaixo do seu valor. Também a hierarquização dos corpos na produção, a que já aludimos na Parte II, entra como elemento importante já que com base numa mística sobre a mulher, no racismo, xenofobia, transfobia, se permite pagar menos a uma classe de corpos ainda que ela produza na mesma proporção que outros. O arrocho salarial é uma medida contumaz no interesse da extração de mais-valor, mas ele expõe também outra contradição analisada por Marx, que se refere à dupla posição do corpo no momento da produção e no momento do consumo: “Os trabalhadores, como compradores, são importantes para o mercado. Mas como vendedores de sua mercadoria – a força de trabalho –, a sociedade capitalista tem a tendência de reduzi-los ao mínimo do preço” (MARX, 2017b, p. 412).

3) Barateamento dos elementos do capital constante, isto é, a busca frenética por matérias-primas mais baratas para a produção de tecnologias, dos insumos, instalações, subsídios de impostos etc. Na medida em que a elevação da produtividade não é válida apenas para os bens de consumo dos trabalhadores, mas para os meios de produção, se ocorrer uma inovação tecnológica que reduza o valor da produção dos meios de produção abaixo do valor dos bens de consumo, haveria, então, uma redução na composição orgânica do capital.

4) Aumento da superpopulação relativa: uma vez que o próprio desenvolvimento tecnológico sob o capitalismo alija constantemente trabalho, aumentando o exército de reserva, os trabalhadores que estão desempregados servem para manter baixo os salários dos trabalhadores empregados contribuindo para elevar a média da taxa de lucro sendo, pois, funcional ao capital. Esse aumento da população relativa se dá também pela continuidade do processo de cercamentos, de expropriação de terras, fazendo com que uma parcela da sociedade que não estava ainda diretamente ligada às relações de produção capitalista porque tinha preservada a ligação com a terra e com os meios de produção, como o campesinato, comunidades indígenas e quilombolas, sejam cindidas dessa condição e passem a compor essa população relativa disponível para ser explorada pelo capital.

5) Ampliação do mercado mediante o Comércio Exterior: a divisão internacional do trabalho

e a continuada colonização possibilita que os países de capital central consigam vender mercadorias acima de seu valor ainda que abaixo de seus concorrentes internacionais (os carros seriam um exemplo), possibilita, ainda a exploração e expropriação de terras e de matérias-primas que barateiam tanto o capital constante quanto o capital variável.

6) Aumento do capital por ações. A possibilidade de remover uma parte do capital da esfera da produção para a esfera bancária, vendendo o capital para receber de volta juros, formando o capital portador de juros, monitorando as taxas de juros e compensando isso em compras e vendas de ações. Esse movimento possibilita a compensação da queda da taxa de lucro por meio dos juros (IASI, 2021, s/p)¹²⁵. Essas causas não se apresentam de forma linear, nem a presença de uma anula a outra; elas coexistem e muitas vezes se complementam, na tentativa de desacelerar a queda da taxa de lucro (MARX, 2017b, p. 174-279).

Neste sentido, podemos afirmar até aqui que a finalidade para a qual a tecnologia é desenvolvida dentro da sociedade regida pelo capital, não ocorre em prol de uma redução da jornada geral de trabalho, mas apenas do trabalho necessário para aumentar a apropriação de trabalho excedente. E nesse direcionamento há tanto uma aceleração no nível de complexificação e sofisticação tecnológica, quanto, simultaneamente um desperdício de forças físicas, criativas do corpo coletivo, seja reduzindo suas potencialidades em ações maquinais, seja condenando-o a trabalhos intensos com meios de produção precários, seja substituindo a força produtiva viva por autômatos e assim condenando-a ao desligamento das próprias condições de sobrevivência.

6.2. O “Corpo Coletivo Produtivo” na Cooperação e na Divisão do Trabalho

Enquanto um homem não é capaz de erguer um fardo de 1 tonelada, e 10 homens têm de se esforçar muito para isso, 100 homens conseguem fazê-lo usando cada um deles apenas um de seus dedos (BELLERS apud MARX, 2017, p. 401).

¹²⁵ Mauro Iasi. *A Crise Brasileira e a dinâmica do Capital*. Café Bolchevique 22. TV Boitempo, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yIOgRDp_uBQ. Mauro Iasi destaca em sua fala a respeito desse processo contratendencial, o papel fundamental do Estado como sujeito oculto que viabiliza cada um dos elementos elencados por Marx. É o Estado que favorece o barateamento do capital constante, fornecendo subsídios e estruturas, rebaixando impostos; é ele que fornece o assistencialismo ou o desprezo pelas pessoas expropriadas que compõem a população relativa excedente; também é ele que intermedia a ampliação do comércio exterior. O Estado, portanto, é o sujeito que fornece “a malha protetora para minimizar a queda da taxa de lucro (...). O socio-metabolismo do capital pressupõe um Estado ativo”. Iasi cita ainda a importância das guerras para a realização desse movimento de contratendências. Elas possibilitam a destruição em massa de modos de produção alternativos, anexação de territórios férteis em matérias-primas importantes ao barateamento do capital constante, ampliação de mercados etc.

Conforme vimos, o valor é o tempo de trabalho médio que a sociedade gasta para produzir uma dada mercadoria. Esse tempo médio social pressupõe – e põe – os corpos individuais como unidades agregadas de um corpo social produtivo em que a agilidade de movimentos para uma dada atividade é mais ou menos igual e passível de ser calculada¹²⁶. Um modo de assegurar que esse tempo individual não se desvie da média é transformando-o em uma pequena parte de um corpo coletivo de trabalho que funciona conjuntamente, no qual a menor eficiência de um indivíduo seja compensada pela maior eficiência de outro, pondo assim em movimento “o trabalho social médio” (MARX, 2017, p. 399). O capital precisa sempre revolucionar a força de trabalho com o intuito de diminuir o tempo necessário e ampliar o tempo excedente que gera mais-valor. Neste caso, ele se apropria das forças de eficiência do trabalho já existentes, como a cooperação e a divisão do trabalho (formas de elevar a agilidade da produção e diminuir o dispêndio de força individual) e procura meios de ampliar constantemente os poderes das ferramentas, fazendo-as evoluir em grandes maquinários pela acoplagem de inúmeras ferramentas-órgãos de um corpo maquinal “ciclópico”.

A primeira forma tratada por Marx em que os corpos individuais são dispostos como partes de uma unidade chamada corpo coletivo produtivo, é a Cooperação (*cum-operari*: trabalhar juntos): “A forma de trabalho em que muitos indivíduos trabalham de modo planejado, uns ao lado dos outros e em conjunto, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes porém conexos chama-se cooperação” (MARX, 2017, p. 400). A cooperação é necessária para o trabalho planejado porque ela utiliza a junção de força de vários corpos para, num esforço conjugado executar funções que o corpo individual não conseguiria ou demoraria muito. Neste caso, o processo de objetivação é resultado da exteriorização de forças de cada corpo como parte de um grande e poderoso organismo de trabalho. Por meio dela se produz com maior rapidez, em menor tempo e com menor desgaste físico individual favorecendo o objeto devir. Conforme explica Marx:

Por exemplo, quando pedreiros formam uma fila de mãos para levar tijolos da base até o alto do andaime, cada um deles realiza a mesma tarefa, mas as ações individuais constituem partes contínuas de uma ação conjunta, fases particulares que cada tijolo tem de percorrer no processo de trabalho, e pelas quais, por exemplo, as 24 mãos do trabalhador coletivo o transportam com mais rapidez do que o fariam as duas mãos do trabalhador individual que tivesse que subir e descer o andaime. O objeto de trabalho percorre o mesmo espaço em menor tempo. Por outro lado, uma combinação do trabalho ocorre quando, por exemplo, uma construção é executada simultaneamente por

¹²⁶ Se “a massa do mais-valor produzido por um dado capital é igual ao mais-valor gerado pelo trabalhador individual multiplicado pelo número de trabalhadores simultaneamente ocupados”, então, se a jornada de trabalho é 08 horas, a jornada total de 12 trabalhadores é de 96 horas.

diferentes lados (...). A jornada de trabalho de 144 horas que ataca o objeto de trabalho por vários lados – pois nela o trabalhador combinado ou coletivo tem olhos e mãos na frente e atrás, sendo, em certa medida, onipresente – faz avançar o produto total (MARX, 2017, p. 402).

Assim, tal qual a análise do processo de trabalho parte da generalidade para a sua forma capitalista, antes de analisar as especificidades que a cooperação adquire quando esse corpo coletivo passa a ser comandado pelo capital, a análise de Marx enfatiza que a cooperação por si mesma nada tem de capitalista, é um modo de transpor as barreiras do corpo individual, de produzir uma massa maior de valores de uso reduzindo o tempo de trabalho necessário. A força de trabalho combinada ou “a força produtiva da jornada de trabalho combinada” é, diz Marx, “força produtiva social do trabalho ou força produtiva do trabalho social”. No processo de trabalho, a cooperação possibilita que os trabalhadores superem as limitações de seu corpo físico individual e desenvolvam “sua capacidade genérica (*Gattungsvermögen*)” (MARX, 2017, 405). Aqui Marx resgata a noção de genericidade universal dos *Manuscritos de 1844*, que interpretamos como a organização corporal humana. A cooperação possibilita a expansão compartilhada de poderes corporais da nossa espécie.

Entretanto, o trabalho do corpo coletivo exige um planejamento, uma direção para que as partes se movimentem de modo combinado e harmonioso e consiga cumprir as funções gerais “que resultam do movimento do corpo produtivo total em contraste com o movimento de seus órgãos autônomos” (MARX, 2017, p. 406). E aí, é diante dessa necessidade de planejamento que a análise de Marx se bifurca, sai da luz positiva lançada sobre a cooperação e a divisão social do trabalho para expor como esses aspectos positivos se transmutam em negatividade quando postos sob o comando do capital. O propósito dessa combinação de corpos, dentro de um planejamento social cuja produção se volte beneficentemente para o corpo coletivo produtivo, toma a forma pura e intensa da exploração desse corpo coletivo em proveito metabólico do capital.

A cooperação e a divisão bem organizada do trabalho são capacidades humanas esplêndidas que incrementam nossos poderes coletivos. O socialismo e o comunismo teriam presumivelmente grande necessidade delas. O que Marx tenta mostrar é como essas potencialidades positivas são apropriadas pelo capital para seu benefício particular e transformadas em algo negativo para o trabalhador. (HARVEY, 2013, p. 171).

Sob a direção e planejamento do capital, esse comando assume características que Marx exprime em três aspectos:

1º) A *finalidade* do processo organizado pela cooperação não é a extensão e desenvolvimento dos poderes corporais, mas a maior extensão possível da autovalorização do capital, significa dizer,

“a máxima exploração possível da força de trabalho”. E Marx demonstra enfaticamente como a relação estranhada entre capital e corpo trabalhador vai sendo interiorizada no organismo da fábrica gerando nos corpos trabalhadores “patologias industriais” (MARX, 2017, p. 437).

2º) Nessa *forma* peculiar de comando, a cooperação como relação harmoniosa entre as partes e o todo coletivo posta pela necessidade de objetivação e satisfação, torna-se cooperação forçada, tensionada. Ou seja, aquela tensão sentida pelo corpo individual, conforme descrita nos *Manuscritos de 1844*, aparece agora como tensão ampliada de todo o corpo coletivo produtivo, uma vez que a produção, seu dispêndio combinado de músculos e cérebros não está a serviço de seu próprio sistema de necessidades e nem segue a vontade, finalidade e planejamento resultante da consciência desse corpo coletivo, mas de uma autoridade externa, de uma “vontade alheia”.

A interconexão de suas funções e sua unidade como corpo produtivo total reside fora deles, no capital, que os reúne e os mantém unidos. Por isso a conexão entre seus trabalhos aparece para os trabalhadores, idealmente, como plano preconcebido e, praticamente, como autoridade do capitalista, como o poder de uma vontade alheia que submete seu agir ao seu próprio objetivo. (MARX, 2017, p. 407).

Sob o comando do capital, os trabalhadores e trabalhadoras entram no processo como corpo isolado, privado, não envolvido, como corpos forçadamente incorporados ao capital para servirem como “força produtiva imanente” deste. Como “membros do organismo laborativo” não são mais do que “um modo de existência específico do capital”. O contraste está posto: o corpo coletivo produtivo passa a ser força produtiva *imanente* do capital, e este, por sua vez, é força imposta de fora do corpo coletivo contra ele mesmo.

3º) A direção capitalista da produção do corpo coletivo é *dúplice* em seu *conteúdo*: é, por um lado, processo de produção social de trabalho, uma vez que é um corpo coletivo social produzindo, objetivando seus “instrumentos produtivos sociais” na elaboração de produtos, porém, por outro lado é processo de valorização do capital. Como o corpo coletivo social é mobilizado para executar uma finalidade imposta a ele, como uma vontade alheia ao corpo, o comando da produção necessita ser “despótico” (MARX, 2017, p. 407). Para fornecer uma perspectiva de contraste, Marx faz a seguinte observação em nota: “como o proprietário camponês (do norte) apropria o produto total do seu solo, ele não precisa de nenhum estímulo especial para se esforçar. A supervisão é aqui totalmente desnecessária” (MARX, 2017, p. 407-408). O processo natural de objetivação, pressuposta a condição de ligação com os meios de produção, não necessita de uma força exterior despótica, o próprio sistema de necessidades mobiliza o corpo. É o sistema de necessidades de determinada população que

concatena, como um “vínculo interno”, aquilo que necessita ser produzido como valor de uso. Quando esse sistema de necessidades é posto sob o planejamento diretamente social, comum, para a execução de um trabalho coletivo, cooperado, pode até haver a supervisão como modo de organizar, mas não será uma ação de vontade alheia, mas um trabalho dentro da esfera do próprio corpo coletivo, que ele mesmo planeja, executa, supervisiona, se satisfaz. Sob o comando do capital (que pode ser representado tanto pelo capitalista individual quanto pelo “capitalista combinado” na forma de acionistas e capital fictício) ao contrário, como nem mesmo a unidade do corpo coletivo é natural e real como coletividade, mas imposta, como “indivíduos isolados que entram numa relação com o mesmo capital, mas não entre si”, todo o processo precisa ter estratégias de despotismo, de coerção desse corpo para que o propósito de eficiência e aumento da produtividade seja realizado. É porque a base do planejamento da divisão social não é ela mesma regida pela vontade do corpo coletivo produtivo, no cálculo da sua massa de trabalho disponível e seu sistema de necessidades a ser satisfeito, mas essa base é justamente a compulsão por mais-valor relativo, todo esse corpo precisa ser forçado, tensionado, ao trabalho, a uma divisão que lhe aparece como vontade alheia.

Uma vez que o poder de comando do capital necessita de supervisores na proporção do corpo coletivo produtivo, alguns dos membros desse corpo são hierarquizados na função de oficiais do capital e de suboficiais (dirigentes, gerentes, supervisores departamentais etc.) que exercem o poder de comando em nome do capital. Acerca dessa fragmentação do corpo coletivo do trabalhador, Harvey diz o seguinte: “Não faz mais sentido pensar apenas no trabalhador assalariado, porque a classe trabalhadora é estratificada de acordo com o status e a remuneração correspondente às diferentes funções constitutivas de um aparato cooperativo despótico, dedicado unicamente à produção de mais-valor” (HARVEY, 2013, p. 175).

Porém, como dissemos, o conteúdo dessa relação entre corpo coletivo produtivo na forma de cooperação e o capital se apresenta na condição de dualidade: se internamente ele necessita de uma organização despótica, externamente o que rege as diversas combinações de corpos coletivos é um sistema anárquico. É a lei coercitiva da concorrência que, na realidade, impõe aquilo que será produzido de acordo com a variação do preço pela oferta e demanda, isto é, “as flutuações de preços no mercado forçam o ajuste necessário nas relações de valor subjacentes, fazendo os produtores mudarem o que estão produzindo e sua escala de produção” (HARVEY, 2013, p. 181). Assim, Marx revela uma contradição em que, internamente, dentro das oficinas manufatureiras, e posteriormente das fábricas, a organização e divisão do trabalho é realizada sob o comando do capitalista particular que impõe despoticamente sua vontade. Porém, no âmbito social, esse mesmo capitalista e sua própria

vontade está submissa à “anarquia da divisão social do trabalho”, das variações e inconstâncias do mercado. Ambas – a anarquia externa e o despotismo interno – se contradizem e se condicionam mutuamente.

A regra *a priori* e planejadamente seguida na divisão do trabalho no interior da oficina atua na divisão do trabalho interior da sociedade apenas *a posteriori*, como necessidade natural, interna, muda, que controla o arbítrio desregrado dos produtores de mercadorias e pode ser percebido nas flutuações barométricas dos preços do mercado. A divisão manufatureira do trabalho supõe a autoridade incondicional do capitalista sobre homens que constituem meras engrenagens de um mecanismo total que a ele pertence; a divisão social do trabalho confronta produtores autônomos de mercadorias, que não reconhecem outra autoridade senão a da concorrência, da coerção que sobre eles é exercida pela pressão de seus interesses recíprocos, assim como no reino animal, o *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) preserva em maior ou menor grau as condições de existência de todas as espécies (MARX, 2017, p. 430).

Essa contradição possui implicações superestruturais, políticas: O discurso burguês acusa ideologicamente ser o planejamento social nocivo, uma intromissão do Estado no livre mercado. No entanto, a organização planejada é defendida dentro das fábricas, que empregam técnicas cada vez mais sofisticadas de organização interna. A hipocrisia é que, segundo esse discurso, a nocividade do planejamento social da produção estaria em que ela transformaria toda a sociedade em uma fábrica. São argumentos cujo propósito é manter o domínio do mercado sobre o planejamento e a produção, reformulando o mundo, todo o globo como imagem de si, como uma grande fábrica que mimetiza os corpos humanos movidos pelo capital.

Marx cita a cooperação em outras formas de produção para reforçar que seu caráter negativo não é imanente, é apenas a expressão de quando ela é posta como imanência do capital. Ele reflete como é realizada de modo diferente em outras culturas humanas. Por exemplo, na comunidade indiana, onde não havia ocorrido de modo tão drástico o corte corpo-terra, o corpo coletivo e seus meios de produção “permaneciam colados um ao outro como o caracol e sua concha”, impossibilitando, com isso a base principal da manufatura, como “criação absolutamente específica do modo de produção capitalista”: “a independentização dos meios de produção como capital diante do trabalhador” (MARX, 2017, p. 433).

A cooperação no processo de trabalho, tal como a encontramos predominantemente nos primórdios da civilização humana, entre os povos caçadores ou, por exemplo, na agricultura da comunidade indiana, baseia-se por um lado, *na propriedade comum das condições de produção*, e, por outro, no fato de que *o indivíduo isolado desvencilhou-se tão pouco do cordão umbilical da tribo ou da comunidade quanto uma abelha da colmeia*. Essas

duas características distinguem essa cooperação da cooperação capitalista (MARX, 2017, p. 409 – itálicos nosso).

A propriedade comum das condições de produção e a comunidade interiorizada em cada indivíduo como uma condição social naturalizada são as duas características que, segundo Marx, diferem a cooperação como forma organizacional de produção em sociedades humanas não capitalistas da forma de produção do capital. Podemos ver nesta passagem condições de cooperação em formas sociais novas, que transcendam o estado de subjugação do corpo coletivo. A religação com os meios necessários à objetivação e reprodução, e um planejamento comum-unitário que pressupõe e põe uma perspectiva de corpo coletivo, em que as necessidades desse corpo coletivo podem ser mapeadas, o tempo de trabalho para produzi-las pode ser calculado e o modo de produção decidido e realizado por esse mesmo corpo.

“A cooperação é a primeira alteração que o processo de trabalho efetivo experimenta em sua subsunção ao capital” (MARX, 2017, p. 410), isso porque o advento do capital pressupõe a ocupação simultânea de uma grande número de trabalhadores assalariados no mesmo processo de trabalho, sendo assim, o corpo coletivo produtivo posto à serviço do capital – e posto à serviço do capital porque formado por corpos cindidos, isolados – é “o ponto de partida da produção capitalista”, que por sua vez coincide com a existência do próprio capital. A cooperação e a divisão do trabalho serão cooptadas, apropriadas como formas organizacionais e assumirão uma “forma clássica” na manufatura que predomina como forma característica do processo capitalista de produção da metade do século XVI até o final do XVIII.

O período da manufatura simplifica, melhora e diversifica as ferramentas de trabalho por meio de sua adaptação às funções específicas e exclusivas dos trabalhadores parciais. Com isso, ela cria, ao mesmo tempo, uma das condições materiais da maquinaria, que consiste numa combinação de instrumentos simples. O trabalhador detalhista e seu instrumento formam os elementos simples da manufatura (MARX, 2017, p. 426).

Tudo parece um desenvolvimento conjunto natural-espontâneo, onde antes, na produção artesanal, todo o corpo individual do trabalhador estava envolvido no processo (a mente do artesão pensava os estágios de elaboração, suas mãos executavam o projeto em cada uma das etapas “pela destreza acumulada de geração a geração” (MARX, 2017, p. 415)), as funções complexas vão exigindo o agrupamento de corpos em cooperação e em divisão, a especialização de funções, habilidades detalhistas, que vão, por sua vez, criando condições para o desenvolvimento das maquinarias.

Descrevendo a produção manufatureira Marx desenha um corpo imenso repleto de mãos, em que cada corpo individual está integral no processo mas acoplado a outros: “Com uma parte de suas muitas mãos munidas de instrumentos, o trabalhador coletivo, resultado da combinação de trabalhadores detalhistas, puxa o arame ao mesmo tempo que, com outras mãos e outras ferramentas, o estica, com outras o corta, o aponta etc.” (MARX, 2017, p. 419). Numa visualização ampla, assim como o corpo individual é um conglomerado de órgãos naturais que executam cada qual uma função fisiológica específica em prol dessa totalidade individual, na combinação de diversos corpos individuais em um corpo coletivo, na manufatura, haverá agrupamentos distintos de corpos individuais exercendo funções distintas, formando “um órgão particular do organismo total”. Mas esse grupo que atua como órgão de um corpo, é também ele “um corpo articulado de trabalho” (MARX, 2017, p. 421).

O modo de surgimento da manufatura, sua formação a partir do artesanato, é portanto duplo. Por um lado, ela parte da combinação de ofícios autônomos e diversos, que são privados de sua autonomia e unilateralizados até se converterem em meras operações parciais e mutuamente complementares no processo de produção de uma única e mesma mercadoria. Por outro lado, ela parte da cooperação de artesãos do mesmo tipo, decompõe o mesmo ofício individual em suas diversas operações particulares, isolando-as e autonomizando-as até que cada uma delas se torne uma função exclusiva de um trabalhador específico. Por um lado, portanto, a manufatura introduz a divisão do trabalho num processo de produção, ou desenvolve a divisão do trabalho já existente; por outro, ela combina ofícios que até então eram separados. Mas seja qual for seu ponto de partida particular, sua configuração final é a mesma: um mecanismo de produção, cujos órgãos são seres humanos (MARX, 2017, p. 413).

Se partirmos do pressuposto de que o corpo coletivo produtivo, independentemente da forma social de produção, coloca os corpos individuais como órgãos de si mesmo, o que haveria de distinto no sistema do capital ao transformar os seres humanos em órgãos, é que estes não são órgãos de seu próprio corpo ampliado, mas do mecanismo do capital. E nesta condição da divisão de trabalho, o corpo individual é reduzido, fragmentado em “órgãos vitalícios” de determinada função, em mãos-de-obra, em cérebros etc., tornando assim realidade, metaforiza Marx, “a fábula absurda de Menênio Agripa¹²⁷ que representa um ser humano como mero fragmento de seu próprio corpo” (MARX, 2017,

¹²⁷ Marx explica a referência do seguinte modo em nota: “Em 494 d.C. ocorreu o primeiro grande conflito entre patrícios e plebeus em Roma. Segundo a lenda, o patrício Menênio Agripa teria usado de uma parábola para convencer os plebeus a uma conciliação. Segundo ele, a revolta dos plebeus se assemelhava a uma recusa dos membros do corpo humano a permitir que o alimento chegasse ao estômago, o que tinha como consequência que os próprios membros definham. A recusa dos plebeus a cumprir suas obrigações levaria assim à ruína do Estado romano” (MARX, 2017, p. 434). A analogia faz muito sentido quando entendemos que o corpo coletivo é de fato o que permite a produção, porém, sob o comando do capital cada corpo individual é reduzido a fragmentos vivos de si mesmo. Não tem autonomia, nem se objetiva por si mesmo, sem estar como membro dessa unidade (im)posta pelo capital. Em nota seguinte Marx complementa: “Nos corais,

p. 434). Essa redução equivale, no julgamento de Marx, a uma repressão de inúmeras possibilidades “de impulsos e capacidades produtivas”, mostrando o mal uso, o desperdício que o capital faz de nossos próprios corpos, “do mesmo modo como, nos Estados de La Plata, um animal inteiro é abatido apenas para a retirada da pele ou sebo” (*Ibid.*).

Utilizando-se da definição fornecida por Ure, autor de *The Philosophy of Manufactures*, “o Píndaro da fábrica automática”, para quem a fábrica é composta por duas esferas de funcionamento – “a cooperação de diversas classes de trabalhadores (...) que com destreza e diligência vigiam uma maquinaria produtiva (...) movida pelo primeiro motor”, e a outra “um autômato colossal, composto por inúmeros órgãos mecânicos, dotado de consciência própria (...) de modo que todos estes órgãos estão subordinados a uma força motriz semovente” – Marx separa essa descrição em dois contextos produtivos distintos:

Na primeira, o trabalhador coletivo combinado, ou corpo social de trabalho, aparece como sujeito dominante e o autômato mecânico, como objeto; na segunda, o próprio autômato é o sujeito, e os operários só são órgãos conscientes pelo fato de estarem combinados com seus órgãos inconscientes, estando subordinados, juntamente com estes últimos à força motriz central. A primeira descrição vale para qualquer aplicação possível da maquinaria em grande escala; a outra caracteriza sua aplicação capitalista e, por conseguinte, o moderno sistema fabril (MARX, 2017, p. 491).

Num caso, os corpos individuais são partes de um corpo, de um mecanismo vivo, no outro, “tem-se um mecanismo morto, independente deles, e ao qual são incorporados como apêndices vivos” (MARX, 2017, p. 494). Os corpos assim reduzidos a órgãos na manufatura serão, por sua vez, unificados de modo técnico com a transformação da manufatura em indústria mecanizada. Isto é, se na manufatura essa redução era ainda realizada em relação a um corpo coletivo produtivo, mesmo que um corpo operando para o capital – “a maquinaria específica do período da manufatura permanece sendo o próprio trabalhador coletivo, que resulta da combinação de muitos trabalhadores parciais” (MARX, 2017, p. 423) –, com a indústria esse acoplamento se dará pelo organismo das máquinas. Ao colocar na base da produção não o corpo humano, mas as próprias ferramentas combinadas como corpo maquinal, ela pode ser constantemente revolucionada, os limites podem ser constantemente transcendidos. É desse modo que a contradição entre a lógica anárquica do mercado e o que pode ser feito pelo planejamento interno vai ser sanada pelo advento da grande indústria, onde a maquinaria ocupa o lugar principal. “A cooperação e a divisão social do trabalho podem ser usadas

cada indivíduo constitui de fato, o estômago de todo o grupo. Mas esse indivíduo fornece alimento ao grupo, em vez de, como o patricio romano, privá-lo desse alimento” (*Ibid.*).

pelo capital em condições tecnológicas de trabalho artesanal e manual para aumentar a produtividade” (HARVEY, 2013, p. 171). E as inovações adquiridas em ambos os modos de organização do trabalho foram fatores que integraram a extração de mais-valor relativo na história do capitalismo (fordismo, taylorismo, *time-and-motion study* etc.).

A tese da escola de Kuruma, trazida por Kohei Saito que citamos anteriormente, encontra mais uma vez respaldo na análise marxiana. O capitalismo se apropria das forças produtivas do trabalho e as organiza conforme sua vontade e impulso. No entanto, como observa Harvey (2013, p. 183), Marx é insistente em dizer à classe trabalhadora que essas forças de cooperação e divisão do trabalho são *suas* forças produtivas, são a força do corpo social coletivo, que, não obstante esteja sendo apropriada pelo capital como sua força imanente, tem sempre a possibilidade de mover-se contra este.

6.3. Corpo, maquinaria e grande indústria

O homem do saber e o trabalhador produtivo estão longinquamente separados um do outro, e a ciência, em vez de aumentar nas mãos do trabalhador suas próprias forças produtivas para ele mesmo, contrapõe-se a ele em quase toda parte (...). O conhecimento torna-se um instrumento que pode ser separado do trabalho e oposto a ele. (THOMPSON apud MARX, 2017, p. 435).

Da cisão fundamental entre corpo-terra-ferramentas que leva o trabalhador individual a vender seu corpo como mercadoria, decorrem as demais cisões: na cooperação o corpo coletivo é separado da vontade, a própria unidade dos órgãos e a vontade que os mobiliza é posta pelo capital¹²⁸; na manufatura, o corpo é mutilado, fragmentado; na grande indústria, o “processo de cisão” se completa ao separar do corpo coletivo produtivo o conhecimento científico, que passa a estar a serviço do capital (MARX, 2017, p. 435) dotando-o de um “organismo de produção inteiramente objetivo” (MARX, 2017, p. 459). A produção e aplicação tecnológica na grande indústria consoma, portanto, as cisões e supera grande parte das barreiras que o corpo impunha ao capital. Na cooperação e na

¹²⁸ Lembremos a importância da “vontade” na definição geral de trabalho fornecida por Marx: “Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim” (MARX, 2017, p. 256). Na análise do maquinário, conforme estamos vendo, Marx enfatiza em diferentes passagens o fato de que a “consciência e vontade” que move o autômato, por meio dos órgãos corporais humanos, é a “consciência e vontade” do capital personificada no capitalista (MARX, 2017, p. 476), como “vontade alheia” que precisa, por isso, ser “despótica em sua forma” (MARX, 2017, p. 407).

divisão do trabalho a redução do tempo de trabalho necessário e, portanto, a ampliação do tempo excedente é possível pela organização e disciplinarização dos corpos individuais, ampliando seus poderes diretamente ao convertê-los em partes, em órgãos de um corpo coletivo produtivo do capital. Com o advento da grande indústria os corpos humanos saem da base e os próprios meios de trabalho revolucionados de ferramentas a maquinários é que tomam o protagonismo. Marx trilha um caminho expositivo no sentido de mostrar como o desenvolvimento dos “órgãos produtivos sociais” se dá mimetizando os movimentos do corpo humano, transcendendo os limites deste e opondo-se a este. Toda a ampliação de poderes do corpo pela cooperação e divisão do trabalho vai ser, na grande indústria, posta sob a ampliação dos poderes das máquinas, da tecnologia e com estas, do próprio capital. O processo de objetivação aparece como sendo uma atividade dos próprios meios técnicos e não mais do corpo.

Por um lado, a maquinaria representa apenas o próximo passo além da divisão do trabalho – e na verdade, um passo tornado possível pela intensificação da divisão do trabalho que ‘transformou cada vez mais as operações dos trabalhadores em operações mecânicas. Operações para que num determinado momento o mecanismo pudesse tomar o seu lugar’. Por outro lado, a integração de máquinas constitui um salto qualitativo no desenvolvimento das forças produtivas: se, nas fases de cooperação e manufatura, o desenvolvimento das forças de produção estava focado na organização do trabalho, agora, com o advento da maquinaria, esse ponto focal é transferido do trabalho para os meios de produção (FRACCHIA, 2008, p. 48 – Tradução nossa).

Ao desenvolver a maquinaria, o capital converte “trabalho morto acumulado” expropriado como mais-valor em meios de produção mecanizados. Essa conversão não é um momento acidental do capital, mas é antes o momento histórico de remodelação dos meios de trabalho tradicionais e herdados em uma forma adequada ao capital. A maquinaria permite ao capital obter autonomia produtiva, isto é, tendo um corpo maquinal que se impõe aos corpos individuais “como condição material da produção” (MARX, 2017, p. 459). Como escreve Joseph Fracchia “no processo de trabalho da maquinaria, as relações sociais capitalistas alcançam a concretização técnica”, e com isso, “o capital atinge sua forma quintessencial” (FRACCHIA, 2008, p. 48).

Se o processo de objetivação efetuado pelo corpo trabalhador tem como *força motriz* sua própria energia vital natural, como *mecanismo de transmissão* seus próprios instrumentos corporais que manipulam as *ferramentas*, Marx descreve perfeitamente como a maquinaria mimetiza todo esse processo incorporando em si estas três partes de funcionamento, formando um “corpo maquinal” que manipula “máquinas-ferramentas” como seus próprios órgãos:

A máquina motriz atua como força motora do mecanismo inteiro. Ela gera sua própria força motora, como a máquina a vapor, a máquina calórica, a máquina eletromagnética etc., ou recebe o impulso de uma força natural já existente e externa a ela, como a roda-d'água recebe da queda-d'água, as pás do moinho, do vento etc. O mecanismo de transmissão, composto de volantes, eixos, rodas dentadas, polias, hastes, cabos, correias, mancais e engrenagens dos mais variados tipos, regula o movimento, modifica sua forma onde é necessário – por exemplo, de perpendicular a circular – e o distribui à máquina-ferramenta. Ambas as partes do mecanismo só existem para transmitir o movimento à máquina-ferramenta, por meio do qual ela se apodera do objeto de trabalho e o modifica conforme a uma finalidade. É dessa parte da maquinaria, a máquina-ferramenta, que nasce a revolução industrial do século XVII. Ela continua a constituir um ponto de partida, diariamente e em constante renovação, sempre que o artesanato ou a manufatura se convertem em indústria mecanizada (MARX, 2017, p. 447).

Assim, a cooperação de forças e atividades, que é condição de advento da maquinaria, é agora apropriada e replicada pelas máquinas, reaparecendo “sob a forma da conglomeração espacial de trabalho (...) que operam em conjunto” (MARX, 2017, p. 452). “O corpo humano orgânico é transformado em um fac-símile mecânico de si mesmo” (FRACCHIA, 2008, p. 48). O corpo orgânico sai de cena na análise (“abstráimos aqui o trabalhador” – MARX, 2017, p. 452) e entram as suas extensões mimetizando o processo de trabalho, a forma cooperativa e as divisões de funções especializadas, a relação corpo-ferramentas, porém, transcendendo em muito as limitações do corpo orgânico que aparece, nesta seção, humilhado em relação às potencialidades presentes no maquinário. As máquinas são batizadas com nomes, coroando-lhes individualização.

Na Alemanha, tentou-se inicialmente fazer com que um fiandeiro movesse duas rodas de fiar, o que o obrigava a trabalhar simultaneamente com as duas mãos e os dois pés, mas isso era cansativo demais. Mais tarde, inventou-se uma roda de fiar com pedal e dois fusos, mas encontrar virtuosos da fiação capazes de fiar dois fios ao mesmo tempo era quase tão difícil quanto encontrar homens com duas cabeças. A ‘Jenny’¹²⁹, ao contrário, fia, desde seu surgimento, com 12 a 18 fusos, e o tear para confecção de meias tricoteia com muitos milhares de agulhas de uma só vez etc. O número de ferramentas que a máquina-ferramenta manipula simultaneamente está desde o início livre dos limites orgânicos que restringem a ferramenta manual de um trabalhador (MARX, 2017, p. 448).

A partir dessa mimetização, do desacoplamento da ferramenta em relação ao corpo orgânico como sua extensão para tornar-se “ferramentas de um aparelho mecânico”, Marx descreve o processo de extensão da própria máquina-ferramenta que, com sua força motriz emancipada dos limites da força humana, move outras máquinas, desenvolve mecanismos de transmissão de grandes proporções

¹²⁹ “Máquina de fiar inventada por James Hargreaves nos anos 1764-1767 e por ele batizada com o nome de sua filha” (Ibidem).

transformando-se em um corpo maquinal que é posto em cooperação com outros corpos maquinais num “sistema de maquinaria” que é a *fábrica*: “Do mesmo modo como muitas ferramentas constituem os órgãos de uma máquina de trabalho, muitas máquinas de trabalho constituem, agora, simples órgãos do mesmo tipo de um mesmo mecanismo motor” (MARX, 2017, p. 453). As máquinas mesmas vão sendo natural-espontaneamente dispostas segundo o modelo de divisão fornecido pela manufatura, o qual ela replica e supera. Essa mimetização se dá, entretanto, com “uma diferença essencial”: se na manufatura a relação entre o trabalhador e a ferramenta era ainda uma relação orgânica entre corpo e ferramenta, em que ambos se adaptam mutuamente (“se o trabalhador é adaptado ao processo, este último também foi previamente adaptado ao trabalhador” (MARX, 2017, p. 454), na indústria isso deixa de existir. Todo o processo se dá de forma objetiva. Desse modo, o sistema de maquinaria passa a constituir, por si mesmo, “um grande autômato”. O princípio da automação¹³⁰ é definido por Marx como o momento em que a máquina de trabalho “executa todos os movimentos necessários ao processamento da matéria-prima sem precisar da ajuda do homem, mas apenas de sua assistência” (MARX, 2017, p. 455).

A produção mecanizada atinge sua forma mais desenvolvida como sistema articulado de máquinas de trabalho movidas por um autômato central através de uma maquinaria de transmissão. No lugar da máquina isolada, surge aqui um monstro mecânico, cujo corpo ocupa fábricas inteiras e cuja força demoníaca, inicialmente escondida sob o movimento quase solenemente comedido de seus membros gigantescos, irrompe num turbilhão furioso e febril de seus incontáveis órgãos de trabalho propriamente ditos (MARX, 2017, p. 455).

Uma vez que “o revolucionamento do modo de produção numa esfera da indústria condiciona seu revolucionamento em outra”, os tentáculos desse “monstro mecânico” vão se estendendo sobre aquela divisão do trabalho global, como “fases de um processo global”, chegando na agricultura, nos meios de comunicação e transporte que, por sua vez, vão impulsionar o desenvolvimento de “máquinas ciclópicas” que não poderiam ter sido produzidas no estágio da manufatura. A partir desse estágio a indústria se apodera de seu meio característico de produção, a própria máquina, e passa a produzir máquinas por meio de máquinas: “somente assim ela criou sua base técnica adequada e se

¹³⁰ Segundo Jason Smith, embora o próprio termo “automação” só tenha sido cunhado em 1946 por Del Harder (vice-presidente da Ford), “os princípios da automação foram claramente formulados no início do século XIX. Não é por acaso, por exemplo, que o industrial escocês Andrew Ure pôde descrever e tentar teorizar a fábrica automática na década de 1830, na infância do modo de produção capitalista. Os debates ocasionados pela mecanização total de determinadas indústrias são tão antigos quanto o próprio capitalismo; em muitos aspectos as discussões atuais marcam uma repetição ou uma regressão em relação aos debates do século XIX. *O Capital* de Marx representa o culminar deste discurso, na medida em que a sua reflexão teórica do valor sobre as ‘leis do movimento’ do modo de produção capitalista pode explicar o surgimento das ‘contradições e antagonismos inseparáveis da aplicação capitalista da maquinaria’ que confundiu a economia política do seu tempo (SMITH, 2022, p.136).

firmou sobre seus próprios pés” (MARX, 2017, p. 458). Como uma incorporação mecânica da “consciência e vontade” do capitalista, o sistema de maquinaria completa o seu poder despótico sobre os corpos orgânicos reduzidos à “apêndices vivos” do maquinário, dentro de um território próprio, de um espaço completamente planejado e controlado, que são as fábricas industriais. Assim, a possibilidade de organização e controle racional do trabalho do corpo coletivo nas fases anteriores (cooperação e manufatura) forneceu a base “de uma cientificização sistemática dos processos produtivos” (BAHR, 1973, p. 41).

Como uma forma convenientemente planejada para uma específica finalidade, que é a de maximizar o mais-valor, ela impõe uma hierarquia e fragmentação do conhecimento que despotencializa o corpo coletivo. Especialmente a divisão entre “órgãos conscientes e inconscientes”, isto é, a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual. “A cisão entre as potências intelectuais do processo de produção e o trabalho manual, assim como a transformação daquelas em potência do capital sobre o trabalho, consuma-se, (...) na grande indústria, erguida sobre a base da maquinaria” (MARX, 2017, p. 495). Se na fase da grande indústria é o meio de trabalho tornado maquinário que media a relação dos trabalhadores entre si, a máquina por exigir em sua complexidade um profundo trabalho científico, ela separa o trabalho intelectual do trabalho manual, a separação é posta objetivamente, como um imperativo do sistema econômico: é preciso que haja uma parte que crie as máquinas e outra parte que as execute e fiscalize (BAHR, 1973, p. 39-40). O corpo trabalhador é, com isso, separado não apenas da propriedade da ferramenta mas também do saber da ferramenta. A maquinaria não pode ser replicada pelo trabalhador manual, nem mesmo pelo corpo individual cuja integralidade é reduzida à função de um órgão. A ciência, portanto, deu ao capital poderes sobre o corpo coletivo: “O poder da cabeça sobre as demais partes do corpo” (MARX, 2017, p. 509). Na consumação dessas cisões, o corpo produtivo individual aparece como “coisa diminuta e secundária perante a ciência, perante as enormes potências da natureza e do trabalho social massivo que estão incorporadas no sistema da maquinaria e constituem, com este último, o poder do ‘patrão’” (MARX, 2017, p. 495).

Assim que o manuseio da ferramenta é transferido para a máquina, extingue-se, juntamente com o valor de uso, o valor de troca da força de trabalho. O trabalhador se torna invendável, como o papel-moeda tirado de circulação. A parcela da classe trabalhadora que a maquinaria transforma em população supérflua (MARX, 2017, p. 503).

Todavia, o corpo humilhado pelos poderes sobre-elevados da maquinaria tornada autômato, está, por sua vez, objetivado na própria maquinaria. Tal qual a análise marxiana nos *Manuscritos de*

1844 sobre a grande indústria, há na narrativa do livro I essa compreensão de que a tecnologia na configuração posta pelo capital reflete os poderes da corporalidade humana, ainda que explorada, usurpada, alienada. Por mais que haja um emprego unidimensional da ciência moderna, das leis físicas e mecânicas, e da tecnologia, pelo capital, o saber científico e sua objetivação tecnológica são provenientes do cérebro e mãos do corpo coletivo produtivo. Há um mundo tecnológico que é ao mesmo tempo espelhamento das potencialidades humanas, como personificação da atividade corporal humana, porém potencialidades postas ao serviço das determinações metabólicas do capital. E como meio para realizar essas determinações, a ciência e a tecnologia tomam direções determinadas, pelo próprio capital. Ou seja, não há vestígios analíticos de um determinismo tecnológico na análise marxiana, como também não há uma concepção de neutralidade científico-tecnológica. As formas que esta adquire são as formas que melhor servem à luta do capital contra e a partir de nossos corpos. A melhor objetivação que sirva à sua autopreservação e expansão, mas por ser uma objetivação do corpo coletivo, ainda que na condição de imanência do capital, é que se dá a possibilidade de transcender essa condição pela reapropriação destes meios e redirecionamento de suas finalidades, usos e formas.

O capital, portanto, dá em si sua forma adequada na forma material da fábrica e sua produção maquinal em larga escala. E, no entanto, este valor de uso, esta configuração técnica e material, não é ‘idêntica’ ao capital, adverte Marx, assim como o dinheiro que circula como capital não deve ser confundido com capital: ‘Isto não significa de forma alguma que este valor de uso – maquinaria – é capital, ou que a sua existência como maquinaria é idêntica à sua existência como capital’ (SMITH, 2022, p. 140)¹³¹.

Nessa condição posta, a força de trabalho do corpo coletivo à serviço do maquinário produz riqueza expropriada sem precedente, na mesma proporção em que os corpos físicos dos trabalhadores e trabalhadoras, homens, mulheres e crianças, dentro das fábricas sofrem mutilações, deformações, desnutrição, exaustão. Sob o planejamento produtivo do capital, o revolucionamento dos meios de produção se deu a partir de “verdadeiros *experimenta in corpore vili* (experimentos num corpo sem valor)” (MARX, 2017, p. 528). O corpo torna-se um experimento dentro das fábricas, submetido a

¹³¹ Jason Smith chama atenção também para este ponto: não obstante ser a fábrica automática o modo de produção mais capaz de servir às necessidades do capital, de extração crescente de mais-valor, Marx, “segundo Robert Owen, também viu o ‘sistema fabril (...) ser teoricamente o ponto de partida para a revolução social’. Tal ‘revolução’ – esta é uma das poucas aparições deste termo n’*O Capital* – não romperia necessariamente com a forma material da fábrica, acima de tudo, não com o objetivo de restaurar uma nova versão do sistema artesanal. A revolução social marcaria, em vez disso, uma ruptura com a ‘aplicação capitalista’ da maquinaria, o uso capitalista do seu valor de uso. Na sua única referência a uma sociedade comunista no Livro 1 de *O Capital*, Marx insiste que ‘o campo de aplicação para a maquinaria [isto é, a fábrica automática, sua forma desenvolvida] seria, portanto, completamente diferente numa sociedade comunista do que é na sociedade burguesa” (SMITH, 2022, p. 146).

testes de resistência da elasticidade de todos os seus sentidos e de seu sistema de necessidades: odores insuportáveis nas fábricas de fibras; inflamações e doenças de pele, bronquite generalizada; experimentos de até quanto o corpo humano consegue sobreviver com escasso espaço e ventilação. “Segundo o ponto de vista comum aos funcionários médicos de Londres, resumido pelo dr. Ballard, o espaço mínimo para cada pessoa num dormitório ou sala de trabalho é de 300 pés cúbicos” (MARX, 2017, p. 540), Marx mostra quantitativamente o quanto esse mínimo era forçado para baixo, seja nas indústrias, nos dormitórios, nas escolas, variando ente 12, 17, 18, 22 pés cúbicos por pessoa. “Os menores desses números, diz o comissário White, representam um espaço menor do que aquele que uma criança ocuparia se empacotada numa caixa de 3 pés em todas as dimensões” (*Ibid.*). Sobre a quantidade mínima de ar:

Verificou-se experimentalmente que um indivíduo médio, em bom estado de saúde, consome cerca de 25 polegadas cúbicas de ar a cada respiração de intensidade média, e respira cerca de vinte vezes por minuto. De acordo com isso, o consumo de ar de um indivíduo, em 24 horas, seria de aproximadamente 720 mil polegadas cúbicas ou 416 pés cúbicos. Porém, é sabido que o ar, uma vez inspirado, já não pode servir para o mesmo processo antes de se purificar no grande laboratório da natureza. Segundo os experimentos de Valentin e Brunner (...) cada pessoa teria de dispor de, pelo menos, 800 pés cúbicos (MARX, 2017, p. 553 – nota 296).

Uma vez que o conjunto do trabalho é organizado pelas articulações e órgãos da própria maquinaria, a força muscular tornou-se prescindível, podendo ser empregados corpos ainda imaturos, em desenvolvimento como os corpos infantis. “O trabalho feminino e infantil foi a primeira palavra de ordem da aplicação capitalista da maquinaria” (MARX, 2013, p. 468). Houve, com isso a substituição do salário familiar (que o chefe da família, na lógica naturalizada da sociedade europeia, recebia e lhes dava poder de comando sobre os trabalhos reprodutivos), pelo salário individual. “O que a classe capitalista ganha com isso são dois trabalhadores pelo preço de um” (HARVEY, 2013, p. 205)¹³².

¹³² Esta questão, portanto, suscita a questão dos trabalhos reprodutivos que analisamos em tópicos anteriores. Mas é importante retomar porque nesta análise é possível perceber o reconhecimento de Marx da importância dos chamados “trabalhos reprodutivos” e, ao mesmo tempo, a ausência de problematização de ser um trabalho exclusivamente feminino. É possível também encontrar subsídio para a hipótese sugerida pela Federici de que os trabalhos reprodutivos nesta fase inicial da grande indústria entre a classe trabalhadora eram escassos. Marx afirma o seguinte a respeito dessa relação entre as imprescindíveis tarefas reprodutivas, a retirada das mulheres dessa função para ser imediatamente explorada pelo capital, e a condição familiar de ter, com isso, ao mesmo tempo de arcar com seus salários com a transformação dos trabalhos domésticos em mercadorias: Como certas funções da família, por exemplo, cuidar das crianças e amamentá-las etc., não podem ser inteiramente suprimidas, as mães de família confiscadas pelo capital têm de arranjar quem as substitua em maior ou menor medida. É necessário substituir por mercadorias prontas os trabalhos domésticos que o consumo da família exige, como costurar, remendar etc. A um dispêndio menor de trabalho doméstico corresponde, portanto, um dispêndio maior de dinheiro, de modo que os custos de produção da família operária crescem e contrabalançam a receita aumentada. A isso se acrescenta que a economia e a eficiência na preparação dos meios de subsistência se tornam impossíveis (MARX, 2017, p. 469, nota 121). Na sequência desta observação Marx fornece diversos dados de mortalidade

Das informações mais cruéis fornecidas por Marx acerca das condições de trabalho fabril a situação a que as crianças eram submetidas são profundamente impactantes. Segundo registra Marx, o “tempo médio” social de produção inglês, que serviu de referência para a produção nos demais países, deu-se às custas da exploração dos corpos de crianças pobres órfãs nas fábricas inglesas:

Os ingleses acostumados a tomar a primeira forma de manifestação empírica de uma coisa como seu fundamento, costumam considerar como causa do longo tempo de trabalho nas fábricas o grande roubo das crianças que o capital, à maneira de Herodes, cometeu nos inícios do sistema fabril nos abrigos de pobres e de órfãos. Assim, por exemplo, Fielden, ele mesmo um fabricante inglês, declara: ‘É evidente que as longas horas de trabalho foram instituídas pela circunstância de que um número tão grande de crianças desamparadas eram fornecidas por diferentes regiões do país, de modo que os patrões não dependiam dos operários, e que, depois de terem estabelecido esse tempo de trabalho como costume, com ajuda desse material humano miserável que assim haviam obtido, eles puderam impô-lo a seus vizinhos com a maior facilidade’ (MARX, 2017, p. 476).

A devastação corporal das crianças ficou registrada em seus ossos, conforme revela a pesquisa bioarqueológica coordenada por Rebecca Gowland, professora da Universidade de Durham, Inglaterra. Seu estudo revelou pela primeira vez as evidências fósseis do que Marx e outros tantos historiadores relataram, isto é, a brutal condição imposta aos corpos das crianças trabalhadoras nas fábricas do século XIX¹³³: Os ossos destas crianças estavam deformados, eram curtos em comparação com outras crianças daquela época e mostravam sinais de deficiência de vitaminas, doenças respiratórias, raquitismo e escorbuto. Os pesquisadores sugerem que as crianças tinham uma alimentação com teor de proteínas tão baixo que era similar “à das vítimas da Grande Fome da Irlanda no século XIX”. Segundo Rebecca Gowland: “É provável que sua alimentação fosse bastante monótona, consistindo de pão e chá aguado”. Se como Marx diz para compreender a sociedade os órgãos tecnológicos são mais importantes que os fósseis, os fósseis também revelam, nessa relação de automediação estranhada os efeitos patológicos desses órgãos sociais produtivos desenvolvidos

infantil nos distritos industriais em decorrência da ausência do trabalho reprodutivo, antes realizado pelas mulheres que foram “confiscadas pelo capital”, diferente dos distritos agrícolas em que a mortalidade infantil é mais baixa. Essas observações refletem a percepção da necessidade dos trabalhos produtivos para possibilitar que haja uma nova geração de força de trabalho. De novo, Marx não problematiza o fato social de os trabalhos domésticos serem executados pelas mulheres, isso aparece naturalizado, no entanto, traz questões que são problemáticas ainda em nosso contexto, a que já aludimos em tópicos anteriores.

¹³³ Este estudo se intitula *Os descartáveis: evidências bioarqueológicas dos aprendizes pobres na Inglaterra do século 19 e as consequências à saúde do trabalho infantil* e foi publicado em inglês pela revista *Plos One*. Segundo a reportagem que divulgou o estudo em língua portuguesa, em 1845, 43% dos trabalhadores nas fábricas de tecidos de algodão do Reino Unido eram menores de 18 anos. E, em outros setores, este índice era substancialmente maior. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c72xw90n9lwo> (Acesso em 23/12/2023). Atualmente, segundo os dados da OIT 1 a cada 10 crianças (160 milhões de crianças) tem seu corpo sugado pelo trabalho estando mais presente em países mais pobres que foram colonizados. Disponível em: <https://www.gov.br/fundacentro/pt-br/comunicacao/noticias/noticias/2023/junho/trabalho-infantil-ainda-e-realidade-no-mundo> (Acesso em 23/12/24).

pelo capital.

A “horrrível ironia”, lembra Fracchia, é que aquela economia expropriada, o trabalho objetivado nos produtos técnicos, permaneceria inerte sem o trabalho vivo para “ressuscitá-lo do mundo dos mortos”, para animá-lo e ativá-lo no processo de trabalho, e “uma vez ressuscitado por trabalho vivo, a alma dos trabalhadores do passado, incorporados à maquinaria capitalista, é transformada numa máquina de tortura que explora e empobrece os seus próprios descendentes que o reanimaram” (FRACCHIA, 2008, p. 52).

6.4. Conclusão: A posição de Marx sobre a relação corpo e autômatos

Se monstruosidades desse tipo aparecem em estado natural e são capazes de reprodução, (...) poderiam também, durante as primeiras gerações e as subsequentes, cruzar-se com indivíduos normais e assim seria inevitável que o caráter anormal acabasse por se perder (DARWIN, 2014, p. 73).

Numa sociedade comunista, portanto, a maquinaria teria um campo de atuação totalmente distinto do que na sociedade burguesa (MARX, 2017, p. 466).

Em sua análise sobre a tecnologia Marx nos expõe a grande contradição: as máquinas são o meio mais poderoso de encurtar o tempo de trabalho necessário à produção de valores de uso, podendo, com isso, aliviar o dispêndio diário de energia do ser humano, contudo, “ela se converte, como portadora do capital (...), no meio mais poderoso de prolongar a jornada de trabalho para além de todo limite natural” (MARX, 2017, p. 476). Tal contradição revela a própria relação de hostilidade e dependência que o capital tem dos corpos humanos vivos, produtivos. A finalidade que direciona o desenvolvimento das extensões corporais postas como imanentes ao capital é precisamente a apropriação de trabalho que a aplicação dos poderes tecnológicos faz sobrar. Marx nos revela como na condição pressuposta de separação dos corpos em relação aos meios de sua reprodução, toda objetivação dos poderes humanos é realizada como potencialização do capital contra esses mesmos corpos que o operam, gestando, nesse processo, anomalias, patologias, contradições e antagonismos.

No entanto, ao distinguir entre a tecnologia “em si” – como capacidade desenvolvida e sempre

revolucionada pela corporalidade humana – e a sua aplicação capitalista, a análise marxiana mantém aberta a possibilidade de, conforme já tratado nos *Manuscritos de 1844*, esse corpo coletivo produtivo se apropriar de suas forças produtivas, de suas próprias extensões, em benefício dessa mesma coletividade. Ao transcender essa condição de alienação das próprias forças produtivas, estas serviriam, de fato, para a diminuição do tempo e intensidade diária de trabalho, do desgaste físico dos corpos no processo de sua objetivação, dentro de um planejamento coletivo que servisse a um sistema de necessidades dispostos também ao cálculo e planejamento dessa coletividade. E do tempo que sobra, livre da expropriação capitalista, desenvolveríamos livremente nossas individualidades, potencialidades artísticas, científicas, espirituais etc.

As contradições e antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria inexistem, porquanto têm origem não na própria maquinaria, mas em sua utilização capitalista! Como, portanto, considerada em si mesma, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta a jornada de trabalho; como por si mesma, ela facilita o trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta sua intensidade; como, por si mesma, ela é uma vitória do homem sobre as forças da natureza, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela subjuga o homem por intermédio das forças da natureza; como por si mesma ela aumenta a riqueza do produtor, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela o empobrece (MARX, 2017, p. 513).

A ideologia capitalista, entretanto, nascida da inversão que a tudo fetichiza, inverte também a própria relação entre corpo, capital e tecnologia, apagando o corpo do processo, desvalorizando-o, e atribuindo a existência da tecnologia à existência do próprio capitalismo e, com isso, a vinculação necessária e permanente entre estes. Para dar respaldo e força à defesa ou ao contentamento do sistema capitalista, ele nutre a ideia de que sem este sistema, não haveria desenvolvimento tecnológico. E, por conseguinte, aqueles que se opõem ao modo capitalista de produção se oporiam automaticamente ao desenvolvimento técnico. Marx ironiza essa falácia comparando-a ao raciocínio do famoso degolador Bill Sikes: “Senhores jurados, sem dúvida esse caixeiro-viajante teve sua garganta cortada. Desse fato, porém, não é minha a culpa, e sim da faca. Deveríamos, em razão de tais inconvenientes abolir o uso da faca? Que seria da agricultura e do artesanato sem a faca? (...)” (MARX, 2017, p. 514). Os aparatos tecnológicos, como extensão e desenvolvimento de órgãos do corpo coletivo produtivo, são sem dúvida imprescindíveis, mas sua finalidade impõe uma forma específica de uso, uma forma específica de organização e utilização do próprio corpo orgânico. No uso capitalista ela é usada contra o corpo, tal qual a faca de Bill Sikes. Do fato de que a maquinaria seja o “modo material de existência do capital” (MARX, 2017, p. 499) não significa que o capital seja o modo formal-social de existência da maquinaria.

É possível identificar também nessa crítica subsídios à refutação de que para Marx o advento do capitalismo foi um processo natural necessário, como uma ponte de fogo pela qual a sociedade haveria de passar para chegar a um modo de civilidade e de desenvolvimento tecnológico necessário à libertação da necessidade. A perspectiva materialista-dialética permite a Marx identificar que os instrumentos corporais são a base fundamental do processo de desenvolvimento tecnológico, mas essa base, como toda a natureza pode ser direcionada e mobilizada de diferentes formas por diferentes sociedades humanas. O advento do capital se deu pela apropriação dessa base em um estágio específico de desenvolvimento de habilidades e a partir de então direcionou de um modo específico em prol de suas finalidades o desenvolvimento delas, chegando ao estágio atual de mimetização de nossas próprias funções neuronais internas e, ao mesmo tempo, de ampliação da organização do corpo coletivo ao redor de todo o globo, e colocar toda a natureza como consumo barato para a expansão do corpo maquinal.

Uma vez que esse processo de advento do capital não foi ele mesmo “natural-espontâneo” mas extremamente violento e devastador em múltiplas dimensões, incluindo o apagamento e a deslegitimação de saberes e técnicas de múltiplos povos e sociedades humanas, por situarem-se em relações de produção e finalidades produtivas contrastantes ao capital, a reapropriação das forças coletivas envolve o conhecimento ampliado desses saberes e técnicas e a reavaliação das configurações técnicas postas pelo próprio capital.

Ao expor como o capitalismo “enquadra” o design e a implantação da tecnologia, ele abre um espaço para o que Andrew Feenberg (Feenberg 1991) chamou de “teoria crítica da tecnologia” que implicaria redesenhar os empregos para a tecnologia existente (por exemplo, a rotação de empregos por si só ajudaria a evitar o problema da atrofia das capacidades corporais) e projetar novos tipos de tecnologia que não ferem nem os corpos humanos nem o corpo extenso da humanidade, a natureza (FRACCHIA, 2008, p. 55).

A narrativa de Marx apresenta a implicação de que as tentativas de transcendência das limitações físicas dos corpos orgânicos, levam a possibilidades de transcendência do próprio capital. Por exemplo, a necessidade de extensão, de novos mercados, de mais corpos individuais na ampliação do corpo coletivo, na medida em que colocou todos os indivíduos como unidades de um único corpo coletivo produtivo, um corpo social mundial, gera aquele “intercâmbio mundial” a que Marx havia aludido em *A Ideologia Alemã* (MARX, 2007, p. 55) como necessário para assegurar o desenvolvimento conjunto das forças produtivas. É um movimento de transformação que deve ser conjunto, de todo o corpo coletivo habitando o mesmo planeta, ainda que as especificidades culturais, se mantenham. O que nos remete também aos *Manuscritos de 1844*, onde Marx, como vimos, pensa

o comunismo como conservação da forma primitiva e da forma presente, e a superação de ambas numa forma que resgate essa unidade corpo-terra-ferramentas, a unidade do corpo com os meios para a sua reprodução, existente nas formas “primitivas”, e resgate para si as habilidades e destrezas, as carências produzidas pela forma existente, o estágio presente das forças produtivas, expressa, mas de modo estranhado, na grande indústria.

Retomando a analogia que Marx faz de sua análise às descobertas de Darwin, uma das implicações do fato de o processo de “evolução” do animal humano estar concentrado nas ferramentas, é que ele pode orientar seu próprio processo “evolutivo”. Isto é, se o processo de desenvolvimento, de adaptação das espécies se dá num contexto de luta pela sobrevivência e, assim, é a natureza que seleciona aleatoriamente os caracteres mais adequados, no âmbito humano, se a descrição darwiniana da luta pela sobrevivência é ironizada por Marx como um reflexo da própria sociedade burguesa e sua produção de escassez (MECW, v. 41, p. 381), a formação processual de uma sociedade comunista estaria condizente com uma seleção coletiva de técnicas, ferramentas, saberes, modos de fazer, planejamentos que direcionassem a uma inversão dessa luta pela sobrevivência, ou seja, que tornasse garantida essa sobrevivência a todos e seu livre desenvolvimento, gestando um corpo coletivo cujas extensões possibilitem comportamento, formas organizacionais, relacionais e produtivas que confronte o direcionamento imposto pelo capital dos instintos e comportamentos sociais eliminatórios, que relativizam as vidas, que se expande por meio de genocídios e destruição ambiental. Um direcionamento que requer uma consciência corporal, isto é, uma consciência das potencialidades e necessidades da nossa corporalidade coletiva, de uma produção voltada à não escassez, à não hierarquização de corpos e à não hierarquização de espécies, uma orientação, portanto, dentro da perspectiva ecossocialista, comunista.

CONCLUSÃO GERAL

O propósito que guiou este trabalho de pesquisa foi o desejo de lançar luz à relação entre corpo e capital nos escritos de Karl Marx, para compreender a condição de metabolismo mútuo, interdependência, anomalias e patologias resultantes dessa relação e encontrar pistas de como o corpo pode vir a libertar-se dessa condição de subsunção. Partimos, nesta jornada, de uma questão preliminar: O que é o corpo na perspectiva materialista-dialética que Marx elabora? Essa questão já situava a pesquisa no meio do dilema ou “trilema” entre a *dialética*, o *materialismo* e a *crítica*, que perpassa a história das interpretações das obras de Marx (DE CAUX, 2022, p. 01). Da perspectiva dialética não ancorada ou pouco ancorada na materialidade, se tenderia a pensar o corpo como unicamente reflexo da forma social, como aquilo que se é em determinado instante, como resultado sempre provisório da cultura, da forma socioeconômica, portanto, não haveria como delimitar aspectos constantes, transhistóricos, uma vez que mesmo a dimensão natural seguiria o fluxo histórico-social. Por outro lado, a perspectiva materialista não ancorada na dialética tenderia ao positivismo, num movimento de transferência de um biologismo mecanicista como determinante na esfera da vida social contra o qual a tradição do marxismo crítico ocidental lutou. Do ponto de vista da crítica, que requer a perspectiva dialética, se o corpo está subsumido a este domínio histórico-social dado e é apenas o que é para este domínio, como negar o que nos nega? É possível afirmar que algo nos nega se já somos ele? Para negar a negação não teríamos de afirmar um positivo, mesmo que esse positivo já seja em si mesmo um *processo*?

Para entender o conteúdo material da dialética marxiana a pesquisa foi levada aos pressupostos elaborados nos escritos de juventude de Marx, especialmente nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844*, onde é possível identificar, do ponto de vista da filosofia ocidental, uma virada corporal, por meio da centralidade dos conceitos-processos-corpóreos de “objetivação” e “autoprodução”. O aprofundamento dos *Manuscritos*, seja no espaço da contextualização, de investigação das referências no âmbito da filosofia e no âmbito das ciências naturais, permitiu situar alguns elementos que indicaram tanto a aglutinação destes (a crítica dupla ao idealismo hegeliano e ao materialismo estático feuerbachiano, as descobertas geológicas, paleontológicas, que à época apontavam sinais autogerativos e co-evolucionistas, às quais Marx estava atento, e que rompiam com a perspectiva do naturalismo teológico que fundamenta a doutrina econômica de Thomas Malthus contra o qual foi escrito também o *Esboço da Crítica à Economia Política* de Engels, editado por

Marx nesse mesmo ano) na sua elaboração materialista-dialética, quanto possibilitou enveredar pela hipótese de que a elaboração antropológico-filosófica enfatizada nestes *Manuscritos* e que reaparece nas obras de maturidade, pode ser compreendida, e até validada, pelo processo de hominização. Isto é, por meio do desenvolvimento de instrumentos corporais que possibilitaram a extensão destes em ferramentas, produzindo uma ruptura com o processo de simples conformação natural, biológica para o devir histórico-social humano. Munida dessa chave, a pesquisa esmiuçou os três cadernos que compõem os *Manuscritos* para identificar nas disposições presentes nessa organização corporal humana elementos transhistóricos e como tais elementos se ligariam às formas sociais de objetivação e, em específico, à forma capitalista.

Chegamos assim à tese central de que o corpo, na perspectiva marxiana, é uma unidade dialética entre natureza e história, transhistoricamente composto de instrumentos corporais e um sistema de necessidades que precisa ser satisfeito como um metabolismo vital, entre o corpo orgânico e o corpo inorgânico, que é a natureza. A condição transhistórica do corpo é, pois, a necessidade do prolongamento dos instrumentos corporais sobre a terra como condição para a sua objetivação, para a sua automediação. Isso ficou demonstrado em diversas passagens (das três obras aqui abordadas) onde Marx investiga a gênese histórica da estrutura econômica do presente, chegando sempre a elementos mais substanciais do que a mercadoria: a terra como “prolongamento” do corpo. Para que a forma histórica de objetivação do capital pudesse devir e expandir-se foi e permanece sendo necessária a separação do corpo trabalhador das condições objetivas de trabalho (do meio de trabalho e do material de trabalho). Esse é o pressuposto condicionante e distinguidor da forma do capital. Uma vez que o corpo é separado do prolongamento de sua própria atividade ele não consegue ter sua sobrevivência garantida a menos que o seu próprio metabolismo seja útil enquanto consumo para aquele que detém os meios para a sua automediação. A partir do processo histórico, sem precedentes, de cercamentos, expropriações de terras, colonização, genocídio indígena e escravização, escorrendo “suor e sangue da cabeça aos pés” é que o capital deveio como forma dominante e instaurou o domínio da mercadoria.

As implicações do desvelamento teórico realizado por Marx dessa cisão são muitas: a) ela possibilitou identificar o conteúdo material da dialética, um conteúdo que é ele mesmo essencialmente processual, isto é, o corpo como autoprodução, portanto, uma essencialidade não feuerbachiana. O processo de objetivação pressupõe “instrumentos corporais” que permite crescer a si mesmo de poderes, que permite autoproduzir-se. Pressupõe e põe simultaneamente a própria sociabilidade, no sentido em que o trabalho, a objetivação, a ampliação dos poderes dos instrumentos

corporais implica produção de órgãos externos, órgãos produtivos da própria coletividade, isto é, o corpo, sendo privado em sua individuação, na medida em que produz, que externaliza suas “forças essenciais” produz compartilhamentos, modos de fazer, de *inter-agir*, e na medida em que cada objeto produzido contém em si mesmo o processo de sua própria criação, contém em si a civilização, a imaginação humana coletiva, expressa na atividade humana coletiva. Assim, a organização corporal humana é o que possibilita costurar os três elementos: natureza, essência genérica humana e história; b) permitiu contrapor-se às premissas a-históricas, naturalizantes, da economia política ao diferenciar os aspectos transhistóricos (a objetivação e sua condição de unidade corpo-terra) da forma social que deveu historicamente na medida em que se apropriou destes elementos, historicizando, portanto, o advento do capital a partir da expropriação de terras e a consequente universalização do trabalho assalariado, da alienação do corpo; c) permitiu inverter o movimento da dialética hegeliana, restabelecendo-a sob outro ponto de partida e referencial que é o humano corpóreo em sua ligação vital com a natureza; d) possibilitou ver que a particularidade desse modo de produção é a inversão que busca negar a materialidade, a natureza, o corpo, usurpando, explorando suas forças para afirmar o domínio do suprassensível, do valor.

A passagem que a pesquisa fez pelos *Grundrisse* de 1857-1858, orientada pelo uso frequente por Marx do conceito fisiológico de “metabolismo”, nos mostrou que a separação de uma classe de corpos das condições objetivas de produção ocasiona um outro processo metabólico em que a interação humano-natureza só pode ocorrer mediada pelo metabolismo do próprio capital. As determinações desse organismo vampiresco movido pela compulsão por mais-valor, o faz ampliar-se de maneira desmedida, alcançando uma forma de mundialização que engole todas as formas sociais distintas, excretando, neste movimento, uma série de danos, contradições, hierarquizações e anomalias.

Marx conceitua alguns sintomas desse processo em que o corpo cindido é expropriado e passa a metabolizar e a ser metabolizado pelo capital: “corpo tenso”, “mediação alienada”, “apetites patológicos”. Tais sintomas repercutirão no diagnóstico marxiano da “falha metabólica”. Isto é, na identificação de que o modo de funcionamento do capital produz a “perturbação da interação metabólica entre o humano e a terra”. Uma falha que tem seu ponto de origem na cisão corpo-terra, e da exploração, separadamente, de ambos, produzindo uma escassez artificial que reflete tanto o empobrecimento e envenenamento do solo quanto o desperdício de forças produtivas postas ou na condição de intensificação de trabalho ou na condição de desligamento dessas condições, sendo considerado um corpo excedente. Marx expõe com este diagnóstico a incompatibilidade entre a

compulsão do organismo do capital por acúmulo de valor e o metabolismo da natureza ao redor e em nós.

No Livro I d’*O Capital* tais sintomas e diagnóstico são expressos por meio de uma dimensão reflexiva que os abarca: a fetichização. Ao analisar o movimento dialético entre o corpóreo e o incorpóreo na criação do valor, seguindo o modo de exposição do próprio Marx, foi possível perceber que a inversão idealista, mística que Marx criticara na dialética hegeliana aparece como a própria busca ontológica do capital, isto é, o movimento de negar a natureza, a materialidade, o corpo para, tornando-os sua própria imanência subsumida, afirmar o domínio do suprassensível. Marx utiliza o mesmo termo empregado de modo pejorativo pelos capitalistas europeus contra os povos colonizados (povos africanos e ameríndios) para inferiorizar o que aqueles compreendiam como uma atribuição de poderes espirituais e mágicos às coisas. Estes, entretanto, nutriam, por intermédio destas coisas uma relação íntima, afirmativa da matéria incorporada nelas, com o “mundo natural”. Marx expõe a inversão: No “mundo invertido” do capital, as mercadorias é que possuem um caráter fetichista, de ocultamento da materialidade envolvida em seu processo, de ocultamento das relações de exploração dos corpos humanos, do corpo da terra envolvidos em seu processo, de um desprezo pelas necessidades concretas que deveriam justificar o dispêndio de energia, músculos, cérebros, do “material da natureza transformado em organismo humano” (MARX, 2017, p. 292) para produzi-las. Toda essa materialidade é, neste “mundo invertido”, transubstanciada pelo valor. A tarefa crítica da dialética materialista marxiana é propriamente o desvelamento dessa fetichização, revelando o que é o valor em sua essencialidade corpórea.

O fetichismo caracteriza a inversão da perspectiva em que se consagra a materialidade – o corpo produtor e a terra – como provedora, pela perspectiva que consagra a “objetividade fantasmagórica” do *valor* como provedor dos produtos necessários à satisfação de nossas necessidades. Essa inversão produz uma série de “distorções” da realidade entre aparência e essência que são absolutamente necessárias, vitais para a estruturação do habitat desse organismo objetivo-fantasmagórico do capital. É necessário que a materialidade veja a si mesma como abstração para que a abstração efetivamente, materialmente, impere, para que o abstrato se naturalize.

A dialética no modo de exposição do Livro I, como diz o próprio Marx, é “método de desenvolvimento da Forma do capital” (MARX; ENGELS, 2020, p. 209), ou seja, se nos *Manuscritos de 1844* a comparação entre o idealismo da dialética hegeliana e o capital, estava na relação entre o trabalho em geral, como processo transhistórico de objetivação, e o modo de trabalho que usurpa,

subsume e abstrai essa objetividade, no Livro I, por estar tratando especificamente e profundamente desse particular (a forma do capital) que se universalizou por meio desse movimento, a dialética já invertida da ideia para a materialidade, vai ser aplicada como forma de desvelar a essência da aparência desse particular¹³⁴. Em outras palavras, se nos *Manuscritos*, a “correção” realizada por Marx da dialética hegeliana é a afirmação da materialidade como universalidade e do capital como forma particular de mobilização dessa matéria transubstanciando-a em abstração, na forma dinheiro, no Livro I ele resgata a dialética para desvelar essa forma em sua pretensão de naturalização e universalidade. Como diz enfaticamente o próprio Marx em carta a Kugelmann, em 1868: “Sabe muito bem que meu método *não* é o de Hegel, posto que sou materialista e Hegel é um idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda a dialética, mas *somente* quando despojada de sua forma mística – e é precisamente isto que distingue o meu método” (MARX; ENGELS, 2020, p. 238-*itálicos do autor*). Em carta a Engels, no mesmo ano, ao dar exemplos de “cegueiras de juízo”, Marx, em tom jocoso, corrige a universalidade hegeliana afirmando-a etimologicamente como terra:

Que diria o velho Hegel se soubesse, no outro mundo, que o universal (*Allgemeine*) em alemão e nórdico não significa nem mais nem menos que a terra comum (*Gemeinland*) e o particular (*sundre, besondere*) nem mais nem menos que a parcela particular separada da terra comum? Assim, pois, as categorias lógicas derivam inevitavelmente das nossas relações humanas (MARX; ENGELS, 2020, p. 244).

Uma vez que o capital produz uma inversão mística, ele produz também uma mistificação (FULDA, 2017, p. 112). Ou melhor, uma série de mistificações que pudemos analisar aqui, como a

¹³⁴ Tal compreensão pode assemelhar-se à metáfora da luva utilizada por Hans Fulda (2017) ao tratar da inversão dialética que Marx promove em relação à Hegel. Vinculando as afirmações que Marx faz acerca da dialética nas obras de maturidade (No 2º prefácio do Livro I, nas cartas a Engels – 2020, p. 208-209; 238; 244) à crítica que analisamos no caderno III dos *Manuscritos de 1844*, Hans Fulda interpreta o “virar do avesso” para libertar o carço racional, como o “tirar uma luva”: “aquilo que antes estava em cima – circunstancialmente de modo invertido – vai agora para baixo. Mas, ao mesmo tempo, aquilo que antes estava fora, embora pertença circunstancialmente ao interior, vai agora de fato para dentro; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora” (FULDA, 2017, p. 111-112). Nessa metáfora, aquilo que antes estava fora (a objetivação do corpo trabalhador em sua relação vital com a terra como generalidade, como transhistoricidade, como universal), vai agora para dentro dessa forma particular específica de objetivação; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora (a materialidade universal estava falsamente porque aparece como valor de uso, mas na verdade é valor, a matéria, dentro, é forma já específica do capital). O núcleo que vem à luz nesse processo de virar do avesso o próprio capital, é precisamente a corporalidade cindida que aparece, e precisa aparecer como corpo livre no mercado, para que esse particular que se universalizou pareça harmonioso em sua totalidade. A ciência dialética marxiana busca, desse modo, desvelar o que está ocultado pela aparência, pelas formas fenomênicas do capital: “Que a *transformação do mais-valor em lucro, do lucro em lucro médio* etc. tenha sido exposta. Isto exige previamente a exposição do processo de circulação do capital (...). Aí se verá de onde provém a forma de pensar dos burgueses e dos economistas vulgares – isto é, provém de que, em seu cérebro, não há nunca outra coisa que a *forma fenomênica* imediata das relações que nele se refletem e não as relações internas. Ademais, se fosse este o caso, para que serviria então uma ciência? Assim, se eu quisesse *resumir* para, ao mesmo tempo, *enfrentar* melhor as críticas desse gênero, liquidaria todo o método de desenvolvimento dialético” (MARX; ENGELS, 2020, p. 208-209 – *Itálicos do autor*).

mistificação da mercadoria, do corpo tornado mercadoria, do trabalho reprodutivo, do dinheiro e da tecnologia. O procedimento dialético materialista possibilita a verdadeira crítica porque expressa o fundamento genuíno das contradições, contrastando a aparência da igualdade, liberdade, propriedade e Bentham, com o núcleo atomístico de corpos cindidos, hierarquizados, explorados, fragmentados, reduzidos a órgãos, porém, afirmados enquanto objetivados.

Portanto, longe de Marx ter por meio da transformação da dialética hegeliana simplesmente afastado a sua “mística” como um acessório incômodo, ele ao contrário fez do arrancar dos invólucros místicos, essencialmente pertencentes aos aparecimentos a serem investigados, parte integral constitutiva do próprio método de exposição. As categorias “aparecimento”, “essência” e “aparência” se tornam então suporte para a estrutura vertical do empreendimento expositivo inteiro, em cujo caminho entra um traço fenomenológico penetrante. Contudo, também nesse parentesco distante com a fenomenologia hegeliana o contraste é o que prevalece no que concerne ao procedimento expositivo. Pois naquele lugar sistemático, onde em Hegel está a afirmação de uma respectiva unidade especulativa, em Marx está o contrário: a destruição de uma respectiva unidade aparente (FULDA, 2017, p. 115).

A análise do Livro I buscou, neste sentido, enfatizar a desfetichização que o próprio Marx realiza ao desvelar como todo o processo de produção e reprodução do capital é mediado pelo corpo como o nutriente imprescindível ao metabolismo do capital, desvelando também com isso as diversas “distorções” que são produzidas e reproduzidas por ele. A começar pela mercadoria, como o elemento celular do capital, a sua própria materialidade é muda, nada diz sobre o mistério de sua existência e metamorfose, porque dizê-lo é afirmar a própria materialidade corpórea objetivada nela e trazer para fora o núcleo essencial da sua forma de produção, que é a redução dos trabalhos concretos em trabalho abstrato, e dessa massa abstrata de trabalho apropriada de modo privado, se determina o valor, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la. Mas nessa produção o corpo cria também a própria substância do capital, o mais-valor. Como o trabalho concreto é abstraído e privado, as mercadorias é que passam a ter objetividade e sociabilidade, é que aparecem, é que se relacionam e se reconhecem entre si. O fetichismo da mercadoria representa, assim, a distorção mais concentrada, a mistificação primordial: o corpo envolvido em todo o processo é abstraído, apagado, ocultado, negado em sua própria satisfação, reificado, transformado, ele mesmo, em mercadoria que dá vida à objetividade aurática do valor.

Chamamos atenção para outros processos de fetichização, como o ocultamento da corporalidade por detrás do conceito de trabalho, realizado por parte da tradição marxista e que, em nossa leitura acaba por ir de encontro ao próprio modo de exposição desfetichizante e impede de visualizar o elemento nuclear do complexo de inversões que é propriamente o corpo cindido e

transformado em mercadoria. Também problematizamos, a partir da crítica de pensadoras feministas, uma importante fetichização que, no entanto, é lacunar na elaboração marxiana, a que se refere aos trabalhos reprodutivos, imprescindíveis à própria força de trabalho e, portanto, ao capital, e que são realizados predominantemente por uma classe específica de corpos: as mulheres. Ao contrário de uma profunda análise das transformações da matéria-prima pelo trabalho humano para produzir a mercadoria, no caso da mercadoria corpo, esse dispêndio de tempo, de força, para transformar alimentos em refeição, produtos em trabalho de limpeza, em cuidados, em suma, o trabalho de produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capital, que é a mercadoria corpo, não é abordado. Uma lacuna que tem sido preenchida pela Teoria da Reprodução Social que se baseia na teoria marxiana do valor, corrigindo-a no sentido de apontar como os trabalhos reprodutivos constituem “os alicerces ocultos da economia mundial”, trazendo-os à luz, numa frente de combate urgente e necessária.

Analisamos brevemente o capital fictício onde, segundo Marx, o fetichismo se mostra de modo mais completo, já que expõe a existência real da abstração e seu poder de comando da produção material, mesmo quando ela ainda não aconteceu. Quando existe apenas enquanto prospecção, como possibilidade. A ausência da mercadoria corpo na relação aparente entre D-D’ revelou ao contrário que, não obstante a existência de tantas mediações em gradações cada vez mais abstratas, o capital só tem existência, real ou fictícia, por meio da vampirização do corpóreo. Uma vampirização, que no caso da financeirização é realizada pela combinação de capitalistas, que vão comandar o trabalho concreto.

Por fim, a análise acerca da relação entre corpo e autômato resgata os pressupostos desenvolvidos nas *Preliminares*, isto é, mostra como o desenvolvimento dos instrumentos corporais e sua extensão em ferramentas, como órgãos produtivos do corpo coletivo, bem como as formas organizacionais de disposição dessas habilidades e ferramentas, são cooptados e direcionadas pela “vontade e consciência” do capital, produzindo um desvio destas extensões em relação ao próprio corpo criador que ela replica. Esse desvio produz um *fetichismo tecnológico* que inverte a relação entre trabalho morto e trabalho vivo. Inversão que serve para atribuir papel ativo e lucrativo aos próprios capitalistas que investem em inovações tecnológicas como uma extensão de si mesmos, de seu autofinanciamento, como sua própria materialização, como justificação dos resultados, diminuindo estrategicamente, com isso, o poder ativo do corpo trabalhador, de onde propriamente se produz valor e mais-valor.

A importância dessa pesquisa está em auxiliar no sentido de nos fazer perceber do ponto de vista mais íntimo que é a nossa própria corporalidade, como o capital age em nós e a partir de nós, que lugar ocupamos na esfera da produção, como as diferenças de nossos corpos são oportunizadas e operacionalizados neste funcionamento. A concepção de natureza humana em Marx como sendo nossa organização corporal, capaz de moldar o habitat e a si mesma, mas que necessita para isso da ligação vital com a terra e com as ferramentas acrescenta uma dimensão de crítica profunda ao capitalismo, de identificação do fundamento e da especificidade deste, como também nos inspira e motiva a perceber nas potencialidades e possibilidades do corpo do ser espécie humano, em sua combinação coletiva produtiva, a capacidade de transcender dialeticamente a condição patológica (im)posta, de transcender a condição de falha metabólica.

A perspectiva materialista dialética sobre a corporalidade, aberta por Marx, nos coloca, portanto, diante do corpo como algo relacional, que é ao mesmo tempo orgânico e socialmente criado, mas é também “sede de contestação das forças que o criam” e, sendo assim, “o corpo pode ser uma estratégia de acumulação no sentido mais profundo do termo, mas é igualmente o *locus* da resistência política, caso lhe seja impressa uma direção” (HARVEY, 2015, p. 178). Como conclui Kohei Saito, “o projeto de economia política de Marx enfatiza repetidamente a necessidade de uma transformação radical das relações de produção e de uma gestão consciente e racional do metabolismo natural e social” (SAITO, 2021, p. 264). Uma gestão que deve ser realizada e executada por corpos individuais associados como um grande corpo coletivo autoprodutivo, colocando um fim “ao trabalho determinado pela necessidade e conveniência externa”, expandindo “o reino da necessidade natural com seu desenvolvimento, porque suas necessidades também se expandem” junto com a expansão de suas forças produtivas (MARX, 1986, p. 273). A sequência dessa passagem, no Livro III, precisa ser evocada:

A liberdade, nessa esfera, só pode consistir nisso, que o humano socializado, os produtores associados, governam racionalmente sua interação metabólica com a natureza, colocando-a sob seu controle coletivo em vez de ser dominado por ela como um poder cego; realizando esse metabolismo com o menor dispêndio de energia e nas condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana (MARX, 1986, p. 273).

Se em nossa configuração produtiva o dispêndio fisiológico do trabalho recebe uma forma econômica específica que é sua apropriação para a produção de mercadorias como mediação do valor, como trabalho abstrato objetificado no valor, que se reflete em relações sociais reificadas, em

desperdício de força produtiva, em degradação dos corpos e da terra, a regulação coletiva do trabalho abstrato deve ser reapropriada e redirecionada. No que concerne às implicações desta pesquisa, essa direção deve ter sua base fornecida pela própria corporalidade. O corpo é ponto de partida, referencial e ponto de chegada sempre processual, sempre um *continuum*, aberto. Há um conjunto de possibilidades derivadas de nossa condição de espécie por sobre as quais pensamos que o capitalismo se forjou cooptando-as, mobilizando-as para a realização de suas determinações para tornar o mundo sua imagem e semelhança e, portanto, sobre as quais podem ser construídas estratégias para uma trajetória humana distinta, planejando assim, nossa própria evolução enquanto humanidade.

Tal redirecionamento encontra uma vastidão de obstáculos. O processo de domesticação dos corpos para o modo de trabalho gerido pelo capital passa por um processo de naturalização do sistema que acaba por privar-nos de tempo e de imaginação para pensarmos alternativas. Atrelado a isso há imagem de derrota na construção de utopias comunistas e toda uma batalha de condenação das formas de pensamento e de construção de modos de vida alternativos. O que vai afastando-nos da perspectiva potencial da nossa corporalidade: a de nos projetarmos. De edificarmos formas em nossa imaginação, a partir de desafios materiais, para depois realizá-las na matéria, como disse Marx concebendo esta potência como essência da nossa espécie (MARX, 2017, p. 255-256). Desse modo, pensamos que “imprimir uma direção” seja uma tarefa que exige o desafio de projetar-nos traduzindo os anseios e dores sentidas nas tantas opressões que estruturam o atual sistema, e seu descaso pela vida, em um projeto comum de mundo. Afinal, o que queremos vir a ser?

O conceito de “utopia dialética” trazido por David Harvey (2015) parece muito rico e coerente com a necessidade de um direcionamento baseado no corpo como processo. Harvey chama atenção para o fato de que há uma utopia do capital sendo realizada como um programa socioeconômico claro, desastroso, distópico (etimologicamente a palavra distopia vem da junção dos termos gregos *δυσ/dis* exprime dificuldade, dor, privação, infelicidade e *τόπος/topos* que significa “lugar”, portanto, lugar de privação, de dor. Na medicina, o termo é utilizado para expressar o diagnóstico de localização ou posição anormal de um órgão). Diante do organismo do capital e seu metabolismo falho, anômalo, incompatível com o nosso próprio metabolismo e com o metabolismo da natureza em geral, pensar uma utopia dialética implica entender como os aspectos naturais podem ser mobilizados de um modo mais harmonioso, construindo estratégias para nos reapropriar dos elementos necessários à nossa própria objetivação enquanto corpo coletivo, dos meios produtivos, da terra e seus elementos que se encontram constantemente numa arena de disputa privatizante, utilizando as ferramentas do capital, objetivadas por nós, contra ele mesmo.

Marx não se opôs aos socialistas utópicos porque eles acreditavam que as ideias poderiam ser uma força material na mudança histórica, mas devido ao modo como elaboravam e promoviam suas ideias. Advindas de algum recanto rarefeito da imaginação, estas ideias estavam fadadas ao fracasso. Extraídas do ventre da sociedade burguesa, ou, como poderia dizer Zola, do ‘fértil monte de estrume’, de suas contradições, as ideias poderiam oferecer as bases de uma política transformadora. A classe trabalhadora ‘não tem outro ideal a realizar’, escreve Marx em seu comentário sobre *A Guerra Civil na França*, ‘exceto o de libertar os elementos da nova sociedade, de que há uma multiplicidade no próprio cerne da sociedade burguesa’. É tarefa da perquirição dialética e intelectual descobrir reais possibilidades e alternativas. Esse tem de ser o ponto de partida do utopismo dialético (HARVEY, 2015, p. 270).

Os elementos da sociedade nova a construir estão presentes nesta sociedade porque são elementos objetivados por nós mesmos, ainda que mediados e cooptados pelo capital. A base do corpo coletivo a ser gestado não pode ser outra que o próprio corpo humano materialmente existente, as potencialidades, habilidades, necessidades do ser espécie que foram mimetizadas pelas ferramentas, maquinários e autômatos, usurpadas, mas que foram também desenvolvidas neste processo. Logicamente, pensar e construir uma sociedade que transcenda essa mediação envolve apropriar-nos dos elementos que nos cindem enquanto corpo individual e coletivo. Isso envolve simultaneamente uma batalha dupla: de resistência e de projeção.

No que concerne à batalha de resistência, uma vez que o processo de acumulação primitiva não está confinado às origens do capitalismo, mas é uma determinação de seu próprio metabolismo, da sua necessidade de expansão, uma implicação direta da compreensão de que o capital de faz por meio da cisão corpo-terra-ferramentas é que estamos constantemente em um campo de batalha (em um processo continuado de cercamentos, para usar a expressão de Silvia Federici) em que nossos corpos, nossas subjetividades, nossas terras, nossos bens naturais e públicos estão em disputa para tirar qualquer resquício de autonomia e ampliar o acúmulo de valor. Assim, a privatização de terras comunais, invasões de territórios indígenas, privatização da água, privatização dos trabalhos reprodutivos (saúde, educação, alimentação, espaços de convívio), exige de nós “defender os comuns existentes e reconstruir o tecido de comunidades destruídas durante anos de ataque neoliberal aos meios mais básicos de nossa reprodução” (FEDERICI, 2022, p. 26).

Estrategicamente, pensamos que essa batalha envolve, dentre outras coisas, um resgate profundo de nossa memória como corpo coletivo, memórias de resistência ao capital, de reapropriação da história de lutas dos expropriados. A reapropriação da memória para nutrir e produzir um olhar decolonializado, liberto das narrativas fetichizantes, que busca a memória ainda mais profunda de unidade com a terra, de unidade com os demais seres vivos que coabitam essa terra.

A racionalidade do capital necessita desintegrar ideológica e materialmente a ligação corpo-terra, a efetividade e a perspectiva do corpo como território, da terra como corpo. Portanto, resistir ao seu avanço implica aliarmo-nos às lutas que podem contribuir para o enfraquecimento material e ideológico do domínio do valor, sejam as lutas de diversas populações que resistem às violentas e constantes tentativas contra a continuidade, material e simbólica, de seus modos de viver¹³⁵, as lutas por reconhecimento dos trabalhos reprodutivos como um trabalho do qual o capital tem se servido sem qualquer troca de falso-equivalente salarial, as lutas contra as diversas hierarquizações de corpos na esfera produtiva e social, como o racismo, sexismo, transfobia, dentre outras, que “compõem o sujeito automático do capital que cresce quanto mais trabalho explora, quanto mais contingentes populacionais inferioriza com o objetivo de pagar os mínimos salários ou nenhum salário, para extrair o máximo possível de parcela de trabalho na forma de mais-valor” (DIAS, 2024, p. 41).

No que concerne à batalha de projeção, de gestação “embrionário de um mundo para além do capitalismo” (FEDERICI, 2022, p. 31), nos referimos a um projeto amplo, aberto e executável, ao mesmo tempo local e global, de mundo, que se baseie no que Marx pensou como “estatística universal”, no cálculo da força produtiva existente, do tempo necessário para produzir os elementos de nosso sistema de necessidades, a partir do estágio de nossas ferramentas tecnológicas, de nossas habilidades, de uma redistribuição de terras, de espaços, de funções, dos trabalhos reprodutivos, sempre pautado no cuidado com o organismo da terra. Uma projeção do próprio corpo coletivo produtivo, efetivamente participante do desenho de uma nova configuração, utilizando espaços virtuais que possibilitam o diálogo global, as proposições diversificadas, onde possamos direcionar de modo consciente, cooperativo, nossas energias, pesquisas, força e propósito de superação da lógica anômala do valor, deixando sempre espaço para o criar e recriar. Traduzindo os interesses e anseios da heterogeneidade de corpos, ao contrário do capital que faz essa tradução por meio da mercadoria, cooptando as diferenças em nichos de mercado, tal tradução seria realizada em diálogo e proposições

¹³⁵ Na fala dos povos originários, o termo terra é muitas vezes substituído por “território”, uma troca de vocábulo estratégica. Conforme afirma Eduardo Viveiros de Castro no prefácio de *A queda do céu*, os povos originários sabem que a única linguagem que os homens brancos entendem “não é a da terra, mas a do território, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 36). Isto se demonstra, como observa Ana Otero Mendonça (2022), no manifesto da I Marcha das Mulheres Indígenas em 2019: Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. (...) Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós, não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa (MENDONÇA, 2022, p. 61).

atestando a nossa interdependência e o que temos a ganhar lutando juntos numa *trans-formação* comum.

Toda luta contemporânea para conceber uma reconstrução do processo social tem de enfrentar o problema de como derrubar as estruturas (tanto físicas como institucionais) que o próprio livre mercado produziu como características relativamente permanentes do mundo. Ainda que titânica, não se trata de tarefa impossível. O programa revolucionário do neoliberalismo tem realizado muito em termos de mudança física e institucional nos últimos vinte anos (...). Logo, por que então não podemos conceber mudanças igualmente dramáticas (ainda que apontando noutra direção) em nossa busca de alternativas? (HARVEY, 2015, p. 244).

A distopia capitalista se faz a partir das condições fornecidas por nossa corporalidade, mobilizando-a para a realização de suas determinações. A utopia dialética tem, neste sentido, como tarefa a reapropriação dos meios necessários à objetivação, combinando planejadamente nossas habilidades, potencialidades, capacidades científicas, técnicas, culturais para reagir e alterar nosso ambiente social, projetando uma nova imagem sobre esse mundo que reflita a nossa capacidade verdadeiramente criadora, que reflita as bases de nossa própria corporalidade e sua interação vital com o todo da natureza.

Conforme lembra Terry Eagleton (1993, p. 148), descrever o corpo como histórico é dizer que ele é continuamente capaz de fazer alguma coisa com aquilo que o faz. Desse modo, ainda que “o deus do futuro não possua imagem”, isto é, o corpo futuro não possa ser imaginado pelas condições do presente em que ele está subsumido, é possível perceber no presente, pelas próprias leis de tendência do capital e suas contradições reveladas por Marx, os contornos desse futuro e como uma via antidistópica projetar nossos corpos, como consciência e necessidades, para uma nova organização social, a partir do estágio sempre presente de desenvolvimento das forças produtivas, levando em consideração que “Se as necessidades humanas são historicamente mutáveis e abertas assim também deve ser a medida de Marx” (EAGLETON, 1993, p. 157). Tal projeção, na perspectiva materialista dialética da corporalidade humana não se direciona a uma forma fechada e definitiva, mas a uma forma de mediação social que possibilite a efetivação da automeiação de forma não alienada. O que demanda a ligação dos indivíduos com os meios produtivos, a garantia de sua subsistência física, a compreensão orgânica da vida, a persistência da natureza em seu todo como condição da nossa própria existência. Afinal, “O marxismo não é uma teoria do futuro, mas uma teoria da prática de como fazer um futuro possível” (EAGLETON, 1993, p. 160).

REFERÊNCIAS

- ALBINATI, Ana Selva. *O Jovem Marx*. Sapere Aude: Belo Horizonte, v. 9, n. 18, jul./Dez. 2018.
- ALLEN, Paula Gunn. Who Is Your Mother? Red Roots of White Feminism. In: SIMONSON, Rick e WALKER, Scott (orgs.). *Multi-Cultural Literacy*. Saint Paul: Graywolf Press, 1988.
- ALTHUSSER, Louis. *A Querela do Humanismo*. Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, nº 9, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1965.
- ALVES, Wanderson Ferreira. *Retorno sobre uma antiga questão: Karl Marx e o estatuto dos Manuscritos econômico-filosóficos*. Revista Brasileira de Educação v. 26 e260015, 2021.
- ANDERSON, Kevin. *Marx nas Margens: Nacionalismo, Etnia, e Sociedades não-Occidentais*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BAHR, Hans Dieter. Die Klassenstruktur der Maschinerie: Anmerkungen zur Wertform. In: R. Vahrenkamp (Org.). *Technologie und Kapital*. Frankfurt, p. 39-72, 1973.
- BAKKER, Isabella. *Social Reproduction and the Constitution of a Gendered Political Economy*. New Political Economy (12), p. 541–556, 2007.
- BEZERRA, José Anderson. *Anticolonialismo e Antirracismo em Marx*. (Dissertação) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2022.
- BYRON, Chris. *Marx's Human Nature: Distinguishing Essence from Essentialism. With Sober Senses*. 2013. Disponível em: <https://www.marxisthumanistinitiative.org/philosophy-organization/marxs-human-nature-distinguishing-essence-from-essentialism.html> (Acesso em 03/2022).
- BUTLER, Judith. *The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism*. Radical Philosophy 206, Winter 2019. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx>
- CHARBIT, Yves. *Economic, Social and Demographic Thought in the XIX th Century The Population - Debate from Malthus to Marx*. Springer Science and Business Media B.V, 2009. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-1-4020-9960-1.pdf> (Acesso em 01/08/2022)
- CHITTY, Andrew. *The Early Marx on Needs*. Radical Philosophy 64, Summer 1993. Disponível em: <file:///C:/Users/samsung/Desktop/CHITTY,%20Andrew.%20The%20early%20Marx%20on%20needs.pdf>
- COTRIM, Vera. *“O Capital”, de Karl Marx, é publicado pela primeira vez*. Entrevista por Pedro Fuini, 2022. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/37730#:~:text=Em%2014%20de%20setembro%20de,cr%C3%ADtica%20C3%A0%20economia%20pol%C3%ADtica%20moderna.> (Acesso em 15/10/2023).

D'ALONZO, Jacopo. *Trần Đức Thảo's Theory of Language Origins. Linguistics*. Université Sorbonne Paris Cité; Università degli studi La Sapienza (Rome), 2018. (Disponível em: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02172403/document>).

DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*. Tradução: Carlos Duarte e Anna Duarte. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.

DE CAUX, Luiz Philipe. *Depois da Dialética*. Revista Veritas, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 01-07, 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/40988> (Acesso em 02/02/2024).

DESMOND, Adriano; MOORE, James. *Darwin*. Londres: Michael Joseph, Penguin Group, 1991.

DIAS, Maria Cristina Longo. *Opressões de Classe, Raça e Gênero*. Artigo submetido à Revista Dois Pontos, 2024.

DIAS, Maria Cristina Longo. *Modo de produção capitalista e a constituição de opressões para Silvia Federici: Caminhos de luta a partir de Angela Davis e Djamila Ribeiro*. Ideação, n. 42, 2020.

DIAS, Maria C.L; FONTES, Márcia dos S. *A Crítica Feminista ao Humano Universal*. Revista Enunciação, Vol. 08, N. 1, 2023.

EAGLETON, Terry. O Sublime no Marxismo. In: EAGLETON. *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá Rego. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1993.

ENGELS, Friedrich. *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. Tradução de Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto. Retirado da Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo, Livr. Ed. Ciências Humanas, 5: 1-29, 1979.

ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* (1876). Edição Ridendo Castigat Mores. E-Book: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/macaco.html>.

FAUSTO, Ruy. *Sentido da Dialética – Marx: Lógica e Política*. Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução*. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o Mundo: Feminismo e a política dos comuns*. Tradução coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

FEDERICI, Silvia. *Viet Cong Philosophy: Tran Duc Thao*. TELOS, Number 6 - Fall 1970. Disponível em: http://www.viet-studies.net/TDThao/TDThao_Federici.htm (Acesso em 22/10/2022).

FERGUSON, Sue. *Canadian contributions to social reproduction feminism, race and embodied labor*. Race, Gender & Class, 15, 2008.

FERGUSON, Sue. Entrevista: *Mulheres, trabalho e o confronto direto com o poder capitalista*. Esquerda Diário, 2020. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2020/03/20/entrevista-com-sue-ferguson-mulheres-trabalho-e-o-confronto-direto-com-o-poder-capitalista/>. (Acesso

em 112/09/2023)

FERGUSON, Sue, e MCNALLY, David. Capital, Labour-Power, and Gender Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women. In Lise Vogel (Ed.), *Marxism and the Oppression of Women*. Leiden: Brill. 2013.

FILGUEIRAS, Vitor; ANTUNES, Ricardo. *Plataformas digitais, Uberização do trabalho e regulação no Capitalismo contemporâneo*. *Contracampo*, Niterói, v. 39, n. 1, p. 27-43, abr./jul. 2020.

FOLADORI, Guillermo. *O Metabolismo com a Natureza*. In: *Revista Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, n° 11, p. 105-117, 2001.

FOSTER, John Bellamy. *A Ecologia de Marx: Materialismo e Natureza*. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOSTER, John Bellamy. *The Return of the Dialectics of Nature: The Struggle for Freedom as Necessity*. *Monthly Review*, 2022. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2022/12/01/the-return-of-the-dialectics-of-nature/>. (Acesso em 08/07/2023).

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett. *Marxismo e a Dialética da Ecologia*. *Revista Crítica Marxista*, n. 50. São Paulo, p. 171-191, 2020.

FRACCHIA, Joseph. From the First Corporeal Fact of Human Being to the Moments of History: Corporeality, Modes of Objectification, and Ways of Worldmaking. In: *Bodies and Artefacts: Historical Materialism as Corporeal Semiotics*. Brill, p. 93–145, 2021.

FRACCHIA, Joseph. *Human Corporeal Organisation as the ‘First Fact’ of Historical Materialism*. *Historical Materialism*, volume 13:1 (33–61), 2005. Disponível em: https://brill.com/view/journals/hima/13/1/article-p33_2.xml (Acesso em 03/2022)

FRACCHIA, Joseph. *The Capitalist Labour-Process and the Body in Pain: The Corporeal Depths of Marx's Concept of Immiseration*. *Historical Materialism*, 16 (4), p. 35-66, 2008.

FULDA, Hans Friedrich. *Tese para a dialética como método de exposição (no “Capital” de Marx)*. *Revista Crítica Marxista*, n.45, p.109-116, 2017. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento2018_06_29_20_36_57.pdf (Acesso em 04/02/2024).

GABRIEL, Mary. *Amor e Capital: A saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. Tradução: Alexandre Barbosa de Souza. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GRESPLAN, Jorge. *A Dialética do Avesso*. *Crítica Marxista*, n. 14, p. 21-44, São Paulo, 2002.

GRESPLAN, Jorge. *Marx: crítico da teoria clássica do valor*. *Crítica Marxista*, n. 12, p. 59-76, 2001.

GRESPLAN, Jorge. *O Capital e seus Escritos Preparatórios: sobre o lançamento do volume 4.3 da MEGA*. *Crítica Marxista*, n. 37, 2013, Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/comentario2015_06_07_09_16_3185.pdf (Acesso em 05/08/2023).

HARVEY, David. *A Loucura da Razão Econômica: Marx e o Capital no século XXI*. São Paulo:

Boitempo, 2018.

HARVEY, David. *Espaços de Esperança*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HARVEY, David. O Corpo como Estratégia de Acumulação. Em: HARVEY. *Espaços de Esperança*. São Paulo: Loyola, 2000.

HARVEY, David. *Para Entender o Capital - Livro I*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2013.

HARVEY, David. *Para entender O Capital: livros II e III*. São Paulo: Boitempo, 2014.

HEGEL, *Philosophy of nature*. Vol. 1. Nova York: Humanities Press, 1970.

HEINRICH, Michael. *A Edição de Engels do Livro 3 de O Capital e o Manuscrito original de Marx*. Crítica Marxista. Campinas, IFCH/Editora da Unicamp, n. 43, 2017.

HEINRICH, Michael. *Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx's Studies in the 1870s*. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2013/04/01/crisis-theory-the-law-of-the-tendency-of-the-profit-rate-to-fall-and-marxs-studies-in-the-1870s/> (Acesso em 22 de janeiro de 2024).

HELLER, Ágnes. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1996.

HIGGS, Michelle. *A Visitor's Guide to Victorian England*. 2019. Disponível em: <https://visitvictorianengland.com/2019/05/24/victorian-pawnbrokers/> (Acesso em 09/10/23)

HOWES, David. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. - São Paulo: Ática, 2014.

JONES, Gareth Stedman. *Malthus, Nineteenth-Century Socialism, And Marx*. The Historical Journal, 63, 1 (2020), pp. 91–106. Cambridge University Press 2019 doi:10.1017/S0018246X19000165. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/00FCADAD5BF8CE74AD6ADE8359ECF92C/S0018246X19000165a.pdf/malthus-nineteenth-century-socialism-and-marx.pdf> (Acesso em 01/08/2022).

KEENAN, Thomas. The Point Is to (Ex)Change It: Reading Capital, Rhetorically. *Fetishism as Cultural Discourse*. Ed. Emily Apter and William Pietz. Ithaca: Cornell UP, 1993.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu* São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KRATKE, Michael. *O problema Marx-Engels: porque Engels não falseou O Capital marxiano*. Verinotio. Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, ano 10, n. 20, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020a.

LAFUENTE, Antonio. *Ou os corpos programados, ou o Comum Digital*. Outras Palavras. Publicado em 22/07/2020. In: <https://outraspalavras.net/outrapolitica/ou-os-corpos-programados-ou-o-comum-digital/> (Acesso em 08 de agosto de 2020).

LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MANDEL, Ernest. *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARKUS, Gyorgy. *Marxismo e Antropologia*. Expressão Popular, São Paulo, 2015.

MARKUS, Gyorgy. *Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Das Kapital*, tomo 1, MEW, Berlim, Dietz Verlag, v. 23, 1984.

MARX, Karl. Excertos do livro de James Mill 'Éléments d'économie politique'. In: DE CAUX, Luiz Philipe. *Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): Ou sobre o reconhecimento*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 21, n. 1, 2016.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Marx's Economic Manuscript of 1864-1865*. Leiden, Brill, 2015.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política - Livro III: O processo Global de Produção Capitalista*. Tradução: Rubens Enderle; edição de Friedrich Engels. 1ª ed. São Paulo: Boitempo 2017b.

MARX, Karl. *O Capital – Livro I, Volume III*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARX, Karl. *O Capital - Livro III, Volume II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política*. Textos 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. 1845. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf> (Acesso em 04/2022).

MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*, tomo 2, MEW, Berlim, Dietz Verlag, v. 26.b, 1983.

- MARX, Karl. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 13, Berlim, Dietz Verlag, 1961.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich.. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas Sobre O Capital*. 1ª Edição: São Paulo, Expressão Popular, 2020.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. Vol. 41. (1860-1864). Lawrence & Wishart, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. V. 42. (1864-1868), Nova York: International Publishers, 1987.
- MAU, Soren. *O poder econômico do capital: sobre valor e classe*. Tradução de Talles Lopes. Revista Zero à Esquerda, 2022a.
- MAU, Soren. The Body. In: SKEGGS, Beverley; FARRIS, Sara; TOSCANO, Alberto; BROMBERG, Svenja. *The Sage Handbook of Marxism*, volume 3, 2022b.
- MCMURTRY, John. *The Cancer Stage of Capitalism*. Pluto Press, London, 1999.
- MCMURTRY, John. *The Structure of Marx's World-View*. 1978. Disponível em: <<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1349378/1/464483.pdf>> (Acesso em 02/2022).
- MCNALLY, David. *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor, and Liberation*. State University of New York, 2001. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=DPye5X-DaC4C&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>
- MENDONÇA, Ana Otero de. *O corpo não é útil: ideias de Ailton Krenak para pensar “com a cabeça na terra”*. (Dissertação) Universidade do Sul de Santa Catarina-Unisul, Palhoça, 2022. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/22381/1/o.corpo.nao.e.util.DISSERTA-CAOFINAL.pdf>. (Acesso em 04/02/2024).
- MÉSZÁROS, István. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- MIES, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books, 1994.
- MORAES, João Quartim de. *A ontologia de Lukács: contaminação idealista do marxismo*. Serv. Soc. Rev., Londrina, V. 15, N.2, p. 221-244, Jan/Jun 2013.
- MORAES, João Quartim de. *Crítica e contra crítica do humanismo*. Lutas Sociais (PUCSP), v. 18, p. 74-89, 2014.
- MORAES, João Quartim de. *Humanism and the Metaphysics of Human Essence – on the Production of Man by Labour*. Revista Ideação, n. 30, jul./dez. 2014 (p. 47-60).

MORAES, João Quartim de (org.). *Materialismo e Evolucionismo*. Campinas: Unicamp. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2007.

MORAES, João Quartim de. *O Humanismo e o Homo Sapiens*. *Crítica Marxista*. Nº 21, p. 28-51, 2005.

MOLLO, Maria de Lourdes. *Crédito, Capital Fictício, Fragilidade Financeira e Crises: discussões teóricas, origens e formas de enfrentamento da crise atual*. *Revista Economia e Sociedade*, 20 (3), 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ecos/a/SBn4SKKJfNbVtXfKM7n5JqM/abstract/?lang=pt> (Acesso em 20/09/2023).

MOROZOV, Evgeny. *Critique of Techno-Feudal Reason*. *New Left Review*, 133/134, jan-apr 2022. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii133/articles/evgeny-morozov-critique-of-techno-feudal-reason> (Acesso em 24 de janeiro de 2024).

MUSTO, Marcello. *Como Nasceu a Obra O Capital*. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/572065-como-nasceu-a-obra-o-capital>. (Acesso em 20/08/2023).

MUSTO, Marcello. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, maio-ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i86.258033>. (Acesso em 01/07/2021).

MUSTO, Marcello. *Repensar Marx e os Marxismos*. Tradução: Diego Silveira e outros. São Paulo: Boitempo, 2022.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. tradução: Tomás Maia, Editora Vega, Lisboa, 2000.

NASCIMENTO, Beatriz. *O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra*. *Revista Afrodiáspora*, ano 3, número 6 e 7, 1985, p. 41-49.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx: Uma Biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014.

PALLUDETO e ROSSI. *O capital fictício: revisitando uma categoria controversa*. Texto para Discussão. Unicamp. IE, Campinas, n. 347, 2018.

PARANÁ, Edemilson. *A Finança Digitalizada: Capitalismo Financeiro e Revolução Informacional*. Editora Insular, Florianópolis, 2016.

PENDEREL-BRODHURST. *Pawnbroking*. *Encyclopædia Britannica*, Volume 20, 1911, p. 975. Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Pawnbroking. (Acesso em: 02/08/2023).

PICCHIO, Antonella. *Social Reproduction: The Political Economy of The Labour Market*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

PIETZ, William. *Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx*. In: PIETZ e APTER, *Fetishism as Cultural Discourse*. Cornell University, 1993.

PITAGUARI, Sinival; LIMA, Jandir. *A concepção marxista da tendência decrescente da taxa de lucro*. Revista Redes, Santa Cruz do Sul, v. 10, n. 01, p. 237-250, jan-abr de 2005.

POSTONE, Moishe. *Tempo, Trabalho e Dominação Social*. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO, Eleutério. *Lei de Marx: Pura lógica? Lei empírica?*. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, n. 37, fev de 2014. Disponível em: <https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/48> (Acesso em 24 de janeiro de 2024).

RAMOS, Silvana. *Mulheres e Gênese do Capitalismo: de Foucault a Federici*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020.

RIOUX, Sébastien. *Embodied contradictions: Capitalism, social reproduction and body formation*. Women s Studies International Forum, Elsevier, 2015.

ROSSI, Pedro. *O Capital Fictício no Século XXI*. Plataforma Política Social, 2020. Disponível em: <https://plataformapoliticasocial.com.br/o-capital-ficticio-no-seculo-xxi/>. (Acesso em 10/11/2023).

ROTH, Regina. *A publicação dos Livros II e III d'O Capital por Engels*. Verinotio. Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, ano 10, n. 20, 2015, p. 207-215.

SAITO, Kohei. *O Ecossocialismo de Karl Marx: Capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política*. Tradução: Pedro Davoglio. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCARRY, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1985.

SERRANO, Bruno Klein. *O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 23; n. 1, pp.79-94, 2018.

SÈVE, Lucien. *Penser avec Marx aujourd'hui. "L'homme"?* Paris: La Dispute, 2008. tomo II.

SILVEIRA, Maria José. *Eleanor Marx, filha de Karl*. São Paulo: Francis, 2002.

SMITH, Jason. Automation. In: SKEGGS, Beverley; FARRIS, Sara; TOSCANO, Alberto; BROMBERG, Svenja. *The Sage Handbook of Marxism*, volume 3, 2022b, p. 135-152.

SOPER, Kate. *On Human Needs*. Atlantic Highlands: Humanities Press. 1981.

SPELMAN, Elizabeth V. *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views*. Feminist Studies 8, no. 1, 1982.

STALLYBRASS, Peter. *O Casaco de Marx: roupa, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

TABAK, Mahmed. *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*. Palgrave Macmillan, New York and London, 2012.

TEIXEIRA, Rodrigo. *Dependência, desenvolvimento e dominância financeira: a economia brasileira e o capitalismo mundial* (Tese). Universidade de São Paulo, 2007.

THAO, Tran Duc. *Recherches sur l'Origine du Langage et de la Consciente*. Paris: Editions Sociales, 1973.

THAO, Tran Duc. The Indicative Gesture as the Original form of Consciousness. In: *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 44. Springer, Dordrecht, 1984. https://doi.org/10.1007/978-94-009-6236-1_1 (Acesso em 22/10/2022)

TIMPANARO, Sebastiano. *On Materialism*. NLB, 7 Carlisle Street, London W1 Filmset in Bembo by Servis Filmsetting Ltd., Manchester and printed by Lowe & Brydone, Thetford, 1975.

TORT, Patrick. Darwin, Eslabón Perdido y Encontrado del Materialismo de Marx. In: MORAES, João Quartim de (org.). *Materialismo e Evolucionismo*. Campinas: Unicamp. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2007.

TORT, Patrick. *Darwin Lido e Aprovado*. Revista Crítica Marxista, n. 11, p. 109-122, 2000.

TORT, Patrick. *La Pensée hiérarchique et l'évolution*. Aubier Montaigne, Paris, 1983.

URANOVSKY, Y. M. Marxism and Natural Sciences. In: BUKHARIN and others, *Marxism and Modern Thought*. George Routledge & Sons, 1935.

VALADA, Fernanda; PERGHER, Natasha. *A atual crise sob a ótica da queda tendencial da taxa de lucro: as contribuições de Shaikh, Dumenil e Levy e Kliman*. Crítica Marxista, n.43, p.147-158, 2016. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/comentario2017_06_03_06_52_37.pdf (Acesso em 22 de janeiro de 2024).

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *El Joven Marx: los Manuscritos de 1844*. Cidade do México, Umam/La jornada/Itaca, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_d_e_castro.pdf. (Acesso em 03/03/2021).

WOOD, Ellen Meiksins. *Em defesa da História: o marxismo e a agenda pós-moderna*. Crítica Marxista, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.3, p.118-127, 1996.

WRIGHT, Ian. *Why Machines Don't Create Value*. Cosmonaut, October, 2021. Disponível em: <https://cosmonautmag.com/2021/10/why-machines-dont-create-value/>. (Acesso em 30 de janeiro de 2024).