



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

ALBERTINO SERVULO BARBOSA DE SOUSA

**CONCEITO DE NATUREZA EM MARX – INTERCÂMBIO ENTRE HOMEM E
NATUREZA: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA VIDA MATERIAL E SOCIAL**

**FORTALEZA
2013**

ALBERTINO SERVULO BARBOSA DE SOUSA

CONCEITO DE NATUREZA EM MARX – INTERCÂMBIO ENTRE HOMEM E
NATUREZA: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA VIDA MATERIAL E SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo F. Chagas

FORTALEZA
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

S696c Sousa, Albertino Servulo Barbosa de.

Conceito de natureza em Marx – intercâmbio entre homem e natureza: produção e reprodução da vida material e social / Albertino Servulo Barbosa de Sousa.– 2013. 122 f. , enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2013.

Área de Concentração: Filosofia política.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

1.Marx,Karl,1818-1883 – Contribuições em natureza. 2.Marx,Karl,1818-1883 – Crítica e interpretação. 3.Natureza – Influência do homem. 4.Trabalho. I. Título.

CDD 335.41

ALBERTINO SERVULO BARBOSA DE SOUSA

CONCEITO DE NATUREZA EM MARX – INTERCÂMBIO ENTRE HOMEM E
NATUREZA: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA VIDA MATERIAL E SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do
Instituto de Cultura e Arte da Universidade
Federal do Ceará, como requisito para
obtenção do Título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia Política.

Aprovada em ____/____/____ .

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo F. Chagas (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Mirtes Miriam Amorim Maciel
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Atila Amaral Brilhante
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Sylvia Peixoto Leão Almeida
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Aos meus queridos e estimados pais que sempre me deram apoio.

Aos professores participantes da Banca examinadora, pelo tempo e pelas valiosas colaborações, correções e sugestões.

Aos participantes do Grupo de Estudos Marxistas, GEM, do curso de filosofia, pois muitas das minhas anotações surgiram em nossos grupos de trabalho.

Ao filósofo alemão Karl Marx, pela obra grandiosa que nos deixou.

Aos colegas do curso de mestrado, pelo incentivo e elogios.

Aos professores e professoras do curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, um agradecimento especial pela oportunidade que me concedeu de fazer parte dos seus grupos de estudos, pela confiança depositada, pelo acolhimento sem restrições, pelo incentivo à pesquisa, pelas excelentes orientações, pela franqueza, pelo rigor na pesquisa, pelos livros que me cedeu, pela oportunidade que me concedeu de pesquisar o tema da natureza na obra de um dos grandes pensadores da filosofia, pelo incansável entusiasmo intelectual e pela amizade.

“É insuportável que toda criatura tenha sido transformada em propriedade, os peixes na água, as aves no ar, as plantas na terra – também a criatura deve tornar-se livre”

(Thomas Müntzer)

RESUMO

Esta dissertação, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, é um conciso delineamento do pensamento do filósofo alemão Karl Marx, com o objetivo de apresentar, a partir das obras, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *Ideologia Alemã* e *O Capital*, as determinações conceituais desse filósofo a respeito da categoria natureza. Esta investigação se concentra no âmbito da filosofia política, uma vez que a inquirição do conceito de natureza em Marx está imbricada a análise dos pressupostos filosóficos da economia política clássica. A relevância desse estudo situa-se no fato de que a crítica de Marx a sociedade industrial moderna revela o trabalho estranhado, que promove a segregação prático-teórica entre sociedade e natureza. Nessa objeção, encontramos o conceito marxiano de natureza, que ressalta a determinação de objetividade da natureza, quando faz a redarguição da lógica especulativa contra a história do criacionismo da natureza. Essa discordância se estende ao próprio materialismo, evidenciando contra este a determinação histórica da natureza a partir da produção material, o fator determinante da consciência. Na obra, *O Capital*, Marx reitera essas determinações no exame da mercadoria e do intercâmbio entre homem e natureza. Porém, considera que a natureza é o pressuposto fundamental, por ser munida de valor intrínseco. Finalmente, na exposição sobre a dialética entre homem e natureza é evidenciado um processo de reciprocidade entre essas instâncias, inferido a partir da relação necessária de intercâmbio com a natureza, haja vista que esta diz respeito à produção e manutenção da vida material e social.

Palavras-chave: Homem. Natureza. Trabalho.

ABSTRACT

This research, developed on Post-Graduate Course of Philosophy at the Federal University of Ceará, is a concise outline of the thought of German philosopher Karl Marx, with the goal of presenting, as of the works, *Economic and Philosophical Manuscripts*, *German Ideology* and *The Capital*, the conceptual determinations regarding the nature category. This research focuses on the area of political philosophy, since the examination of the concept of nature in Marx is related to the examination of the philosophical assumptions of classical political economy. The relevance of this study lies in the fact that the Marx's critique modern industrial society reveals the estranged labor that promotes the practical-theoretical segregation between society and nature. In this objection, we find the concept of nature Marx's, which underscores the objectivity of the nature in the critical to speculative logic against history of the creationism of the nature. This disagreement extends to materialism, demonstrating against him the determination historical of the nature starting of the material production, considered the determining factor of consciousness. In *The Capital*, Marx reiterates these determinations in the examination of the merchandise and the metabolism between man and nature. However, considers that nature is the fundamental assumption, by be provided with intrinsic value. Finally, in the exhibition on the dialectic between man and nature is shown a process of reciprocity between these categories, inferred starting of the relationship needed of the metabolism with nature, given that it relates to the production and maintenance of the material life and social.

Keywords: Man. Nature. Labor.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A NATUREZA NOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i>	18
2.1	Os fundamentos do pensamento de Marx nos <i>Manuscritos</i> de 1844.....	18
2.2	A natureza no exame da produção da sociedade industrial moderna	19
2.3	A essência subjetiva da propriedade privada	29
2.3.1	<i>Comunismo: fim do antagonismo entre homem e natureza</i>	34
2.4	A indústria, as ciências naturais, a filosofia e o debate sobre a origem da natureza.....	42
3	A NATUREZA NA <i>IDEOLOGIA ALEMÃ</i>	59
3.1	Crítica de Marx ao materialismo de Feuerbach	59
3.2	Dimensão histórica da natureza	63
3.2.1	<i>Consciência na natureza: produto da sociedade humana</i>	68
4	A NATUREZA EM ALGUMAS PASSAGENS DA OBRA <i>O CAPITAL</i>	80
4.1	Método de pesquisa de Marx	80
4.2	Intercâmbio entre homem e natureza.....	91
4.3	Fetichismo da mercadoria: segregação entre sociedade e natureza	99
4.4	A questão do domínio do homem sobre a natureza	105
4.5	Dialética entre homem e natureza: a estabilidade natural	109
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
	REFERÊNCIAS.....	117

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é o resultado de nossa reflexão acerca da problemática da natureza, isto é, de sua instrumentalização na modernidade decorrente de uma concepção de natureza que postula a separação radical entre homem e natureza.¹ Diante desse fato, buscamos investigar a questão da natureza a partir do pensamento do filósofo alemão Karl Marx, especificamente nas obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *A Ideologia Alemã* (1845) e *O Capital* (1867). Essa escolha se deve ao fato de que, nessas obras, Marx desenvolve uma crítica ao sistema econômico da sociedade industrial moderna, isto é, ao modo de produção capitalista, cuja base de progresso está assentada no ideário de domínio do homem sobre a natureza². Nessa crítica, encontramos o conceito marxiano de natureza, que é o objeto de investigação desta pesquisa. De acordo com Marx, a natureza na sociedade industrial moderna tornou-se

¹Collingwood explicando as diferentes visões de natureza nos períodos da história das sociedades humanas afirma, sobre a ideia de natureza que se instalou na modernidade, que: “Para Descartes, o espírito é uma substância e o corpo outra. Cada qual atua independentemente da outra, de acordo com leis próprias. Tal como o axioma fundamental do pensamento grego sobre o espírito é a sua imanência em relação ao corpo, assim o axioma fundamental de Descartes é a sua transcendência. Descartes sabia muito bem que a transcendência não devia ser levada até ao ponto de criar um dualismo; fosse como fosse as duas entidades tinham de ser coordenadas; mas cosmologicamente Descartes não encontrava outra coordenação a não ser diretamente com Deus e quanto ao ser humano individual, Descartes é obrigado a servir-se do expediente desesperado – justamente ridicularizado por Espinosa – de descobrir essa coordenação na glândula pineal, que ele pensa ser o órgão de união do corpo com a alma, pois como anatomista, não podia descobrir outra função para ela. Até Espinosa, com a sua insistência sobre a unidade da substância, não está em melhores circunstâncias; isto porque, na sua filosofia, pensamento e extensão representam dois atributos totalmente distintos dessa substância única e cada qual, como atributo, transcende completamente o outro. Por isso, quando no século XVII o centro da gravidade do pensamento filosófico saltou da teoria da natureza para a teoria do espírito, tendo Berkeley sido então o ponto de referência crítica tal como Sócrates o fora para os gregos, **o problema da natureza** passou inevitavelmente a pôr-se da seguinte maneira: **como pode o espírito relacionar-se com algo que lhe é totalmente alheio, algo essencialmente mecânico e não mental, como é a natureza?** Esta foi a questão, no fundo a única questão, relativa à natureza que preocupou os grandes filósofos – Berkeley, Hume, Kant, Hegel. Em todas as circunstâncias, a resposta desses filósofos foi no fundo sempre a mesma: o espírito faz a natureza; a natureza era assim apresentada como, digamos, um subproduto da autônoma e auto-existente atividade do espírito.”(COLLINGWOOD, R. G. *Ciência e Filosofia*. 2ª ed. Tradução de Frederico Montenegro. Lisboa: Editorial Presença, 1986, p.16-17.). Já Robert Lenoble em sua, *História da ideia de Natureza*, afirma que o novo conhecimento que se impõe na modernidade promove o ideário de domínio do homem sobre a natureza. “O que comporta uma nova definição do conhecimento, que já não é contemplação mas utilização, uma nova atitude do homem perante a natureza: ele deixa de a olhar como uma criança olha a mãe, tomando-a por modelo; quer conquistá-la, tornar-se ‘dono e senhor’ dela. (...) E eis que, a partir dos anos de 1620, sábios e filósofos, independente da sua inclinação de espírito, (...) todos, a despeito de todas as divergências de Escolas e das polémicas muitas vezes inflamadas, se encontram de acordo ao afirmar que a natureza é uma máquina e que a ciência é a técnica de exploração desta máquina.” (LENOBLE, Robert. *História da ideia de Natureza*. Teresa Louro Pérez. Lisboa, Edições 70, 1990, p. 260-261.).

² “Mas não se segue daí que o solo mais fértil seja o mais adequado para o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Esse modo pressupõe o domínio do homem sobre a natureza. [...] A necessidade de controlar socialmente uma força natural, de utilizá-la, de apropriar-se dela ou domá-la por meio de obras em grande escala feitas pelo homem, desempenha o papel mais decisivo na história da indústria.” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I-Volume 2. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 24ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 582-583.).

natureza estranhada³. Como consequência o homem perde a relação com a natureza, pois esta se apresenta como se fosse um mundo externo e hostil a humanidade. Marx parte suas conclusões de um fato histórico, a saber, que a pauperização do trabalhador na sociedade do capital é diretamente proporcional a riqueza produzida. Ele afirma que essa contradição histórica significa que o trabalho, a atividade natural exclusiva do homem, tornou-se, na sociedade do capital, trabalho estranhado. Ou seja, do homem é usurpada a atividade que lhe possibilita a relação com a natureza, sendo ambos transformados em simples objetos.

Segundo Marx, na sociedade industrial moderna o trabalho deixa de existir como atividade concreta; a consequência é que na modernidade a natureza é caracterizada como uma instância que não tem relação essencial com o homem, sendo concebida como pura exterioridade. Com essa consideração o homem moderno passa a ter uma relação instrumental com a natureza, o que resulta em um desdobramento ainda mais grave, ou seja, o homem nesse tipo de relação passa a se afirmar como indivíduo isolado, isto é, como se não dependesse da natureza. Nesse sentido, a natureza se estabelece como conceito negativo, ela é concebida como não tendo uma relação imediata em sua essencialidade com o homem. Em síntese, isto significa que a natureza aparece desistoricizada. Devido a essa negatividade da concepção de natureza forjada na sociedade capitalista, tem-se uma natureza tratada como mero objeto a ser dominada pelo homem até o ponto de exaurí-la. Entretanto, a dominação instrumental exercida sobre a natureza está ligada necessariamente à dominação sobre o homem. Pois, de acordo com Marx, o homem se afirma como ser genérico, isto é, o homem se afirma na relação com a natureza. Essa consideração, na atualidade, tem vindo à tona, uma vez que a concepção moderna de natureza, forjada na sociedade do capital, tem sido criticada a partir da constatação da degradação da natureza que revelou a possibilidade real do esgotamento dos recursos naturais.⁴ É partindo dessa compreensão que esta pesquisa é motivada. A problemática da natureza no interior da sociedade industrial moderna se faz presente hoje, onde a concepção de natureza como simples meio para fins privados e sem relação com a humanidade, tem sido criticada, ganhando contornos de questão de urgência. Por essa razão esta pesquisa que apresentamos é relevante para a compreensão, a partir da exposição do conceito de natureza em Marx, dessa visão negativa da natureza que se instalou

³ Ver nota 11, na página 21.

⁴ É o que denuncia Joel Kovel em seu livro, *The Enemy of Nature: the end of capitalism or the end of the world?* Também é significativa a obra da bióloga Rachel Carson, *Silent Spring*, ainda que se detivesse mais nos efeitos do que nas causas da degradação da natureza, contudo sua obra teve nos meados do século XX grande repercussão porque além de demonstrar de forma pontual a degradação dos recursos naturais, faz essa constatação a partir de uma consideração científica.

na sociedade industrial moderna. Marx em sua obra trata diretamente dessa problemática e apresenta claramente as consequências da cisão entre natureza e homem. Encontra-se em seus escritos o alerta sobre o esgotamento da natureza.⁵

Para demonstrar o objeto perquirido, esta dissertação foi estruturada em três capítulos, estando estes divididos e subdivididos para um melhor ordenamento conceitual e com o propósito final de apresentar as principais determinações que caracterizam a natureza no conceito de natureza em Marx.

No primeiro capítulo, intitulado, *A Natureza nos Manuscritos Econômico-Filosóficos*, é feito um breve delineamento das categorias que compõem o pensamento marxiano, com o intuito de verificar as determinações que caracterizam o conceito de natureza na obra os *Manuscritos de 1844*, pois se constata que a natureza é uma dessas categorias que aparece nessa obra supra e que mantém uma interação com as demais categorias apresentadas no exame crítico da sociedade industrial moderna. Um dos principais resultados que decorre dessa análise é a constatação da consideração do aspecto objetivo da natureza que surge nesse ensaio como determinação da natureza. Na crítica marxiana à sociedade do capital, a natureza não é concebida como criação do espírito. Isto fica evidenciado na redarguição de Marx à lógica dialética de Hegel, objeção que se faz em torno do debate sobre a natureza. Em sua contestação Marx ressalta a objetividade da natureza quando a designa de mundo exterior sensível. Discorrendo sobre o homem, Marx afirma que este é um ser dependente da natureza, pois é dotado de corpo sensível, por conseguinte os objetos de seus impulsos existem fora dele, isto é, são objetos independentes do homem. Com isso, Marx demonstra que o *ser* que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo.

Esta determinação de objetividade atribuída à natureza, que significa a negação da afirmação da pura subjetividade original da natureza, é explicitada por Marx nos *Manuscritos de 1844*. Nessa obra ele também apresenta, além da crítica à filosofia na sua forma especulativa, uma oposição à ciência que se mantém separada da vida concreta. Para Marx, a filosofia especulativa foi incapaz de solucionar as contradições sociais exatamente porque viu nelas apenas um problema puramente teórico. Marx afirma que é somente em um contexto histórico que a resolução das contradições humanas devem ser enfrentadas e não apenas como um problema de conhecimento. Segundo Marx, a indústria em sua forma acabada é a ciência

⁵ “A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador.” (MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I-Volume1*. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 571.)

objetivada, sendo, portanto, a explicação efetivada das faculdades do homem. Logo, a filosofia não pode prescindir das ciências naturais, quando tem a pretensão de emitir um discurso sobre o homem e a natureza. A filosofia especulativa só considera a ciência natural como momento de esclarecimento. Entretanto, efetivamente, a ciência natural transformou a vida dos homens, sendo a preparação da emancipação do homem.⁶

Marx, ao discorrer criticamente sobre a ciência natural, que para ele toma a orientação materialista abstrata na sociedade do capital, termina por nos esclarecer acerca de uma outra determinação de sua concepção de natureza, ou seja, Marx concebe a natureza como sendo a origem do conhecimento. Essa concepção de natureza como fundamento do conhecimento é um legado de Feuerbach. E Marx explicita essa herança intelectual quando assevera que foi Feuerbach quem expôs a crítica positiva da natureza; o que consistiu uma verdadeira revolução teórica no campo da filosofia, pois até então predominava nesse conhecimento a visão negativa de natureza. Foi Feuerbach, segundo Marx, que inverteu essa conotação do conceito de natureza, até então dominante na filosofia. Ademais, Marx afirma que a própria crítica da economia política é fundamentada nas descobertas teóricas de Feuerbach. O que nos remete à sua categoria de alienação, que Marx aplica no estudo da produção da vida material dos homens, para demonstrar que no sistema capitalista, quanto mais o homem, na condição de trabalhador, se apropria da natureza, mais esta deixa de lhe servir como meio para o seu trabalho e meio para si próprio, fazendo surgir o fenômeno do estranhamento da natureza.

No segundo capítulo, nossa investigação se concentra na obra, *A Ideologia Alemã*. Nela encontra-se uma oposição ao materialismo feuerbachiano fundamentada no materialismo prático. Demonstra-se no decorrer dessa análise que a chave de compreensão dessa oposição está na categoria de produção material. Verifica-se na obra supra como o pensamento marxiano explica que a natureza mesmo na forma imediata tem uma determinação histórica.

Apesar do explícito legado teórico que Marx assume de Feuerbach, ele não deixa de fazer ressalvas a este pensador, cuja filosofia considera detentora da mesma envergadura teórica da *Lógica* e da *Fenomenologia* de Hegel. É na obra *A Ideologia Alemã* que explicitamente Marx se posiciona criticamente em relação à Feuerbach. A objeção de Marx a este filósofo se faz em torno do debate sobre a natureza no qual indica que o equívoco do

⁶ O filósofo da ciência Paul Feyerabend, mesmo sendo um crítico radical do marxismo, reconhece que tanto Marx como Engels defendiam que a Ciência pode suscitar a emancipação dos trabalhadores. “Marx e Engels estavam convencidos de que a Ciência iria ajudar os trabalhadores em sua busca por libertação mental e social.” (In: FEYERABEND, Paul. *A Ciência em uma sociedade livre*. Tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p.93-94.).

materialismo feuerbachiano é considerar a natureza como instância imutável, pois desconsidera a atividade subjetiva do homem nessa. Desse modo, declara Marx, Feuerbach não se desvencilha completamente da filosofia especulativa, pois a essência do homem permanece abstrata.

Evidencia-se, a partir dessa reserva a Feuerbach, que Marx conserva do idealismo, no seu conceito de natureza, a consideração da atividade da subjetividade como determinação da natureza. Ou seja, a subjetividade é concebida aqui como a atividade singular do homem que permite a este projetar a transformação na natureza antes de sua efetivação. Todavia ele critica o idealismo, pois este concebe a subjetividade apenas de forma abstrata, isto é, como segregada da natureza. Por outro lado, Marx também se distancia do materialismo que concebe a natureza somente sob a forma de objeto. Para Marx, a natureza é uma construção social. O homem se distingue dos demais seres naturais, pois não é um ser natural inerte e completamente cativo das determinações naturais, ele intervém na natureza. O homem a partir da natureza faz uma reconstrução visando suas necessidades, e, nesse desenvolvimento, a natureza, que é elaborada, é concreta para o homem. A história humana não se desenvolve separadamente do devir da natureza. Em suma, ambos, homem e natureza, são inseparáveis, pois o homem é dotado de um corpo natural. Ou seja, ele próprio é natureza e ao mesmo tempo depende dela, pois seus impulsos, visando suas carências, encontram-se fora dele, na natureza. Logo, não há subjetividade em si mesma, isto é, segregada da natureza. Marx declara a importância da natureza perante o homem. Pois, sem ela, este nada poderia produzir. A natureza é o meio pelo qual o homem objetiva o seu trabalho, ou seja, a natureza é a condição que permite que o trabalho se concretize. De acordo com Marx é somente na natureza que o trabalho é ativo e toma forma.

Marx considera a natureza como substrato imprescindível da produção e reprodução da atividade humana, para ele não existe trabalho sem natureza, isto é, o produto da ação do homem resultante do trabalho que prescinde a natureza. Produto da ação do homem é sempre produto natural transformado. Sem a natureza não há produção, porque ela é o próprio conteúdo da imaginação. É somente na natureza que o trabalho se efetiva, porque é nela que a produção acontece.

Marx diz claramente que a positividade da natureza reside no fato dela fornecer os meios de existência tanto do homem, na condição física do trabalhador, quanto na do próprio trabalho. Marx concebe a natureza como necessária, como o substrato imprescindível, porque é ela que dá condições de existência ao trabalho e ao homem. Marx subscreve a dependência

do trabalho e do homem em relação à natureza, porque, ao afirmar que a natureza é a condição de existência de ambos, está dito que tanto o trabalho quanto o homem necessitam da natureza para a sua objetivação. Portanto, evidencia-se que a natureza, na concepção marxiana, tem uma determinação que se configura como “aspecto ontológico”, pois ela é condição necessária para a objetivação do trabalho e do homem, mas ao mesmo tempo também é dotada de uma determinação que se configura como aspecto histórico, pois a natureza sofre a intervenção do homem por intermédio do trabalho.

No terceiro capítulo examinamos a obra, *O Capital*. Nela Marx reitera as determinações da natureza tratadas anteriormente. Na análise sobre o processo de produção do capital verificamos de forma esmiuçada a posição marxiana sobre a relação entre natureza e história. Também é averiguado de que modo o pensamento marxiano concede a natureza a determinação de pressuposto fundamental na relação entre o homem, o trabalho e a própria natureza. Além disso, constata-se que na teoria do valor, Marx atribui à natureza a determinação de valor intrínseco. E há, ainda, a exposição do significado de domínio do homem sobre a natureza que Marx explicita nessa obra e a demonstração da distinção entre produto natural e produto do trabalho, diferenciando-os de mercadoria.

Na obra *O Capital*, Marx, ao tratar do trabalho materializado na mercadoria, deixa aparecer às determinações da natureza que ele evidenciou em suas obras anteriores; como, por exemplo, a consideração de objetividade juntamente com a sua demarcação histórica.

Ao constatar na mercadoria a presença de um substrato material, sem a intervenção do trabalho, Marx nos revela que por um lado a natureza é condição necessária para o trabalho efetivar-se, demonstrada na consideração de um substrato material essencial. Por outro lado, a natureza sofre a interferência do homem, que atua como uma potência da natureza. Logo a natureza é também uma construção histórica socialmente determinada. É o que representa o produto do trabalho, que é definido como sendo o substrato material que sofreu a interferência do homem. Contudo, essa ação de interferência do homem não é concebida por Marx como ato de criação, pois o homem só pode atuar como natureza, isto é, transformando-se.

Para Marx a mercadoria não é um mero constructo abstrato, ela tem trabalho social incorporado. Segundo Marx, a análise da mercadoria revela a determinação histórica da natureza. Pois, a mercadoria é a conjunção entre natureza e trabalho. De fato, o caráter essencial atribuído ao trabalho aparece no *Capital* quando Marx afirma que este é o verdadeiro criador de valor da mercadoria. Ademais, é por meio dele, diz Marx, que ocorre o

intercâmbio material entre homem e natureza. Contudo, o trabalho não escapa da relação com a natureza, sendo ele próprio uma carência desta, isto é, o trabalho é uma necessidade natural.

Em síntese, no exame da mercadoria Marx reafirma a determinação histórica que atribui à natureza, um aspecto novo na história da ideia de natureza, pois, na filosofia tradicional prevaleceu à instabilidade prático-teórica na relação entre natureza e sociedade. Nessa significação a natureza foi negada, considerada como não tendo unidade própria, e relegada à condição de apêndice da subjetividade. No tópico que trata sobre a relação dialética entre homem e natureza é verificada a determinação do equilíbrio entre as instâncias dessa relação de intercâmbio material, que é premente para o contexto atual devido à crise ambiental. Em nossas considerações finais discorreremos de modo conciso sobre a crítica não consensual sobre a concepção marxiana de natureza e a importância desta na discussão da questão ambiental.

2 A NATUREZA NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

O propósito desse capítulo é fazer um breve delineamento, a partir da obra os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, das principais categorias que compõem o pensamento do filósofo alemão Karl Marx; dentre as quais se sobressaem: a economia política, o trabalho estranhado, a propriedade privada e a lógica dialética. O objetivo é mostrar nessa análise as determinações que caracterizam o conceito de natureza em Marx, uma vez que se constata que a natureza é uma dessas categorias presentes no pensamento marxiano e que tem uma interação com as demais categorias apresentadas no exame crítico da sociedade industrial moderna nesse ensaio de 1844.

2.1 Os fundamentos do pensamento de Marx nos manuscritos de 1844

Na crítica de Marx apresentada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* contra a economia política e a filosofia hegeliana, já encontramos os fundamentos da sua concepção de natureza que acompanham todo o seu percurso intelectual. No exame daquilo que dá valoração aos produtos da natureza, Marx ao afirmar que, “segundo o economista nacional, o trabalho é o único meio pelo qual o homem aumenta o valor dos produtos da natureza” (MARX, 2004, p. 29), esclarece indiretamente determinações sobre a natureza. Em primeiro lugar, evidencia-se a relação que há entre a natureza e o trabalho humano. Marx tem essa posição sobre a importância do trabalho na valoração dos produtos da natureza, quando estes se constituem em produtos elaborados, pois o valor é determinado pelo trabalho. A crítica recai no fato desse aspecto crucial da relação trabalho e produto natural não ser capaz de elevar o salário do trabalhador.⁷

O progresso que, portanto, o trabalho humano realiza sobre o produto natural (e que constitui o produto natural elaborado), não eleva o salário, mas, em parte, o número de capitais possíveis de ganho e, em parte, a proporção de cada capital subsequente com o anterior. (MARX, 2004, p. 45).

⁷ Sobre essa questão do trabalho e salário do trabalhador é esclarecedor o comentário de Friedrich Engels na Introdução do ensaio marxiano de 1849, *Trabalho Assalariado e Capital*; que observa: “Segundo o texto original, o operário vende ao capitalista o seu trabalho em troca de salário: segundo o texto atual ele vende a sua força de trabalho. (...) A Economia Política Clássica tomou emprestado à prática industrial a ideia, divulgada entre os fabricantes, de que eles compram e pagam o trabalho dos seus operários. (...) Foi Marx quem primeiro estudou profundamente a propriedade que tem o trabalho de criar valor, e descobriu que nem todo o trabalho, aparente ou realmente necessário, à produção de uma mercadoria lhe dá, em todos os casos, uma quantidade de valor equivalente à quantidade de trabalho despendido.” (MARX, Karl. *Trabalho Assalariado e Capital*. Tradução de Olinto Beckerman. Rio de Janeiro:Global Editora, 1987, p.12-13) .

Portanto nessa análise se configura a concepção marxiana de uma relação entre trabalho e natureza, no que diz respeito à valoração da forma elaborada dos produtos naturais, onde o trabalho determina o valor. Conseqüentemente a natureza, na condição de natureza elaborada, tem sua valoração em função do trabalho humano. Essa concepção parece indicar para alguns intérpretes que no pensamento de Marx a natureza não é partícipe na atividade de elaboração dos seus próprios produtos, que é pura exterioridade, que há dominação unilateral da atividade humana sobre a natureza e que a importância desta se reduz a fornecer matéria prima.⁸ É o que passaremos a examinar com a crítica ao trabalho da sociedade moderna e veremos que essas reivindicações não cabem na concepção de natureza apresentada por Marx.

Marx afirma que a economia política concebe o homem apenas na condição de trabalhador, pois está considerando que esse vive puramente do trabalho, não o reconhecendo como homem por toda sua extensão. Isso significa que há uma redução do homem a um estado de pura natureza, uma vez que “a economia nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida as mais estritas necessidades corporais.” (MARX, 2004, p.31). A consequência dessa visão estreita do trabalho é que “a economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa.” (MARX, 2004, p.35). Essas considerações indicam que no contexto da sociedade industrial moderna o trabalho perde a relação com a natureza, é o que ocorre quando não se vê o trabalho como a vida do homem, mas como mera coisa, isto é, um objeto que não tem relação fundamental com o homem, que só tem utilidade para satisfação natural, o que significa conceber a natureza como uma instância *em si*, o que é na verdade uma aceção que postula a segregação entre homem e natureza.

É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como trabalhador o proletário, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato. Ela pode por isso estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar. Ela não o considera como homem no seu tempo livre-de-trabalho. (MARX, 2004, p.30).

2.2 A natureza no exame da produção da sociedade industrial moderna

Em “*O Trabalho Estranhado*”, ensaio incluído nos *Manuscritos de 1844*, Marx explicita sua concepção sobre a natureza. Ele inicia criticando a economia política naquilo que é concebido como o fundamento da sociedade industrial moderna, isto é, a propriedade privada. Marx rejeita a justificativa de que esse fundamento é um fato natural, pois essa consideração oculta com explicações abstratas o processo histórico da propriedade privada.

⁸ Burkett (1999, p.1-14) afirma que Marx é vítima de uma visão designada de *prometeica* que impõe a sua concepção de natureza o ideário de teoria produtivista, isto é, que não leva em conta os limites e a contribuição da natureza na produção social. (BURKETT, Paul. *Marx and Nature: a red and green perspective*. New York: St. Martin's Press, 1999, p.1-14)

A economia política parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. (MARX, 2004, p.79).

Marx critica o naturalismo usado pela economia política para justificar os fundamentos das relações entre trabalho, capital e terra. Ele enfatiza que seu ponto de partida para explicar esses fundamentos não é um estado imaginário e nem uma situação primitiva. Na realidade essas explicações desenvolvidas pela economia política tecem sorrateiramente um argumento contra o próprio naturalismo pretendido. Isto é, estão firmadas na doutrina de que há dois mundos, um é a sociedade, desenvolvida e elaborada pela humanidade, e outro é o mundo natural, que não tem a intervenção do homem ou sem historicidade. Nesse sentido está embutido o ideário de uma natureza primitiva, concebida como sendo separada do humano. Diferentemente dessa posição, Marx parte de um fato histórico específico de seu presente histórico; como ele afirma, “Nós partimos de um fato nacional-econômico, presente.” (MARX, 2004, p.80).

Esse fato histórico que Marx se refere é o estranhamento do trabalho, a atividade fundamental do homem. Este na condição de trabalhador perde, na sociedade moderna, a relação com a sua atividade fundamental e conseqüentemente com a natureza. Tendo como ponto de partida um fato histórico, Marx passa a examinar minuciosamente o processo de produção moderna que culminou nesse estranhamento.⁹

⁹ Jesus Ranieri em *A Câmara Escura* explica que há uma distinção entre alienação e estranhamento no pensamento marxiano. “Mais precisamente, nossa intenção é procurar delinear a distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) nos escritos compreendidos entre 1844 (*Manuscrítos Econômico-Filosóficos*) e 1845-6, com *A Ideologia Alemã*. (...) Falamos aqui em alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) pelo fato de cada um destes conceitos poder ocupar lugares distintos na teoria de Marx. De maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela bibliografia que se ocupa do tema remetendo-o, quase invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäusserung* como de *Entfremdung*. Rigorosamente, estes dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que responsáveis pela determinação tanto material como espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não é necessariamente verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de exteriorização, um dos momentos da objetivação do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäusserunge*) por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada; além disso, *Entfremdung* sempre remeteu a essa afirmação da negatividade também do ponto de vista histórico: por exemplo, no significado presente no alto-alemão médio (século XII a XV) designando roubo de bens de outrem, além do estado de alienação mental, assim como no sentido moderno do confronto [desavença] entre pessoas.

Marx afirma que não há produção humana à revelia da natureza e explicita a relação fundamental entre trabalhador e natureza. Conforme suas palavras, “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível.” (MARX, 2004, p.81). Uma refutação a essa premissa marxiana não é possível, pois não há de fato uma produção que dispensou a natureza na história da sociedade humana. Em síntese, a produção humana estabelece necessariamente a presença da natureza. A tentativa de interpretações que buscam estabelecer essa produção humana sem a natureza é sempre a partir de um referencial lógico que não leva em conta a polaridade entre homem, trabalho e natureza, o que não corresponde à realidade efetiva, mas sim a uma especulação desta, que em última instância é a abstração da natureza.

Marx continua suas considerações sobre a natureza e afirma que é na natureza que o trabalho se concretiza, pois ela é a matéria por meio da qual o homem produz. Isso significa, em primeiro lugar, que não existe outro modo do trabalho se efetivar se não for por meio da natureza e, em segundo lugar, que não há trabalho efetivado sem a natureza, porque ela é a materialização dessa atividade fundamental do homem. Ou seja, mesmo que se fale em trabalho no sentido de planejamento como uma produção na esfera do pensamento, e queira com esse exemplo impor um momento do trabalho sem a natureza, esse argumento é equívoco, pois a atividade intelectual humana não se dá sobrenaturalmente; não se pode segregar a esfera da natureza da ação de pensar da humanidade. Segundo Marx, é na natureza que o trabalho é ativo. Essa posição estabelece de forma inequívoca a importância da natureza na relação entre natureza e trabalho na concepção de natureza em Marx. O que já foi comentado anteriormente sobre a relação entre natureza e produção da vida material e social do homem é aqui nessas premissas explicado com minúcias, isto é, para Marx, “Ela [natureza] 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.” (MARX, 2004, p.81). Nessa assertiva, Marx expõe a sua concepção sobre a relação entre trabalho e natureza ao destacar como aspectos da natureza: a materialidade, pois é nela que o trabalho se concretiza, o caráter de lugar da atividade do trabalho, e o aspecto de ser o meio para ocorrer à produção. Ou seja, a natureza é condição da concretude, da atividade e produção do trabalho humano. Em síntese, pelo exposto percebe-se que na concepção de Marx acerca da natureza, desde o início de sua análise crítica sobre a economia política, ele se opõe ao naturalismo que serve de

“Enfim, a unidade existente entre alienação e estranhamento no interior da teoria de Marx está associada, a nosso ver, não exatamente a uma mesma significação, mas à determinação de uma pela outro.” (In: RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001, p.7-25. Jesus Ranieri é o tradutor da edição para a língua portuguesa dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844*, da Boitempo Editorial.).

arcabouço lógico para explicar e legitimar a relação entre sociedade e natureza, a partir de uma natureza primitiva, segregada da produção da vida material e social da humanidade.

O fenômeno do trabalho estranhado¹⁰, que Marx denuncia como caráter histórico da sociedade industrial moderna, tem como consequência o estranhamento da natureza. De acordo com Marx, “Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como com um objeto estranho estão todas estas consequências.” (MARX, 2004, p.81). Marx elenca essas consequências:

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. (MARX, 2004, p.80).

Por conseguinte, ocorre o estranhamento da natureza¹¹, pois o homem perde a concreteness, a efetividade, a atividade e a produção do seu trabalho que são determinações

¹⁰ Ranieri afirma: “É pelo desenvolvimento do conceito de trabalho, e no entendimento de que sob o capitalismo ele se apresenta como trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), que a percepção de Marx, já nestes *Manuscritos*, universaliza-se como um sistema de caráter aberto que permite entender a gênese do pensamento e da atividade humana a partir da interação que estes mantêm com a natureza.” (In: RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001, p.29.). Chagas chama a atenção acerca da determinação dupla do trabalho em Marx: “Marx concebe o trabalho (*Arbeit*) na dimensão tanto positiva, sem fazer apologia ao trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), assalariado, quanto negativa, sem negar indistintamente o trabalho. Por isso, é importante ressaltar que há em Marx a distinção e a íntima inter-relação de trabalho útil-concreto (*nützlich-konkrete Arbeit*) (positivo), ‘trabalho vivo’, que produz valor de uso (produto utilizável), indispensável à produção e reprodução humana, com trabalho abstrato (*abstrakte Arbeit*) (negativo), ‘trabalho morto’, ‘trabalho pretérito’, contido nas mercadorias, cujo principal fim é a criação de mais-valia, a valorização do valor, a reprodução e autovalorização do capital. Isto diz Marx de forma explícita em *O Capital (Das Kapital)* (1867).” (In: CHAGAS, Eduardo. F. *A Determinação Dupla do Trabalho em Marx: Trabalho Concreto e Trabalho Abstrato*. Revista Outubro, São Paulo, v. 19, p. 1-14, ago. 2011.). Para Marx, o fenômeno do trabalho estranhado significa que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como com um objeto estranho. Marx partindo do fato de que na sociedade industrial moderna o trabalhador fica mais pobre à medida que produz mais riqueza e torna-se uma mercadoria ainda mais barata à medida que produz bens; afirma que esse fato nada mais exprime que o objeto que o trabalho produz o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. Porém o trabalho estranhado não se define apenas em relação aos produtos do trabalho, isto é, no resultado do trabalho, mas também, diz Marx, ele se mostra, principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo. Marx considera: “Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos.” Esses aspectos são: primeiro a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranhado e poderoso sobre ele. O segundo aspecto é a relação do trabalho com o ato da produção no interior do trabalho, isto é, a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma atividade estranha não pertencente a ele. Há uma terceira determinação do trabalho estranhado indicada por Marx, a saber, o trabalho estranhado faz da vida genérica apenas um meio da vida individual. (MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p.80-84).

¹¹ Segundo Marx, o estranhamento da natureza é decorrência do trabalho estranhado. “Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza. (...) O trabalho estranhado por conseguinte: (...) Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele.” (*Id.*, 2004, p.84-85). O trabalho, a atividade vital do homem, é a forma por meio da qual a apropriação da natureza é a apropriação humana. Na definição de trabalho estranhado encontra-se a de estranhamento da natureza. Segundo Marx, um dos aspectos do estranhamento do trabalho “é a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e

da natureza, como enfatizado por Marx. Se com o trabalho estranhado ocorrem: perda da atividade, perda da produção e desefetivação até o ponto de morte por inanição; então, nesse quadro do trabalho estranhado se tem uma natureza estranhada.

Marx é categórico em relação à sua posição acerca da importância e do valor que tem a natureza, pois são explícitas as afirmações sobre a condição do homem em relação à natureza, isto é, os meios de subsistência corporal, que significam a manutenção da vida através da natureza, que nesse contexto do trabalho estranhado é ameaçada.

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, isto é, o meio de subsistência física do trabalhador mesmo. (MARX, 2004, p.81).

Logo, temos aqui uma determinação fundamental da natureza na concepção marxiana. Ou seja, a natureza é condição indispensável para a manutenção da vida, o homem não pode se dispor dela sem se dispor de si mesmo, pois é a natureza que fornece as condições de sua existência. Um homem independente da natureza é um homem imaginário, sem pele, carne e osso, sem natureza, e, portanto temos um ser sem vida. Nessa consideração aparece ainda mais categórica aquela determinação da natureza que foi apreciada em termos do valor dos produtos da natureza, ou seja, que há uma relação entre homem e natureza, de tal forma que, enquanto ali foi enfatizada a relação laboral do homem sobre a natureza, aqui ela surge como uma relação vital da natureza com o homem. Há nessas concisas proposições de Marx sobre a natureza uma exposição positiva da concepção de natureza, que se contrapõem as concepções de natureza da tradição filosófica e em parte da ciência moderna. Quer dizer, a natureza não é concebida como uma instância segregada, secundária e passiva na relação com a produção da vida material e social dos homens.

Mas voltando a premissa marxiana, a saber, que a natureza oferece os meios de vida, estamos diante de uma dupla determinação da natureza. Pois, por um lado a natureza dá condições de existência à produção do trabalhador, e por outro lado, também fornece os meios de subsistência do corpo natural do trabalhador. Em síntese, a natureza dá as condições de existência do homem e de sua atividade laboral. Portanto, na concepção de natureza em Marx a contribuição da natureza para a produção social e material da humanidade é vital. Não cabe nesse pensamento a determinação de concepção produtivista ou que despreza o valor da natureza, pois é exatamente contra esse aspecto que Marx se insurge.

poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente.” (Id.,2004, p.83).

Marx explica que o processo do estranhamento da natureza se revela através de um duplo aspecto. Com esse esclarecimento ele aponta as determinações da natureza que estão presentes em sua concepção de natureza.

Quanto mais, portanto, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que o mundo exterior sensível cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. (Marx, 2004, p.81).

Essa explicação de Marx mostra o estranhamento da natureza que pode ser visto na afirmação da privação dos meios de existência que, como já frisado, são fornecidos pela natureza. Esse processo letal, pelas assertivas acima, ocorre porque, por um lado, o mundo exterior sensível deixa de ser objeto do trabalho humano e, por outro, esse mundo exterior sensível deixa de ser meio imediato de subsistência da vida do homem. As consequências são a dependência do homem e o esgotamento da natureza. Pois, Marx considera, “segundo esse duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto.” (MARX, 2004, p.81). Em outras passagens, Marx já mostrara que na sociedade do trabalho estranhado o homem, na condição de trabalhador, tem uma relação invertida com o mundo que ele mesmo cria, isto é, este passa a ser mundo independente o que significa que o homem passa a ser considerado objeto externo ao próprio trabalho. Enquanto isso, o esgotamento da natureza pode ser visto a partir da constatação da perda da natureza como meio de vida no sentido imediato, que é substituído pelo mundo criado pelo próprio trabalho e que passa a fornecer os meios de subsistência.

Nesse contexto da sociedade industrial moderna, a lógica que impera é a da inversão na relação entre homem, trabalho e natureza. Quanto mais o homem trabalha, menos ele tem acesso ao que produz; quanto mais valor ele cria mais ele se desvaloriza, e quanto mais elaborado é o produto do trabalho, mais deformada e esgotada é a natureza. Marx chama a atenção para a limitação da análise crítica da econômica política, que apenas positiva o trabalho na sociedade moderna e oculta o estranhamento da relação entre trabalho e a produção.

A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção. O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz

espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 2004, p.81).

Portanto, Marx mostra esse duplo caráter do estranhamento do trabalho, ou seja, essencialmente o trabalho estabelecido na sociedade industrial moderna, pode produzir riqueza, mas também produz pobreza, constrói beleza e também produz devastação, produz abundância e também promove o esgotamento. Segundo Marx, o estranhamento da natureza se dá porque a relação entre o homem com a produção do seu trabalho lhe aparece como objeto estranhado, como se não lhe pertencesse, essa relação é ao mesmo tempo a relação com a natureza que nesse processo aparece alheia, exterior ao homem.

Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos. 1) A relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma atividade estranha não pertencente a ele. (MARX, 2004, p.83).

Marx discorre sobre o estranhamento do trabalho, mostrando que há o estranhamento entre o trabalho e a produção e o estranhamento do trabalho com o próprio trabalho. No primeiro caso tem-se o estranhamento do objeto do trabalho e neste, como já exposto, se mostra o estranhamento da natureza. No segundo caso ocorre o estranhamento do trabalho, isto é, o homem relaciona-se com o seu trabalho como se fosse uma atividade externa, isto é, como se não lhe pertencesse. Uma terceira determinação do trabalho estranhado é explicada por Marx como o estranhamento da vida genérica do homem e nela a concepção marxiana indica a determinação de que a natureza não é uma instância imutável, assim também como a defesa de que a natureza é a origem tanto da vida física quanto da esfera mental do homem.

Para Marx, o homem é um ser genérico, pois faz da natureza seu objeto. O gênero humano tem sua base vital na natureza, que Marx chama de natureza inorgânica para indicar que fisicamente o homem vive dos produtos naturais. Segundo Marx, esse aspecto do homem, isto é, de fazer da natureza seu objeto, é visto no domínio da natureza inorgânica na qual ele vive. Pois é dela que o homem retira os meios de vida e o material para a sua atividade vital.

O homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, quando se relaciona

consigo mesmo como com um ser universal, e por isso livre. A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem é do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos de arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente como fruição e digestão -, formam também uma parte da vida humana e da atividade humana. Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente 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 o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. (MARX, 2004, p.84).

Marx afirma a interação entre homem e natureza, indicando que o homem é parte da natureza, tanto no sentido físico como intelectual, pois, para ele, a esfera mental não é desvinculada da natureza, não há, portanto, uma origem extranatural dessa esfera do homem. Por isso, Marx explicita que a vida física e mental do homem tem a mesma origem, isto é, a natureza, quando afirma que a relação entre a vida física e mental do homem com a natureza nada mais é do que a relação da natureza com ela mesma. Portanto, Marx indica como determinação da natureza na sua concepção de natureza a afirmação de que esta é o princípio tanto da vida física quanto da vida mental do homem.

Ademais ao afirmar que a natureza é o corpo do homem com o qual deve manter-se em processo contínuo a fim de não perecer, Marx está também indicando que concebe a determinação de mutabilidade em sua concepção de natureza, isto é, a natureza sofre transformação.

A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma 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, 2004, p.84).

Portanto, a vida genérica do homem consiste em dizer que, fisicamente, o homem vive da natureza necessariamente e que sua universalidade se mostra no domínio da natureza da qual ele vive. Porém, Marx afirma que o trabalho estranhado promove o estranhamento da vida genérica do homem, pois, ao estranhar a natureza do homem, a vida genérica dele transforma-se em simples meio da vida individual. Dessa conclusão de Marx se pode deduzir como consequências dessa vida genérica estranhada à ênfase no

individualismo e a dominação unilateral da natureza sem levar em consideração o gênero humano.

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero humano.. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada. (MARX, 2004, p.84).

Apesar dessa interdependência do homem com a natureza, Marx chama a atenção para a singularidade do homem como um ser consciente. Ele afirma que a construção de um mundo objetivo a partir da elaboração da natureza inorgânica confirma esse aspecto de que o homem é um ser da natureza, porém dotado de certa liberdade em relação a ela.

De acordo com Marx a distinção ou a supremacia do homem em relação à natureza se deve ao fato de sua produção e atividade não se limitarem apenas à carência natural, mas o homem tem a capacidade de reinventar a natureza. E, nesse aspecto, como já foi considerado por Marx numa proposição colocada antes, a natureza também é para o gênero humano objeto produzido pela ciência natural e pelas artes.

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com seu gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formigas etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; no animal, o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. (MARX, 2004, p.85).

Marx, ao afirmar que é na elaboração de um mundo objetivo que o homem se mostra um ser consciente e, por isso singular, mostra-nos mais uma determinação da natureza em sua concepção acerca dessa instância. Ou seja, como ele mesmo afirma sobre

a produção humana perante a natureza: “através dela a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade” (MARX, 2004, p.85).

Temos aqui a indicação de uma natureza elaborada pela atividade humana. A natureza é, portanto, na concepção marxiana, passiva de manipulação, ela pode devido a seu caráter singular sofrer a intervenção do homem e ser transformada.

Marx ao examinar a quem pertence à atividade estranhada do homem na sociedade, deixa claro que a responsabilidade do trabalho estranhado, e com ele todas as consequências que lhe advém, não são devido a uma natureza em si e nem tão pouco a algo extranatural, mas é devido ao homem que exerce poder sobre outro homem. Na proposição de Marx, “Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem.” (MARX, 2004, p.86).

Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então? A outro ser que não sou eu. Quem é este ser? Os deuses? Evidentemente nas primeiras épocas a produção principal, como por exemplo a construção de templos etc., no Egito, na Índia, México, aparece tanto a serviço dos deuses, como também o produto pertence a eles. Sozinhos, porém, os deuses nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco a natureza. E que contradição seria também se o homem, quanto mais subjugasse a natureza pelo seu trabalho, quanto mais os prodígios dos deuses se tornassem obsoletos mediante os prodígios da indústria, tivesse de renunciar à alegria na produção e à fruição do produto por amor a esses poderes. O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual está o produto do trabalho, só pode ser o homem mesmo. (MARX, 2004, p.86).

A consequência do trabalho exteriorizado que aparece nas proposições marxianas, o estabelecimento da propriedade privada. Portanto, Marx explica o aparecimento da propriedade privada como um fato histórico, precisamente advindo da relação estranhada do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. Marx afirma: “A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.” (MARX, 2004, p. 87).

O equívoco da economia política está em desconsiderar a produção como fundamento da propriedade privada e considerar esta como a razão daquela. Para Marx, a análise do conceito de propriedade privada mostra que na verdade o trabalho exteriorizado é a sua causa fundamental. O mistério de sua origem é esse aspecto, isto é, a propriedade privada é por um lado o produto desse trabalho e por outro lado o meio para a realização do mesmo. Por essa última proposição pode-se concluir que a propriedade privada é uma espécie de representação efetiva da relação estranhada do homem com a natureza.

Herdamos certamente o conceito de trabalho exteriorizado (da vida exteriorizada) da economia nacional como resultado do movimento da propriedade privada. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são originariamente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em relação recíproca. Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente este seu mistério, qual seja: que é, por um lado, o produto do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é meio através do qual o trabalho se exterioriza, a realização dessa exteriorização. (MARX, 2004, p.88).

Pelas referências expostas, podemos inferir que na análise de Marx sobre os fundamentos da economia política, do trabalho estranhado e da propriedade privada vem a tona as determinações da natureza na sua crítica ao sistema capitalista.

Portanto pode-se afirmar que Marx não concebe a natureza como uma instância segregada, imutável e desvinculada do homem e de sua atividade fundamental. Ela é compreendida como a matéria essencial da produção e reprodução da vida material e social da humanidade. A causa da concretude e efetivação do trabalho humano e também da existência e manutenção do homem.

2.3 A essência subjetiva da propriedade privada

Marx, como já explicitado, parte de um acontecimento histórico, um fenômeno econômico, a saber, o trabalho estranhado que se estabeleceu na sociedade industrial moderna. Como ele mesmo enfatiza: “Partimos de um factum nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Expressamos o conceito deste factum, o trabalho estranhado, exteriorizado.” (MARX, 2004, p.86). Contudo, Marx também analisa como o trabalho estranhado exteriorizado se expressa e se revela objetivamente: “Continuemos agora a observar como tem de se enunciar e expor, na efetividade, o conceito de trabalho estranhado, exteriorizado.” (MARX, 2004, p.86). As proposições marxianas até aqui examinadas explicitam que o resultado, a expressão do trabalho estranhado exteriorizado, é a propriedade privada, consequência necessária da relação estranhada do homem, na condição de trabalhador, com a natureza. (MARX, 2004, p.87). Marx explica o funcionamento do sistema econômico moderno a partir do trabalho, pois é certo que ele concebe o trabalho como a instância fundamental do homem, pois o trabalho é a atividade vital, livre e consciente do homem, ou seja, é o seu caráter distintivo como gênero na natureza. Como ele afirma: “No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter

genérico do homem.” (MARX, 2004, p.84). Por isso, essa análise da economia ou da vida produtiva é central em todo o seu pensamento.

Partindo dessas considerações, isto é, do lugar do trabalho na concepção marxiana e do significado da propriedade privada no sistema econômico moderno, a saber, a expressão do trabalho estranhado, exteriorizado; examinemos os manuscritos de Marx que tratam sobre a relação entre trabalho e propriedade privada, com o propósito de, na concatenação dessas categorias, verificarmos que determinações da natureza se revelam na concepção marxiana de natureza.

Nos manuscritos que se detém a expor a relação entre a propriedade privada e o trabalho, Marx declara: ”A doutrina fisiocrática do Dr. Quesnay constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith.” (MARX, 2004, p.101).

Marx nessa declaração faz referência ao mercantilismo e ao fisiocratismo que são doutrinas econômicas. Para Marx, o mercantilismo é uma doutrina fetichista, pois a propriedade privada é concebida como um *ser-externo-a-si* (MARX, 2004, p.99). O fisiocratismo de uma forma mais escamoteada também se encontra nessa mesma condição. Apesar disso, Marx reconhece que os fisiocratas são de fato os fundadores da economia moderna, pois eles deram início ao exame do capital na sociedade industrial moderna.¹² Contudo, o fisiocratismo incorreu no erro de considerar as leis materiais de uma sociedade como leis eternas.¹³

O debate escrutinado por Marx na relação entre propriedade privada e trabalho é em torno da origem da riqueza da produção. E, nesse sentido, explica Marx, a economia política clássica¹⁴ é a doutrina econômica *per excellence*, pois foi o movimento econômico que verdadeiramente descobriu essa origem. Superando, portanto, o mercantilismo e os fisiocratas.

Como fetichistas, como católicos aparecem, por isso, a essa economia nacional esclarecida que descobriu a essência subjetiva da riqueza – no interior da propriedade privada – os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência somente objetiva para o homem. (MARX, 2004, p.99).

¹² “A teoria fisiocrática é realmente o primeiro sistema que analisa a produção capitalista e apresenta como leis naturais e eternas da produção as condições nas quais produz e é produzido o capital.” (MARX, K. *Teoria da mais-valia*: os fisiocratas. Tradução de Márcio Pugliesi. 2. ed. São Paulo: Global Editora, 1978, p.41).

¹³ “Pertence aos fisiocratas à honra de haver analisado o capital na sociedade moderna. Isto lhes dá o direito de se considerarem como os verdadeiros fundadores da economia moderna. Foram os primeiros a analisar os diversos elementos materiais, nos quais o capital existe e se manifesta durante o processo de trabalho. [...] Os fisiocratas, entretanto, incorreram no erro de ver nestas leis materiais de uma determinada sociedade histórica, leis abstratas, aplicáveis igualmente, a todas as formas sociais.” (*Ibid.*, p.36).

¹⁴ Marx define a Economia Política Clássica da seguinte forma: “E para esclarecer de uma vez por todas, direi que no meu entender, Economia Política Clássica é toda Economia que, desde W. Petty, investiga os nexos causais das condições burguesas de produção.” (MARX, 2010, p.102.).

Enquanto o mercantilismo se limitou a considerar um elemento particular da natureza como a origem da riqueza; os fisiocratas reconheceram a natureza em sua totalidade como a única capaz de produzir riqueza. Para essa doutrina econômica o trabalho na indústria não é trabalho produtivo porque não cria matéria; esta é dada somente pela natureza, enquanto a indústria apenas se limita a modificá-la.¹⁵

Toda a riqueza é resolvida na terra e no cultivo da terra; (agricultura) a terra não é ainda capital, ela é ainda um modo particular de existência do mesmo, que deve valer em sua e pela sua particularidade natural; mas a terra é, contudo, um elemento universal-natural, ao passo que o sistema mercantilista somente conhece como existência da riqueza o metal nobre. O objeto da riqueza, sua matéria, recebeu logo, portanto, a mais alta universalidade no interior da fronteira natural – enquanto que como natureza é imediatamente riqueza objetiva. (MARX, 2004, p.101).

Desse modo, explica Marx, a doutrina fisiocrática só concebe parcialmente o trabalho. Ele é visto apenas como modo particular exteriorizado e determinado pela natureza, ou seja, o trabalho é concebido unicamente como exterior ao homem.

Assim, 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. O trabalho é, por isso, primeiramente uma exteriorização determinada, particular do homem, da mesma maneira que o seu produto também é apreendido como um produto determinado – riqueza que cabe mais ainda à natureza que a ele próprio. (MARX, 2004, p.101.).

O motivo desse tratamento dado ao trabalho é que os fisiocratas concebem a existência da terra independente do homem, entendendo a terra não como um momento do trabalho, mas este é que lhe aparece como momento da natureza. A uma tal consideração, Marx designa de fetichismo da riqueza externa, pois a riqueza só é concebida como objeto externo ao homem, reduzida a uma natureza simples, sendo a produtividade considerada tão somente como um dom da natureza.¹⁶

¹⁵ “Por isso, o trabalho agrícola é para os fisiocratas o único trabalho produtivo, porque é o único que cria mais-valia, e eles não conhecem outra forma de mais-valia além da renda do solo. Segundo eles o operário industrial não cria matéria, apenas se limita a modificar sua forma. É a agricultura que fornece a matéria.” (MARX, K. *Teoria da mais-valia: os fisiocratas*. Tradução de Márcio Pugliesi. 2. ed. São Paulo: Global Editora, 1978, p.38).

¹⁶ “Mais adiante falaremos do grande mérito que os fisiocratas podem reivindicar para si no que se refere a análise do capital. Quanto à história da teoria, o resultado, por outro lado, é este: segundo os fisiocratas, a mais-valia se deve a produtividade de uma classe especial de trabalho, a agricultura. E esta produtividade é, afinal de contas, um dom da própria natureza.” (*Ibid.*, p.47).

A terra ainda é, aqui, reconhecida como uma existência da natureza (*Naturdasein*) independente do homem, ainda não como capital, isto é, como um momento do trabalho mesmo. O trabalho aparece antes como momento dela. Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza externa, existente apenas como objeto, se reduz a um elemento natural muito simples, e sua essência já é reconhecida dentro de sua existência subjetiva, mesmo que parcialmente e de uma forma particular, o necessário passo a 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. (MARX, 2004, p.101).

Segundo Marx, foi a economia política, em particular o economista Adam Smith, que reconheceu a essência subjetiva da propriedade privada, não a concebendo unicamente como um estado externo ao homem. Por isso, Engels, diz Marx, compara Adam Smith ao monge agostiniano Martinho Lutero, o reformador da religião católica. Para Engels, Adam Smith é o Lutero da Economia política. Marx usa essa comparação de Engels para explicar a relação entre propriedade privada e trabalho.

A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa é o trabalho. Compreende-se, portanto, que só a economia nacional, que reconheceu o trabalho como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como um estado exterior ao homem. [...] Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith, de Lutero nacional-econômico. (MARX, 2004, p.99).

Para Marx, assim como Lutero reconheceu a fé como a essência da religião e por essa razão se contrapôs ao paganismo do catolicismo, do mesmo modo fez Adam Smith quando reconheceu a essência subjetiva da propriedade privada e se opôs a concepção unilateral de propriedade privada como condição exterior ao homem. Marx compreende que assim como Lutero negou a distinção entre sacerdote e leigo porque transferiu o sacerdócio para o leigo, fazendo com que assim o leigo fosse levado para a religião; do mesmo modo sucede a Adam Smith, que não viu distinção entre a propriedade privada e o homem porque reconheceu o princípio da propriedade privada no homem, fazendo com que assim o próprio homem fosse levado para a esfera da propriedade privada.

Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (*aufhob*) a religiosidade externa enquanto fazia da religiosidade a essência interna do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (*aufgehoben*) a riqueza existente fora do

homem e dele independente – portanto apenas afirmada e mantida de um estado exterior -, isto é, esta sua objetividade externa sem pensamento é suprimida na medida em que 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. (MARX, 2004, p.99).

Porém, Marx critica a economia política, quando declara que o reconhecimento do homem realizado por essa é somente uma aparência.

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 mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada. O que antes era *ser-externo-a-si* (*sich Äusserlichsein*), exteriorização (*Entäusserung*) real do homem, tornou-se apenas ato de exteriorização, de venda (*Veräusserung*). Se, portanto aquela economia nacional inicia sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua independência, de sua auto-atividade, e do jeito que ela desloca a propriedade privada para a própria essência do homem, que já não pode mais ser condicionado 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, para se colocar na posição de única política, [única] universalidade, [única] barreira e [único] vínculo, então ela tem de, junto do desenvolvimento mais avançado, deitar abaixo esta hipocrisia, distingue-se no seu pleno cinismo. [...] O cinismo da economia nacional não apenas aumenta relativamente ao passar de Smith para Say, para chegar enfim até Ricardo, Mill etc.; mais que isso, aos olhos dos últimos as consequências da indústria surgem mais desenvolvidas e mais contraditórias, mas também, positivamente, eles vão sempre e conseqüentemente mais longe no estranhamento contra o homem do que seus predecessores, porém apenas porque a sua ciência se desenvolve mais consequente e verdadeiramente. (MARX, 2004, p.100).

De fato, Marx já demonstrou em proposições anteriores que a economia política não explica a propriedade privada, o que significa conceber esse fundamento exterior à própria sociedade moderna. Conceber a sociedade industrial moderna nesses termos, isto é, sem contextualizar a propriedade privada, é fundar novamente o reconhecimento do homem numa esfera independente. Se anteriormente havia só a consideração da propriedade privada externa ao homem, sendo por isso uma espécie de naturalismo, porque considera uma natureza em si separada do homem, o que não condiz com a realidade prática. Agora, temos uma consideração que reconhece a propriedade privada pertencente à essência humana, porém, tão somente no âmbito formal, o que significa conceber a propriedade privada novamente isolada do homem.

Portanto, pela análise da seção dos *Manuscritos* que discute a relação entre propriedade privada e trabalho, verifica-se que Marx conclui que a Economia Política Clássica, em especial o economista Adam Smith, ao conceber a essência

subjetiva da propriedade privada estabeleceu o reconhecimento do trabalho como fonte da riqueza social; se têm, portanto, a afirmação de que a propriedade privada não é apenas um estado exterior ao homem, como a concebiam o sistema mercantilista e os fisiocratas. Isto é, essa consideração da essência subjetiva da propriedade privada perpetrada pela Economia Política no interior da sociedade industrial moderna é o reconhecimento da propriedade privada enquanto atividade sendo para si, ou seja, enquanto sujeito. Com essa afirmação, ela mostra que a propriedade privada não é uma instância independente do homem, pois tal visão significa a negação do trabalho, que por sua vez significa a negação do próprio homem. Porém, esse reconhecimento, ainda que Marx o considere aparente, nada mais é do que a superação da expressão da natureza estranhada, isto é, da propriedade privada como *ser-externo-a-si* ou instância externa ao homem; pois a propriedade privada enquanto sujeito após essa consideração não pode ser mais condicionada pelas determinações particulares da propriedade privada como uma essência fora dela. Portanto, o que está expresso na consideração da essência subjetiva da propriedade privada, isto é, o trabalho, é a afirmação da relação entre homem e natureza.

2.3.1 COMUNISMO: FIM DO ANTAGONISMO ENTRE O HOMEM E A NATUREZA.

Marx inicia o manuscrito sobre “*Propriedade e Comunismo*” afirmando que a antítese entre posse e não posse de propriedade só pode ser compreendida como incoerência, quando se entender que essa antítese é de fato a contradição radical entre trabalho e capital. Essa antítese não aparece numa forma simples, por isso não a vemos claramente nas sociedades antigas. Ela só surge no desenvolvimento avançado da propriedade privada. Em suma, nas sociedades arcaicas, essa contradição não aparece como consequência da propriedade privada, pois o trabalho é concebido como sendo isolado da propriedade, enquanto o capital mesmo aparece como sendo a propriedade.

Mas a oposição entre sem propriedade (*Eigentumslosigkeit*) e propriedade é ainda mais indiferente, não tomada em sua relação ativa, em sua relação interna, nem [tomada] como contradição, 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 a solução. (MARX, 2004, p.103).

Marx explicando esse processo do estranhamento do trabalho critica os teóricos que examinavam a dinâmica sócio-econômica, tais como: Proudhon, Fourier e Saint-Simon; pois, ou eliminavam completamente a propriedade privada ou consideravam o trabalho unilateralmente; representando, portanto, teorias que apresentam apenas a forma negativa da propriedade. Logo, prevalece nas bases lógicas desse tipo de aceção a desconsideração de que a propriedade privada é uma contradição que tem origem na oposição entre trabalho e capital.

A suprasunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. Considera-se, primeiro, a propriedade privada só em seu aspecto objetivo – mas, ainda assim, o trabalho como a sua essência. A sua forma de existência é, portanto, o capital, que deve ser suprimido “enquanto tal” (Proudhon). Ou o modo particular do trabalho – enquanto trabalho nivelado, parcelado e por isso não-livre – é apreendido como a fonte da nocividade da propriedade privada e da sua existência e da sua existência estranhada do homem – Fourier, que correspondentemente aos fisiocratas apreende mais uma vez o trabalho da agricultura pelo menos como o [trabalho] por excelência, ao passo que Saint-Simon, ao contrário, declara o trabalho da indústria como tal como a essência e pretende também a dominação exclusiva dos industriais e a melhoria da situação dos trabalhadores. (MARX, 2004, p.103).

Para Marx, o comunismo é a expressão positiva da eliminação da propriedade. Logo, pode-se dizer que para a teoria marxiana essa forma de organização social é a superação positiva do capitalismo e do socialismo. Em síntese, para a teoria marxiana o comunismo é a supra-sunção da propriedade privada.

Marx afirma que o comunismo como supra-sunção da propriedade privada se define por um lado como naturalismo humanista e por outro como humanismo naturalista. Isso significa, segundo Marx, a eliminação do antagonismo entre o homem e a natureza.

O comunismo na condição de suprasunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento de si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre

objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2004, p.105).

Essa posição mostra claramente que a resolução do antagonismo entre homem e natureza tem uma determinação sócio-histórica, aliás, para Marx, a natureza só tem sentido para o homem na relação social, pois nesta a natureza se revela como o fundamento, a instância vital da realidade humana. Portanto, segundo Marx a sociedade é a síntese efetivada entre homem e natureza, pois nesta condição a natureza é o laço que une todos os homens e a base de sua existência. Essa consideração mostra que a essência humana da natureza ou concepção de homem natural é sempre imbricada na relação homem, sociedade e natureza, isto é, para Marx não há homem isolado dessa configuração, seja no sentido prático, seja no sentido teórico, pois seria o mesmo que dizer que há uma natureza em si.

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. É primeiro aqui que a sua existência natural se lhe tornou a sua existência humana e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendet*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito. (MARX, 2004, p.106-107).

Em oposição a uma suposta essência em si, a concepção de natureza de Marx é categórica. Pois, ao se reportar à atividade fundamental do homem e à formação da consciência humana essa posição não as segrega como se fossem instâncias independentes, isto é, para Marx o homem não exerce atividade social, seja do ponto de vista prático ou intelectual, como sendo atividade exclusiva do âmbito social ou do mundo natural. Segundo Marx, mesmo quando essas atividades do homem são consideradas não sendo executadas em direta associação social, ainda assim não se pode falar de uma natureza em si, pois é o homem que as executa, e nesta condição não se tem um ser segregado da natureza e da sociedade, amálgama este que se revela na própria existência do homem, pois este não é um ser isolado. Marx afirma que não se pode considerar na atividade do homem que somente o material do seu trabalho é social, mas é indubitável que a

própria linguagem empregada nessa atividade é também produto social. Logo, para Marx a atividade do homem é sempre social, pois sua consciência é um produto social e por isso o homem age como ser social.

A atividade social e a fruição social de modo algum existem unicamente na forma de uma atividade imediatamente comunitária e de uma fruição imediatamente comunitária, ainda que a atividade comunitária e a fruição comunitária, isto é, a atividade e a fruição que imediatamente, em sociedade efetiva com outros homens, se externam e confirmam, efetuar-se-ão em toda parte onde aquela expressão imediata da sociabilidade se fundamente na essência do seu conteúdo e esteja conforme à sua natureza. Posto que também sou cientificamente ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo socialmente porque o sou enquanto homem. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha própria existência é atividade social; 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. (MARX, 2004, p.106-107).

Portanto, Marx concebe a consciência do homem como a forma teórica do seu substrato social, nesse sentido, a consciência é produto da comunidade o que explica por que é sempre universal. Por isso, alerta Marx, não se deve conceber a sociedade como uma oposição ao indivíduo, pois essa separação é pura abstração, uma vez que o indivíduo é sempre ser social e não ser isolado. Segundo Marx, mesmo quando o homem não aparece diretamente associado à comunidade com outros homens, ainda assim ele não pode ser considerado ser isolado, pois a sua própria vida, o seu modo de existência, é a expressão da vida social. Isto é, o homem não é um ser simples, como se fosse um ser separado da natureza, pois é esta que garante a sua existência. Por isso, Marx assevera que a vida genérica não é distinta em absoluto da vida individual, mas a existência da vida do homem é tão somente uma especificidade, que deve ser compreendida como especificidade da natureza, pois o homem é indissociável dessa condição, e isto implica na sua própria existência. O homem é para Marx indivíduo porque se revela como específico da natureza, mas ao mesmo tempo é uma totalidade, isto é, ser social, pois representa a sua espécie natural.

Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a atividade da minha consciência universal - enquanto uma tal [atividade] - é minha existência teórica enquanto ser social. Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com

outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal. (MARX, 2004, p.106-107).

Como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si. O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo particular, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-individual – é, do mesmo modo, tanto a totalidade, a totalidade ideal, a existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana da vida. (MARX, 2004, p.107-108).

Marx é terminante quanto à distinção entre pensamento e ser, contudo ele não os considera em oposição absoluta, mas formando simultaneamente a mesma unidade. Contudo, o homem é, para Marx, um ser objetivo, que pode ser visto na propriedade privada que representa esse fato natural, isto é, do homem ser *para si* algo de objetivo e que por isso se torna para si um objeto estranhado ou vice-versa. Ou ainda, essa objetividade se revela no fato da manifestação da vida ser o estranhamento desta, ou seja, que a sua realização seja a desrealização, por exemplo: a vida, realização, “caminha” para a morte, desrealização. Em suma, é essa contradição da existência que mostra que o homem é um ser *para si*, isto é, um ser objetivo, de limites, que se define em relação a outro, e este é a natureza. Por isso, Marx afirma que a eliminação positiva da propriedade privada significa a apreensão sensível do ser e da existência do homem, ou seja, é a apreensão do ser objetivo, por isso essa apreensão não deve ser considerada apenas no sentido do “ter”, mas do “ter” e do “ser”.

Pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas estão ao mesmo tempo em unidade mútua. A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo determinado e contradiz a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um ser genérico determinado, e, enquanto tal, mortal. Assim como a propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano, que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação, uma efetividade estranha, assim a suprasunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total. Cada uma das suas relações humanas com o 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. (...) A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como meios de vida, e a vida, à qual servem de meio, é a vida da propriedade privada: trabalho e capitalização. O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si usa riqueza interior. (MARX, 2004, p.108-109).

Para Marx, com a supressão positiva da propriedade privada acontecerá a emancipação de todos os sentidos humanos, inclusive os sentidos que qualificam os objetos, pois os sentidos humanos não são puros sentidos. Segundo Marx, os sentidos são sentidos tanto do ponto de vista objetivo como subjetivo, pois a beleza que os sentidos apreciam é uma construção social do homem a partir dos sentidos, pois além dos órgãos diretos dos quais os homens são dotados, há os órgãos sociais forjados na sociedade humana, em termos exatos isso significa que o objeto advém da atividade, do comportamento social dos homens. Por isso Marx afirma que os sentidos são teóricos na prática, isto é, na práxis, uma vez que não se pode desvincular o aspecto humano da relação do sentido com a coisa que se apresenta a este, ambos só podem se relacionar na relação humana, caso contrário não há como se relacionarem. Pois sem essa comunidade o que ocorre é uma relação egoísta, onde, por exemplo, a natureza tem uma relação apenas utilitarista com o homem. Pode-se afirmar que a partir da supressão da propriedade privada acontecerá a emancipação da natureza, uma vez que os sentidos sociais são aqueles relacionados à externalização e apropriação da existência.¹⁷

¹⁷ A respeito da supressão da propriedade privada e, por conseguinte o estabelecimento da emancipação humana é lugar comum apontar o fracasso do chamado socialismo real na extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas como fim da utopia socialista e comunista no âmbito prático. Sobre essa visão contemporânea, o filósofo húngaro István Mészáros autor do livro, *Para Além Do Capital*, concedendo entrevista ao programa brasileiro Roda Viva da TV Cultura em 2002, disse que: “O grande problema da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas foi o atraso da economia e o atraso da sociedade em geral. (...) O comunismo é definido por Marx como estágio superior do socialismo, historicamente não é possível saltar para esse nível sem resolver problemas fundamentais da sociedade, daí vem à questão da transição, isto é, como passar de um tipo de sociedade, um tipo de reprodução social metabólica para outro, isso deve ser resolvido sob condições objetivas e também subjetivas, porque não basta produzir bens materiais também é preciso transformar as pessoas. (...) Com relação ao colapso do sistema soviético que é uma realidade histórica, é um fato, alguns acabaram concluindo que não havia mais problemas que era o fim do socialismo ou do comunismo, que o capitalismo havia triunfado e sempre viveríamos nesse sistema. Porém, o socialismo não findou, ele persiste como desafio para o futuro, afinal os problemas sociais persistem.” (Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=HaqF9H_Rllg>. Acesso em: 08 de nov. 2012). E acerca do tema da emancipação da natureza, que hoje aparece associada à questão ecológica, István Mészáros comenta: “Há dez anos a ecologia podia ser tranquilamente ignorada ou desqualificada como totalmente irrelevante. Agora, ela é obrigada a ser grotescamente desfigurada e exagerada

Resumindo, enquanto permanecer a propriedade privada na forma estabelecida pela sociedade industrial moderna, a natureza não será considerada objeto social para a emancipação humana, mas tão somente objeto de uso visando o lucro.

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só poso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza a sua mera utilidade, na medida em que a utilidade se tornou utilidade humana. Da mesma maneira, os sentidos e o espírito do outro homem se tornaram a minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos formam-se, por isso, órgãos sociais, na forma da sociedade, logo, por exemplo, a atividade em imediata sociedade com outros etc., tornou-se um órgão da minha externalização de vida e um modo de apropriação da vida humana. (...) O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a se objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna ser para ele neste objeto. (MARX, 2004, p. 109).

Para Marx, o homem não se afirma no mundo objetivo exclusivamente por via do pensamento, como considera a filosofia especulativa, mas por meio de todos os seus sentidos. Segundo Marx os sentidos humanos tem sua existência na natureza, mas também são uma construção social. Ademais, Marx explica que o

de forma unilateral para que as pessoas – impressionadas o bastante com o tom cataclísmico dos sermões ecológicos – possam ser, com sucesso, desviadas dos candentes problemas sociais e políticos. Africanos, asiáticos e latino-americanos (sobretudo estes últimos) não devem se multiplicar como lhes aprouver (...) dado que o desequilíbrio demográfico poderia resultar em ‘tensões ecológicas intoleráveis’. (...) Da mesma forma, as pessoas deveriam esquecer tudo sobre as cifras astronômicas despendidas em armamentos e aceitar cortes consideráveis em seu padrão de vida, de modo a viabilizar os custos necessários à manutenção do meio ambiente. (...) O fato de o capitalismo lidar dessa forma – ou seja, a seu modo – com a ecologia não deveria provocar a mínima surpresa: seria quase um milagre se não fosse assim. No entanto, a manipulação dessa questão em benefício do ‘moderno Estado industrial’ (...) não significa que possamos ignorá-la. O problema é suficientemente concreto, independentemente do uso que dele se faça nos dias atuais. Na verdade, o problema da ecologia é real já há algum tempo, ainda que, evidentemente, por razões inerentes à necessidade do crescimento capitalista, poucos tenham dado alguma atenção a ele. Marx, entretanto – e isto soará estranho apenas para os que inúmeras vezes o sepultaram como um ‘ideólogo irremediavelmente com a marca do século XIX’ – abordou essa questão dentro das dimensões de seu verdadeiro significado socioeconômico, e isto há mais de 125 anos. (...) Marx compreendeu perfeitamente, já naquela altura, que uma reestruturação radical do modo predominante de intercâmbio e controle humano é o pré-requisito necessário para um controle efetivo das forças da natureza, que são postas em movimento de forma cega e fatalmente autodestrutiva sobretudo em virtude do modo predominante, alienado e reificado de intercâmbio e controles humanos.” (In: MÉSZÁROS, István. *Para Além Do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Tradução de Paulo Cezar e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006, p.987-989).

desenvolvimento da capacidade subjetiva do ser humano é dependente da superação da necessidade prática, que para ele significa libertar os sentidos do homem dessa condição restritiva que impede o seu desenvolvimento pleno.

Segundo Marx, o homem necessitado, sufocado pelas preocupações da vida prática (comida, moradia etc.), não tem condições mentais para desenvolver o sentido do gosto musical, da beleza das formas, etc., uma vez que a objetivação da natureza humana, do ponto de vista prático, que é necessária para desenvolver todos os sentidos humanos não está sendo realizada. Em suma, Marx afirma que somente pela riqueza objetivamente realizada da natureza humana é que as capacidades da sensibilidade subjetivas do homem podem ser criadas. Visto que, para o homem desprovido das condições básicas de sua natureza (condições materiais), necessárias para sua própria existência, não tem importância o sentido da beleza das formas, pois para ele o caráter dessa sensibilidade não é vital, mas apenas uma abstração.

Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo. Por outro lado, subjetivamente apreendido: assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornaram sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O sentido constringido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacaño. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer que em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. 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; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural. (MARX, 2004, p.110-111).

Segundo Marx, a própria resolução das oposições teóricas, que a filosofia especulativa não conseguiu solucionar, por atribuir a sua solução apenas um viés teórico, só tem possibilidade de resolução quando contextualizados no âmbito da vida prática da sociedade humana, isto é, na práxis do homem. Marx afirma que se deve analisar a história das práticas do homem, isto é, das suas invenções, decorrente de sua habilidade singular, ou seja, através do trabalho o homem transforma a natureza a seu favor. De acordo com Marx, a história da indústria revela as capacidades humanas no âmbito intelectual, pois a existência objetiva da indústria revela o trabalho humano, a verdadeira natureza do homem, que Marx afirma ser desconsiderada, quando essa história da indústria é concebida superficialmente, ou seja, quando é compreendida somente do ponto de vista da utilidade. Marx afirma que essa desconsideração se deve ao fato de que nesse processo de estranhamento as capacidades do homem são apreendidas somente como essência universal- abstrata, isto é, a religião, a política, etc., são tomadas como a história da natureza do homem, deixando de lado a história da indústria, que nos revela a sua verdadeira natureza. Em suma, a história da indústria não é tomada no seu aspecto total e real.

Contudo, Marx assevera que a indústria material nos revela através dos seus objetos fabricados com a matéria-prima fornecida pela natureza, às faculdades do homem sob a forma de objetos úteis.

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições: vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pode resolver, precisamente porque a tornou apenas como tarefa teórica. Vê-se como a história da indústria e a existência objetiva da indústria conforme veio a ser são o livro aberto das forças essenciais humanas, a psicologia humana presente sensivelmente, a qual não foi, até agora, apreendida em sua conexão com a essência humana, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade, porque – movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das forças essenciais humanas e enquanto atos genéricos humanos a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência universal-abstrata, enquanto política, arte, literatura etc. Na indústria material, comum (-que justamente se apreende tanto como uma parte daquele movimento universal, quanto se pode fazer dela mesma uma parte particular da indústria, já que toda atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma -) temos diante de nós as forças essenciais objetivadas do homem sob a forma de objetos sensíveis, estranhos, úteis, sob a forma do estranhamento. (MARX, 2004, p. 111).

2.4 A INDÚSTRIA, AS CIÊNCIAS NATURAIS, A FILOSOFIA E O DEBATE SOBRE A ORIGEM DA NATUREZA.

Para Marx, um estudo que se propõe a investigar as capacidades intelectuais do homem e não leva em conta a história da indústria, isto é, a história do trabalho humano, não extrai do seu propósito um conhecimento real, pois se fundamenta num conteúdo parcial. Fazendo uma digressão breve sobre o estudo investigativo e dos procedimentos das ciências e da filosofia, Marx afirma que enquanto as ciências da natureza aumentaram suas atividades acumulando e catalogando no seu progresso uma grande quantidade de invenções práticas, a filosofia manteve-se alheia a essas atividades e resultados das ciências, assim também como estas se isolaram da contribuição teórica da filosofia. A filosofia do conhecimento, proposta no contexto da *Aufklärung*, que parecia mostrar a fusão entre ambas, isto é, a união das ciências da natureza com a filosofia, não passou de uma teoria do intelectualismo, pois a historiografia oficial só apresenta as ciências da natureza como conhecimento das grandes invenções individuais, isto é, das grandes descobertas científicas que são atribuídas aos chamados “gênios” da humanidade, desprezando dessa forma toda a construção coletiva, e assim o trabalho dos homens, que proporcionou o desenvolvimento da indústria e da própria ciência. Para Marx, as ciências da natureza penetraram, por intermédio da indústria, em todos os âmbitos (social, econômico, político etc.) da vida prática dos homens, modificando-a e sendo o início da emancipação dos homens¹⁸. Hoje, com a sociedade da informática, essa afirmação marxiana se atualiza mais ainda com a perspectiva da revolução científica ter uma penetração para além da natureza orgânica do homem, atingindo a sua própria constituição genética e aspirando a modificar o trabalho humano.¹⁹ Em suma, Marx destaca a indústria

¹⁸ “E essa penetração manifesta-se, de fato, em nossa vida cotidiana, uma vez que os objetos que utilizamos e de que estamos rodeados são produtos da técnica e, por assim dizer, estão impregnados de pensamento científico. (...) Mas é preciso notar que essa penetração da ciência é anônima, já que a maioria de nós ignora completamente os seus modos de intervenção. (...) Porém, é claro para todos, hoje, que toda proeza técnica reflete um avanço do conhecimento científico, mesmo se a natureza e a força desse laço continuam sendo um mistério para a maioria.” (In: GRANGER, Giles-Gaston. *A ciência e as ciências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1994, p.16-17)

¹⁹ “A segunda revolução, que estamos assistindo agora, consiste em que as capacidades intelectuais do homem são ampliadas e inclusive substituídas por autômatos, que eliminam com êxito crescente o trabalho humano na produção e nos serviços. (...) Enquanto a primeira revolução conduziu a diversas facilidades e a um incremento no rendimento do trabalho humano, a segunda, por suas conseqüências, aspira à eliminação total deste. (...) A revolução microeletrônica e a revolução tecnológico-industrial a ela associada representam apenas um aspecto, embora muito importante, da atual revolução técnico-científica. O outro aspecto é constituído pela revolução da microbiologia com sua componente resultante, a engenharia genética. Caracteriza-se frequentemente o século

porque ele a concebe como sendo a relação concreta com a natureza, ou seja, ela mostra o conhecimento ou domínio que o homem tem adquirido da natureza.

Segundo Marx, a indústria é a externalização das capacidades do homem, ou seja, ela representa a um só tempo a essência humana da natureza e a essência natural do homem. Por isso, Marx afirma que as ciências naturais, abandonando seu viés idealista, é a base do conhecimento dos homens sobre a natureza, conseqüentemente sobre a sua própria vida efetiva; portanto, já se encontra nesse escrito marxiano uma crítica a neutralidade das ciências da natureza, ou seja, para Marx, não há distinção entre os fundamentos da vida concreta do homem e das ciências.

É partindo desta posição que Marx reforça a afirmação da determinação de sua concepção de natureza, considerando que a natureza para o homem é aquela que se desenvolve por intermédio da indústria, o que significa que a natureza é histórica, ou seja, ela se desenvolve na história dos homens, que se dá na atividade destes ampliando a sociedade humana.

Uma psicologia para a qual este livro, portanto precisamente a parte mais presente e perceptível de modo sensível, a parte mais acessível da história, está fechado, não podendo se tornar uma ciência real, plena de conteúdo efetivo. O que se deve pensar, em geral, de uma ciência que abstrai solenemente desta grande parte do trabalho humano e não sente em si mesma a sua incompletude, enquanto uma riqueza do fazer humano assim expandida nada lhe diz senão, talvez, o que se pode dizer numa palavra: “carência”, “carência comum!”? As **ciências naturais** desenvolveram uma enorme atividade e se apropriaram de um material sempre crescente. Entretanto, a **filosofia** permaneceu para elas tão estranha justamente quanto elas permaneceram estranhas para a filosofia. A fusão momentânea foi apenas uma ilusão fantástica. Havia a vontade, mas faltava a capacidade. A própria historiografia só de passagem leva em consideração a ciência natural como momento do esclarecimento (Aufklärung), da utilidade, de grandes descobertas singulares. Mas quanto mais a ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais breve de completar, de maneira imediata, a desumanização. A indústria é a relação histórica efetiva da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação exotérica das forças essenciais humanas, então também a essência humana da natureza ou a essência natural do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, tornando-se a base da ciência humana, como agora já se tornou – ainda que em figura estranhada – a base da vida efetivamente humana; uma outra base para a vida, uma outra para a ciência é de antemão uma mentira. 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,

XXI como aquele em que as atividades humanas serão dominadas pela biologia. É muito provável que as mudanças mais espetaculares ocorrerão neste setor, oferecendo com isso aos homens a possibilidade de dominar não apenas a natureza orgânica em geral, mas também o seu próprio ‘eu.’” (In: SCHAFF, Adam. *A sociedade informática: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial*. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Obojes. 4ªed. São Paulo:Editora Brasiliense, 1995, p.22-23.)

ainda que em figura estranhada, é a natureza antropológica verdadeira. (MARX, 2004, p. 112).

Acerca das bases do conhecimento genuíno, para Marx, a ciência é aquela cujo fundamento é a sensibilidade, como indica Feuerbach, ou seja, a ciência só é conhecimento exato quando parte da natureza. E nesse sentido não se concebe uma ruptura na sensibilidade, o que significa dizer que tanto a consciência quanto a necessidade humana são aspectos da natureza.

Logo, não há objetos distintos da sensibilidade, como se um fosse o objeto da consciência e outro o da experiência, pois tal concepção tem como pressuposto a separação radical entre homem e natureza, o que é um erro. Para Marx, o objeto da ciência natural é o homem e da ciência humana é a natureza, os demais são objetos indiretos, pois no procedimento investigativo da natureza imediata o que prevalece é a sensibilidade humana. Marx esclarece que o homem é objeto direto da ciência da natureza porque ele concebe a consciência da natureza imediata do homem tendo origem na sensibilidade humana. Dizendo de outro modo, a natureza que se apresenta à sensibilidade do homem não lhe aparece como pura natureza, pois a sensibilidade só existe para o homem enquanto sensibilidade humana. Nem tão pouco essa sensibilidade é pura experiência humana, pois a natureza é o primeiro objeto da consciência. Tentar refutar essa assertiva, indicando que há o objeto da pura consciência, isto é, a autoconsciência, é insustentável. A consciência humana e a natureza não são independentes, pois, de acordo com Marx, a consciência de si, a característica singular do homem, deve ser entendida, ou só alcança essa condição, na natureza. Portanto, não há consciência à revelia do ser natural.

Marx afirma que até mesmo a linguagem humana, que é a manifestação do pensamento, tem origem na natureza, pois é um aspecto dependente da sensibilidade humana. Em síntese, no conceito de natureza de Marx, a consciência é inerente à natureza; é dependente dela.

A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de 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. A fim de que o “homem” se torne objeto da consciência sensível e a carência do “homem enquanto homem” se torne necessidade, para isso a história inteira é a história da preparação; a história do desenvolvimento. A história mesma é uma parte efetiva da história natural, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem quanto à ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será uma ciência. O homem é o objeto

imediatamente da ciência natural; pois a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), imediatamente como o homem outro existindo sensivelmente para ele; pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do outro homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo. Mas a natureza é o objeto imediato da ciência do homem. O primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade, e as forças essenciais humanas sensíveis particulares; tal como encontraram apenas em objetos naturais sua efetivação objetiva, [essas forças essenciais humanas] podem encontrar apenas na ciência do ser natural em geral seu conhecimento de si. O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível. (MARX, 2004, p. 112).

Marx afirma que algo é *em-si*, isto é, que algo pode ser considerado completamente independente, somente na condição de fundamento da sua própria existência. O homem, que em todos os aspectos de sua constituição, seja na sua manutenção, na sua geração, na sua atividade, nos objetos de sua atividade, não é um ser *em-si*, pois em todos esses aspectos o homem é dependente da natureza, ou seja, deve sua existência à natureza. Essa constatação nos faz concluir que na concepção de natureza de Marx, a natureza é concebida como o fundamento da vida do homem, e, portanto, significa que a natureza é o substrato indispensável da existência. Porém, apesar dessa determinação, Marx deixa claro que não concebe a natureza no sentido de ser absoluto como postula a tese do criacionismo defendida no senso-comum. Marx explica que o criacionismo, a afirmação de que a causa da natureza é extrínseca à própria natureza, já recebeu uma significativa refutação da ciência, isto é, a afirmação da possibilidade da geração espontânea da natureza. Segundo Marx, esse argumento de que o homem deve sua existência à natureza, já foi considerado pela filosofia, nesse caso na doutrina aristotélica que postulou a famosa tese da *generatio aequivoca*²⁰.

Contudo, Marx afirma que, na explicação da geração da natureza, especificamente do homem, não se deve considerar apenas o aspecto da progressão infinita da geração, mas também do aspecto circular dessa geração, pois ele indica que o homem é o sujeito da sua própria geração. Quando não se

²⁰ Famosa tese de Aristóteles que discorre sobre o vir a ser e o decaimento da natureza. Deixando de lado a discussão científica sobre sua validade, essa teoria tem sua principal contribuição na reflexão filosófica assentada no problema da geração absoluta na natureza. Sobre essa questão Aristóteles escreveu: “A geração absoluta e completa, porém, não se define pela associação e pela dissociação, como afirmam certos pensadores que consideram que a alteração consiste numa mudança naquilo que é contíguo. Esse é, contudo, o ponto em que todas essas doutrinas erram. Na realidade, a geração e a corrupção absolutas não se produzem por associação e dissociação, mas sim quando uma coisa se transforma em outra em seu conjunto. (...) Pois se houvesse geração absoluta, algo poderia gerar-se absolutamente do que não é, sendo, assim, verdadeiro dizer que há coisas das quais o não-ente é atributo.” (In: ARISTÓTELES. *Da geração e da corrupção*. Tradução de Renata M. P. Cordeiro. São Paulo: Editora Landy, 2001, p.40-41.).

leva em consideração esse movimento circular da geração, surge a indagação da teoria criacionista²¹, sobre a origem da natureza, que em termos gerais se resume na pergunta: *quem criou a natureza?* Contudo, essa questão esconde uma deturpação, isto é, quando se indaga sobre a causa responsável pela origem da natureza, a base lógica dessa formulação é uma abstração da natureza, ou seja, a consideração da segregação radical da natureza do seu fundamento, que é ela própria, por isso a deturpação e a impossibilidade de solução para a questão, uma vez que a pretensa causa, buscada, é extranatural e ao mesmo tempo a origem da natureza. Em outros termos, seria a busca do “nada” da natureza, o que é um contra-senso teórico e prático.

Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação. A criação é, portanto, uma representação muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as possibilidades da vida prática. A criação da terra recebeu um violento golpe da geognosia, isto é, da ciência que expõe a formação da terra, o vir a ser da terra como um processo, como auto-engendramento. A generatio aequivoca [geração espontânea] é a única refutação prática da teoria da criação. Ora, é certamente fácil dizer ao indivíduo singular o que já diz Aristóteles: foste gerado por teu pai e tua mãe, portanto, a cópula de dois seres humanos, logo um ato genérico do ser humano, produziu o ser humano em ti. Vês, portanto, que também fisicamente o ser humano deve sua existência ao ser humano. Tens de manter, portanto, não apenas um dos lados sob os olhos, o progresso infinito, segundo o qual continuas a perguntar: quem gerou o meu pai, quem gerou o seu avô etc. Tens também de não largar o movimento circular, que é sensivelmente intuível naquela progresso, segundo o qual o homem repete a si próprio na procriação, portanto, o ser humano permanecendo sempre sujeito. Responderás, porém: concedido a ti este movimento circular, concede-me tu o progresso, que sempre me impele a continuar, até que eu pergunte: quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral? Só posso responderte: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu te perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstraís, portanto, do ser humano e da natureza. Tu os assentas como não-sendo e ainda queres, contudo, que eu te os prove como sendo. Digo-te eu, agora: se renuncias à tua abstração também renuncias à tua pergunta ou, se quiseres manter a tua abstração, sê então conseqüente, e quando pensando pensas o ser humano e a natureza como não-sendo, então pensa-te a ti mesmo como não sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. (MARX, 2004, p. 114).

²¹ Ver nota 33, na página 96.

Para Marx, mesmo que se argumente que a questão não é a pergunta pela causa sobrenatural da natureza a partir do ‘nada’ e sim acerca de como foi sua formação, ainda assim a autonomia da natureza prevalece, pois a história da sociedade humana deve sua formação e desenvolvimento ao trabalho humano a partir da natureza, e esse aspecto é a prova do processo de autoengendrar da natureza. De acordo com Marx no socialismo, à medida que o homem e a natureza, o primeiro como ser natural e a segunda como existência humana, se evidencia na vida prática, perde-se o sentido da pergunta pela essência sobrenatural da natureza porque essa indagação pressupõe a inexistência da natureza. No socialismo, diz Marx, se estabelece a consciência de si positiva do homem, não é autoconsciência alcançada devido à eliminação da religião, mas devida a consciência de que o ser é a natureza.

Tu replicar podes a mim: eu não quero assentar o nada da natureza etc.; pergunto-te pelo ato de surgimento dela, assim como perguntas ao anatomista pela formação dos ossos, etc. Mas, na medida em que, para o homem socialista, 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. Na medida em que a essencialidade do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuitível; na medida em que o homem se tornou prática, sensivelmente intuitível para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser estranho, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza do homem – tornou-se praticamente impossível. O ateísmo, enquanto rejeição dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma negação de Deus e assenta, por intermédio dessa negação, a existência do homem; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da consciência teórica e praticamente sensível do homem e da natureza como consciência do ser. Ele é consciência de si positiva do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a vida efetiva é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção da propriedade privada, o comunismo. (MARX, 2004, p. 114).

No confronto com a filosofia, especificamente com a lógica dialética hegeliana que postula o ser abstrato como a essência da natureza, Marx se referencia em Feuerbach, a quem considera ter apresentado uma crítica verdadeira acerca da lógica dialética hegeliana. Segundo Marx, o grande feito da crítica de Feuerbach é ter mostrado, em primeiro lugar, que a filosofia em geral se desenvolveu similarmente nas mesmas bases lógicas da religião, ou seja, permaneceu apenas no âmbito do puro pensamento. O segundo empreendimento da crítica feuerbachiana, foi ter lançado as bases da fundamentação do

materialismo verdadeiro e da ciência positiva, na medida em que fez da relação social (a relação do homem com a natureza rejeitando a relação supranatural) o fundamento de sua teoria. E, por fim, a sua última grande realização foi ter se oposto ao ser abstrato hegeliano como a essência da natureza.

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária. O grande feito de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência do estranhamento da essência humana; 2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a do “homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria; 3) na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio. (MARX, 2004, p. 118).

Marx afirma que Feuerbach critica o ser abstrato ou, em linguagem hegeliana, “a negação da negação” da lógica dialética de Hegel, considerando que esse princípio não passa da contradição do pensamento consigo mesmo, isto é, de fato nega-se a segregação radical entre *ser* e natureza ao mesmo tempo em que se considera a oposição entre ambos; porém a natureza nessa base lógica é pura abstração, isto é, não é natureza, pois: o *ser*, o *não-ser* e o *pensar* são idênticos; o que significa que a objetividade é a abstração absoluta. Segundo Marx, essa postulação é insustentável porque carece demonstrar a sua existência. Contudo, Marx observa que de fato Hegel, com sua especulação sobre o ser absoluto, descobriu a expressão lógica do processo histórico, ainda que sua especulação seja apenas a história do criacionismo da natureza e não a história real que tem o homem e a natureza como pressupostos.

Feuerbach esclarece à dialética hegeliana – (e fundamenta com isso o ponto de partida do positivo, da consciência sensível) – do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia. Segundo: ele supra-sume o infinito, assenta o efetivo, o sensível, o real, o finito, o particular. (Filosofia, supra-sunção da religião e teologia). Terceiro: Ele supra-sume novamente o positivo; estabelece novamente a abstração, o infinito. Restabelecimento da religião e teologia. Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendental etc.) depois de tê-la negado. Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma. A posição, ou auto-afirmação e autoconfirmação, que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição, [posição que] em si mesma

[permanece] duvidando, e, portanto, [permanece] carente de demonstração, portanto [posição] não se provando a si mesma mediante sua existência (*Dasein*), como posição não confessada e, portanto, é contraposta direta e imediatamente à posição sensivelmente-certa, fundada sobre si mesma. Feuerbach concebe também a negação da negação, o conceito concreto enquanto o pensar sobrepujando-se no pensar, e enquanto pensar desejante de ser imediatamente intuição (*Anschauung*), natureza, efetividade. Mas na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem. (MARX, 2004, p. 118).

Marx, se referenciando nas obras: *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach e *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, aprofunda seu exame explicando a diferença entre a lógica dialética concebida por Hegel e por Feuerbach, ou seja, demonstrando no que consiste a forma abstrata da lógica hegeliana criticada por Feuerbach. Segundo Marx, o ponto de partida da dialética hegeliana é o pensamento especulativo puro que é considerado a essência totalmente diferente da natureza porque não há nele nenhum caráter determinado, nenhum pressuposto que lhe escape; seus aspectos são fundados apenas na pura lógica. Em suma, é o pensamento abstrato, que prescinde da natureza. Esta é concebida como a externalização daquele, isto é, a natureza é pensamento abstrato alienado, o que significa dizer que nessa proposição há uma concepção negativa de natureza, pois lhe é negado o aspecto objetivo uma vez que a abstração é considerada como a verdadeira existência.

Esclarecemos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em a *Essência do cristianismo*, de Feuerbach; ou antes, a figura crítica deste movimento ainda acrítico em Hegel. Um olhar sobre o sistema hegeliano tem de iniciar-se com a *Fenomenologia* hegeliana, o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel. (...) Assim como a *Enciclopédia* de Hegel começa com a lógica, com o pensamento especulativo puro, e termina com o saber absoluto, o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto apreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano, a *Enciclopédia* toda acaba sendo nada mais do que a essência propagada do espírito filosófico, sua auto-objetivação. Assim, o espírito filosófico nada mais é do que o espírito pensante [a partir] do interior de seu estranhamento-de-si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. – A lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o valor especulativo do homem e da natureza – sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade efetiva e, portanto, essência não-efetiva – é o pensar exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar abstrato. A externalidade desse pensar abstrato...a natureza, tal como ela é para este pensar abstrato. Ela lhe é exterior, sua perda-de-si; e ele a concebe também exteriormente, enquanto pensamento abstrato, mas enquanto pensamento abstrato exteriorizado. Finalmente o espírito, este pensamento retornando ao seu próprio

lugar de origem, o qual, enquanto espírito antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico, religioso, não vale ainda para si mesmo até que finalmente se encontre e auto-affirme enquanto saber absoluto e, por conseguinte, espírito absoluto, isto é, espírito absoluto, [até que] encerre sua existência consciente, e [a existência] que lhe corresponde. Pois sua existência é a abstração. (MARX, 2004, p. 119-120).

Portanto, na lógica dialética hegeliana a natureza deve ser superada novamente pelo pensar abstrato. Para Marx, há um duplo erro na lógica hegeliana. O primeiro é a consideração de que a riqueza e o poder do Estado são apenas instâncias alienadas do pensamento especulativo, ou seja, produtos da abstração.

Na dialética hegeliana todo o desenrolar da história, inicia a partir do pensamento puro, objetiva a consciência de si, que é o saber absoluto e por isso não passa da história da produção do pensamento abstrato. Para a lógica dialética hegeliana a única contradição que interessa e que deve ser transcendida é a oposição entre o *em-si* e o *para-si*, isto é, entre o pensar abstrato e a realidade sensível real concebida como pensamento abstrato alienado. Nesse sentido as contradições naturais são tidas como meras aparências, apenas figuras exteriorizadas. Segundo Marx, o exame da lógica dialética hegeliana se iniciou pela *Fenomenologia do Espírito* porque essa obra revela a origem e o segredo do sistema hegeliano. Para Marx, nela já se encontra o idealismo acrítico das obras ulteriores de Hegel e a exigência do mundo objetivo para o homem, mesmo que a essência da natureza, a natureza produzida na história, apareça como produto do espírito abstrato. Desse modo, assevera Marx, a *Fenomenologia* contém uma crítica velada do estranhamento do homem e da natureza, embora a realidade considerada na dialética hegeliana seja a abstração; contudo os elementos da crítica verdadeira já estão preparados e elaborados. Por isso Marx afirma que o mérito hegeliano é a dialética negativa como princípio motor e gerador, pois Hegel concebe a autoprodução do homem como um processo, a saber, a objetivação como exteriorização e supra-sunção dessa exteriorização, o que proporciona conceber o homem objetivo como resultado de seu próprio trabalho.²²

²² Menezes comentando sobre a alienação econômica e o papel do trabalho reconhece a superioridade da análise de Marx acerca desse tema. “Marx, deu uma dimensão incomparavelmente mais rica ao tema da alienação econômica. A mediação agora é a do trabalho, cujo produto se aliena do trabalhador e vai somar-se ao capital, que é o outro polo da relação. A dissociação ainda se acentua no fetichismo da mercadoria, em que o fruto do trabalho passa, por assim dizer, por uma ‘alienação na alienação’ e nos fluxos monetários que tomaram, de maneira crescente, o lugar dos fluxos reais na economia capitalista.” (In: MENEZES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.17-18).

Um duplo erro em Hegel. 1. Distingue-se mais claramente na “Fenomenologia”, enquanto lugar de nascimento da filosofia hegeliana. Quando ele apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado etc. como a essência estranhada da essência humana, isso acontece somente na sua forma de pensamento. Eles são seres de pensamento – por isso simplesmente um estranhamento do pensar puro, isto é, do pensar abstrato-filosófico. O movimento todo termina, assim, com o saber absoluto. De que esses objetos estão estranhados e a quem eles se opõem com a petulância de efetividade, isto é precisamente o pensar abstrato. O filósofo – portanto, ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a *história da exteriorização* e toda retirada da exteriorização não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico, especulativo. O estranhamento, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a supra-sunção dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e do *para-si*, de consciência e consciência-de-si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo. Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a aparência, o envoltório, a figura exotérica dessas oposições unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas. (...) Já na Fenomenologia – apesar do seu aspecto absolutamente negativo e crítico (...) já está lançado enquanto gérmen, enquanto potência, como mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores. (...) A vindicação do mundo objetivo para o homem. (...) A humanidade da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparecem no fato de estes serem produtos do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos espirituais, *seres de pensamento*. A “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta, em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas 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. (...) A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e supra-sunção dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho. (MARX, 2004, p.121-123).

Marx afirma que o sistema hegeliano é unilateral, esclarece que na dialética hegeliana o homem efetivo não é verdadeiramente sujeito porque é considerado apenas exteriorização do homem real, o sujeito abstrato. (a natureza efetiva não é verdadeira natureza porque é considerada apenas exteriorização da natureza real) O *espírito ou pensamento puro* é a verdadeira essência do homem, e a mesma consideração é dada a natureza. Nesse esclarecimento temos na concepção de natureza de Marx a determinação de que o homem é natureza. Todavia, para Marx a natureza é o verdadeiro fundamento do homem, o que também é outra determinação daquela. E ainda há uma terceira, revelando que Marx não segrega a natureza do homem como acontece na lógica hegeliana ao fazer separação entre o pensar puro e a natureza.

Deve-se observar que, para a concepção marxiana, a natureza não é puro objeto como é a *consciência-de-si* na dialética hegeliana e que por isso

desconsidera a objetividade da natureza. Nem tão pouco a natureza em Marx é puro sujeito, como ocorre com a *consciência-de-si* na dialética hegeliana, que postula a identidade entre ser e pensar, pois a natureza não é pura natureza, um ser indiferenciado, pois existe a natureza humana.

Um resultado consequente dessas determinações do conceito de natureza é a compreensão de que a lógica dialética hegeliana é unilateral e paradoxal, pois essencialmente é um método que propõe o saber absoluto, contudo ao estabelecer que o objeto da consciência é somente a *consciência-de-si*, fez com que o objeto correspondesse ao sujeito reduzindo a natureza a um único domínio da realidade, pois tanto o sujeito como o objeto só têm existência no pensamento.

Apresentaremos a unilateralidade e os limites de Hegel pormenorizadamente no capítulo final da “Fenomenologia” – “O Saber absoluto” –, um capítulo que compreende tanto o espírito concentrado da fenomenologia, a sua relação com a dialética especulativa, quanto também à *consciência* de Hegel a respeito de ambos e da sua relação recíproca. (...) O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata – isto Hegel sabe como o *fazer* da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta. Passemos agora ao nosso objeto. “O Saber absoluto”, capítulo final da “Fenomenologia”. A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a consciência-de-si, ou que o objeto é somente a consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto. (...) A exteriorização da consciência-de-si põe a *coisidade*. Porque o homem = consciência-de-si, então sua essência objetiva exteriorizada, ou a *coisidade* – ([coisidade] é o que para ele é objeto, e objeto é verdadeiramente para ele apenas o que lhe é objeto essencial, o que é, consequentemente sua essência objetiva. Como o homem efetivo enquanto tal não é construído como sujeito, e por isto a natureza também não – o homem é a natureza humana –, mas apenas a abstração do homem, a consciência-de-si, então a *coisidade* só pode ser a consciência-de-si exteriorizada) = a consciência-de-si exteriorizada, e a *coisidade* é posta por meio desta exteriorização. (MARX, 2004, p.123-126).

Segundo Marx, nada há de ininteligível quando se considera que um ser natural deve a sua existência à natureza. E o mesmo pode ser considerado quando se afirma que a *consciência-de-si* determina apenas o ser da abstração. Entretanto, Marx chama a atenção para a incompreensibilidade da proposição da lógica hegeliana que apresenta a natureza como produto da autoconsciência, isto é, do ser abstrato. Ou seja, a dialética hegeliana faz uma separação radical entre essas instâncias, impossibilitando a sua relação. A um só tempo, a lógica hegeliana cai em dois contra-sensos. O primeiro já exposto nessa separação radical, e o segundo decorre da negação da objetividade da natureza ou absolutização da esfera da

abstração como o lugar da verdadeira objetividade, o que faz com que Hegel permaneça no *solipsismo* do idealismo tradicional.

É completamente plausível que um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais, tenha objetos efetivo-naturais de seu ser, na mesma medida que sua auto-exteriorização seja o assentamento de um mundo efetivo, mas sob a forma da externalidade, um mundo proponente e objetivo, não pertencente ao seu ser. Nisto, nada há de incompreensível ou de misterioso. Misterioso seria, antes, o contrário. Mas é igualmente claro que uma consciência-de-si, por meio de sua exteriorização, possa pôr apenas a coisidade, isto é, unicamente uma coisa abstrata, uma coisa da abstração e nenhuma coisa efetiva. (MARX, 2004, p.126).

O sujeito não pode ser tomado segregado do objeto. Isto é, não existe para Marx uma subjetividade pura desvinculada completamente da natureza e vice-versa. Marx explica que a dialética hegeliana faz essa segregação, quando o homem real, cuja essência humana não pode ser tomada como separada da natureza, põe suas capacidades naturais como objetos estranhados, mediante a exteriorização de uma pretensa *consciência-de-si*. Pois, o sujeito dessa atividade não é a natureza, isto é, a essência humana que não se separa da natureza, porque o objeto abstrato é assentado pelo sujeito abstrato, mas se é assim, essa atividade abstrata não tem nenhum sujeito e nenhum objeto, porque mesmo a pretensa atividade pura, para pôr o objeto, não constitui o sujeito.

Pois, a subjetividade ou atividade do sujeito não pode ocorrer à revelia do objeto. Logo, não há o começo da atividade do sujeito para pôr o objeto, como se seguisse essa ordem: primeiro o sujeito e a seguir o objeto. A atividade do sujeito, postulada na dialética hegeliana, mesmo no âmbito da abstração, está fundamentada dessa forma, isto é, primeiramente é o ser, a *consciência-de-si*, que põe o não-ser, a natureza, essa hierarquia cai no mesmo impasse da tradição, isto é, ao buscar a origem da natureza, isto é, o princípio fundamental, fez separação entre ser e natureza, pois postula uma subjetividade pura, isto é, segregação entre ser e natureza, que é o mesmo que postular a separação da natureza dela mesma.

Porém, para Marx, o ser objetivo é a natureza, pois ela produz e põe apenas objetos porque está fundada em objetos. A natureza na sua atividade de produção dos objetos não se deslocou de uma pretensa “atividade natural pura” para “criar” os objetos; pelo contrário, a produção de objeto pela natureza endossa que a sua atividade tem objetos. Com essas considerações Marx afirma que expôs as bases que diferenciam a doutrina do naturalismo humanista ou humanismo

naturalista da doutrina do idealismo e do materialismo, ao mesmo tempo em que mostra como as unifica. Além disso, Marx afirma que só a concepção fundada na compreensão da natureza é capaz de explicar o processo histórico.

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 (*Entäusserung*), 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 (*Gegenständliche*) 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 (*weil es Von Haus Natur ist*). No ato assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. Vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro. Vemos igualmente como só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal. (MARX, 2004, p.126-127).

Marx rejeita a concepção hegeliana que concebe o homem como um ser abstrato, isto é, determinado e ativado por uma pretensa *consciência-de-si*. Para Marx, o homem é um ser natural, isto é, determinado pela natureza. Nessa consideração, Marx termina por apresentar determinações da sua concepção de natureza. Marx afirma que o homem é, por um lado, um ser ativo, porque como é um ser da natureza é dotado das forças desta. Essas forças da natureza são determinações que Marx em suas considerações apresenta como pulsões naturais. Por outro lado, o homem é um ser dependente, pois como é um ser da natureza é afetado por esta. Essa afecção da natureza no homem é vista na sua limitação corpórea totalmente dependente da natureza. E mais, essa condição de dependência mostra que o objeto das pulsões, das necessidades do homem, existe fora dele como objeto independente, ou seja, é a natureza. Para Marx, o ser objetivo é aquele que ao mesmo tempo é natureza e tem fora de si o seu objeto que é natureza, e também é objeto e natureza para um terceiro. Essa consideração na concepção marxiana de natureza diverge completamente do movimento do *ser* da lógica dialética hegeliana, pois, uma vez que o *absoluto* de Hegel é a identidade da autoconsciência com a consciência, isto é, a dialética do pensamento puro, então o movimento não é para fora, mas ocorre em si mesmo²³. Ademais,

²³ “Como, em si (*an sich*), a consciência abstrata – pois é assim que o objeto é concebido – é puramente um momento da diferenciação da consciência-de-si, assim também surge como resultado do movimento a identidade da consciência-de-si com a consciência, o saber absoluto, o movimento realizado (*vorgehende*) do pensamento

observa-se que as considerações de Marx acerca do ser objetivo, que explicitamente contrapõem o ser *em-si* da lógica hegeliana fazem recordar o argumento aristotélico do terceiro homem.²⁴ Essa constatação indica que a concepção de natureza de Marx é determinante para se compreender a diferença entre as dialéticas de Marx e Hegel e também a crítica marxiana à lógica hegeliana.

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 esses objetos são objetos de seu crescimento, 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 objetos de seu ser, de sua manifestação de vida, ou que ele pode somente manifestar sua vida em objetos sensíveis efetivos. É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. (MARX, 2004, p.127).

É explícita, no conceito de natureza de Marx, a posição de que a natureza é o ser objetivo, isto é, o ser real, porque a sua objetividade é fora de si mesmo. Marx exemplifica: a fome, uma pulsão da natureza, mostra que para ser aplacada exige um objeto natural fora de si. Em suma, para Marx a natureza é o ser objetivo porque ela mesma é objeto para um terceiro ser. Marx explica a ilogicidade de um ser que não é objeto para um terceiro ser, argumentando que se esse ser não tem relação objetiva, ele não existe como objeto; logo ele é um ser não objetivo, o que significa que ele é o *não-ser*. Mas, supondo que seja assim, isto é, o ser considerado não é ele próprio objeto para um terceiro ser, ou seja, ele não é nem objeto, nem tem qualquer objeto; mas se é assim ele é o único ser. Mas a natureza contrapõe essas suposições, pois se há objetos fora do homem,

abstrato enquanto resultado que não [se passa] mais fora de si, mas somente em si mesmo como resultado; isto é, a dialética do pensamento puro é o resultado.” (MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p.123).

²⁴ O argumento do terceiro homem aparece no livro atribuído a Aristóteles que se costuma, por convenção, designar de *Metafísica*. Esse raciocínio consiste em mostrar a insustentabilidade lógica de uma filosofia que sustenta a tese de um ser *em-si*. O nome se deve ao fato de Aristóteles na sua exposição do dito argumento usar como exemplo o pretense *em-si* do homem. Em síntese, a crítica se dirige ao fato de que se temos homens, isto é, os particulares, e eles têm como substrato o homem *em-si*, isto é, o fundamento puro, então os primeiros participam desse último necessariamente por intermédio de um terceiro homem que faz a ligação entre eles. Mas desse modo se é conduzido a um impasse lógico chamado regressão *ad infinitum* revelando que não ocorre a conexão a partir do pretense homem *em-si*. (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.53-57)

necessários para sua efetivação; é porque este em relação aqueles é uma realidade distinta, e, portanto, não há isolamento do ser objetivo, porque ele não é o único absolutamente, mas o outro do objeto fora de si. Segundo Marx, fora dessa configuração, isto é, um ser que não constitui o objeto de outro ser, é um ser da abstração, não é ser sensível, pois este é afetado pela natureza. Por isso o homem é um ser da natureza, pois suas pulsões se efetivam na natureza. Contudo, Marx afirma que o homem não é apenas um ser da natureza; o homem é um ser genérico, isto é, um ser que tem consciência de si e da natureza; devido a isso ele se expressa e se efetiva não só como ser natural, mas também no pensamento. Por isso que nem os objetos humanos são puramente objetos da natureza, nem tão pouco os sentidos humanos são puramente sensibilidade humana, ou seja, a natureza não se apresenta puramente, porque ela não é imutável, ela tem uma gênese, e esta é a história.

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. Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*. Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Tal ser seria, em primeiro lugar, o único ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja só, sou outro, outra efetividade que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, efetividade que não ele, isto é, [sou] seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente. O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser apaixonado. A paixão é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto. Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar 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 o 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

supra-sume. A história é a verdadeira história natural do homem. (MARX, 2004, p.128).

Portanto, já temos aqui nos *Manuscritos de 1844* a indicação da determinação de que a natureza tem uma dimensão histórica; aspecto que passaremos a examinar minuciosamente a partir da *Ideologia Alemã*, obra marxiana em que Marx explicita seu materialismo histórico e sua crítica ao materialismo em geral, incluindo o de Feuerbach.

3. A NATUREZA NA *IDEOLOGIA ALEMÃ*

Na obra, *A Ideologia Alemã*, diferente das referências comedidas a Feuerbach apresentadas nos *Manuscritos de 1844*, encontra-se uma crítica explícita ao materialismo desse filósofo, que mostra a posição de Marx em relação à filosofia feuerbachiana fundamentada no materialismo histórico, que significa a indicação da determinação histórica da natureza no conceito de natureza de Marx.²⁵ Essa crítica é articulada na parte dedicada a Feuerbach, na qual, a chave de compreensão da rejeição marxiana encontra-se no conceito de produção material, concebida como elemento determinante da formação da consciência humana. É a partir da produção material que se revela a insuficiência do materialismo feuerbachiano e do idealismo em geral, pois para estes a relação entre homem e natureza, na produção social da vida, é excluída da história; o idealismo interpreta a história como processo independente do homem e da natureza, invertendo a realidade, isto é, sendo a história produto da consciência, e, desse modo, a natureza é concebida como uma instância a-histórica.

3.1 A crítica de Marx ao materialismo de Feurbach

Na seção intitulada, *Feuerbach e História*, da obra *Ideologia Alemã*, Marx, comentando o problema da libertação do homem, critica a filosofia que reduziu essa questão a pretensa dominação da consciência.²⁶ Marx se contrapondo a essa posição, afirma que a libertação real só ocorre através de meios materiais, isto é, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obterem condições materiais em quantidade e qualidade apropriadas. Marx considera que a libertação do homem depende de condições históricas que podem ser sintetizadas a partir das condições da produção social dos homens, isto é, do desenvolvimento da indústria humana. Marx explica que, na Alemanha de sua época, o discurso da liberdade aparece fundado na filosofia da consciência ou na teologia, porque seu

²⁵ Segundo Ranieri, Marx é um crítico tanto do idealismo alemão quanto do materialismo de Feuerbach. Na *Ideologia alemã* a exposição do materialismo histórico de Marx permite compreender essa crítica. (RANIERI, J. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001, p.18-19.)

²⁶ Na obra, *Princípios da filosofia do direito*, o filósofo Hegel, consagrado como principal expoente do idealismo alemão, afirma que o Estado, que ele concebe como tendo sua realidade imediata na consciência de si, é o lugar onde a liberdade do indivíduo obtém o seu valor supremo. (HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.216-217.).

país ainda se encontra em um estágio trivial de desenvolvimento histórico. Nesse caso, a busca absoluta do desenvolvimento intelectual não tem abrangência histórica, porque é particular, não é efetivo, pois se trata apenas de uma revolução do pensamento, ou seja, não tem resultados práticos de caráter histórico geral.

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirklich Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais, que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos. É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos. (MARX, 2007, p.29-30).

Marx afirma, que para o materialismo prático a revolução para libertar os homens é dada por uma ação histórica que tem o propósito de transformar o mundo constituído. Nessa consideração, Marx dá início às ressalvas acerca do pensamento feuerbachiano. Segundo Marx, se neste encontra-se algo parecido com a assertiva do materialismo prático, não vai além da simples intuição. Marx explicita sua crítica à concepção de natureza em Feuerbach afirmando que esta é unilateral em duas vias, pois está assentada em um materialismo contemplativo, uma vez que, por um lado, a natureza é concebida como sendo uma coisa completamente em si mesma e imutável; e, por outro lado, é um materialismo que não concebe a natureza histórica. Segundo Marx, o mundo sensível é um produto histórico porque resulta das atividades desenvolvidas na sociedade humana que transmitidas às gerações posteriores possibilitam as mudanças no mundo sensível através do progresso da indústria. Marx sublinha que mesmo a natureza mais imediata, que aparece no mundo sensível, ainda assim é uma produção da atividade social, pois, por exemplo, citando uma espécie de árvore, a cerejeira, conhecida no contexto de Feuerbach; Marx informa que essa planta só veio a se

constituir como árvore comum na Alemanha porque foi transplantada pelo intercâmbio comercial, tendo, portanto, origem datada historicamente e sendo constituída pela ação de uma sociedade determinada.

Na realidade, e para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo além de embriões capazes de desenvolvimento. A concepção feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”; “o homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na contemplação do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” de Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de feuerbach apenas mediante essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (MARX, 2007, p. 30-31).

Em suma, na crítica de Marx à concepção feuerbachiana de natureza se explicita a determinação histórica da natureza do seu conceito de natureza; pois, em suas ressalvas à filosofia de Feuerbach, Marx afirma que na concepção feuerbachiana do mundo sensível o materialismo é restrito. Pois, por um lado, é um materialismo contemplativo, isto é, o materialismo feuerbachiano limita-se à mera contemplação da natureza; consideração que limita a natureza a um só aspecto, isto é, nesse conceito a atividade sensível da natureza não é considerada, o que em última instância significa a negação da intervenção humana na natureza que é o mesmo que desconsiderar a historicidade como aspecto da natureza. O que, por outro lado, se configura como materialismo abstrato, porque Feuerbach limita-se a mera sensação, isto é, não concebe a natureza histórica, mas uma natureza isolada, abstraída da história. Para Marx, a natureza, o mundo sensível, é também o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, ou seja, é um produto histórico, é o resultado da atividade dos homens vivendo em sociedade; a

natureza sofre a intervenção de toda uma série de gerações. Por isso, Marx explica que mesmo os objetos da “certeza sensível” de Feuerbach, fazendo alusão ao saber imediato da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, são o resultado do desenvolvimento social.

Marx demonstra essa afirmação, já dito anteriormente, com o exemplo da cerejeira, dizendo que esta árvore frutífera existente na Alemanha daquele contexto tinha sido transplantada; sendo, portanto, dada a “certeza sensível” de Feuerbach mediante a ação de uma sociedade histórica determinada. Marx também exemplifica essa consideração recorrendo ao propalado problema da relação do homem com a natureza, que alguns filósofos apresentam como se fossem coisas separadas uma da outra, como se os homens não tivessem diante de si uma natureza histórica e uma história natural. Esse problema da relação do homem com a natureza, equivocadamente pressupondo tratar-se de uma relação entre duas instâncias fundamentalmente distintas, fez surgir, diz Marx, as teses sobre a substância e a autoconsciência. Segundo Marx, essa questão se desfaz na concepção de que a unidade do homem com a natureza sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria. Marx diz que Feuerbach fala como um cientista natural, que se vale de uma linguagem que só um erudito, como um físico ou químico, conseguem compreender. Contudo, assevera Marx, até a ciência natural, tida como pura, depende da atividade sensível dos homens, é um produto da ação do homem; depende da indústria. Ademais, a natureza que precede à história humana, tal como concebe Feuerbach, não é a natureza na qual ele vive, pois é uma natureza que não existe em lugar nenhum, ou seja, não há natureza separada do homem. É a produção humana, a atividade sensível dos homens, ou seja, o trabalho, a base da existência do mundo sensível em todos os aspectos. Essa atividade humana caso fosse cessada, diz Marx, a própria contemplação da natureza de Feuerbach não existiria, o que significa que não existiriam os homens, e com eles o próprio Feuerbach. Mas esse modo de conceber a existência da natureza, isto é, na produção social da vida humana, afirma Marx, não é aplicado pela ciência na origem dos homens; o trabalho é desconsiderado, e o surgimento dos homens é explicado por uma pretensa teoria da geração espontânea. Segundo Marx, essa tese só é estabelecida porque pressupõe uma completa distinção entre homem e natureza. Portanto, em seu conceito de natureza, Marx não concebe a

natureza desconectada da atividade sensível dos homens, isto é, o trabalho é o fundamento da existência natural do homem ou da natureza do homem.

Nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico, como será mostrado mais claramente adiante. Por exemplo, a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno na p.110, as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à “luta” do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento - e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na *Campagna di Roma*, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos. Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural “pura” obtém tanto sua finalidade como seu material apenas por meio do comércio e da indústria, por meio da atividade sensível dos homens. E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach. (MARX, 2007, p. 31-32).

3.2 A dimensão histórica da natureza

Apesar dessa estreiteza, afirma Marx, Feuerbach tem uma concepção de natureza para além do idealismo absoluto e do materialismo puro. Visto que, Feuerbach diferentemente da filosofia idealista, admite o homem como objeto sensível. E, enquanto o materialismo em geral concebe o homem apenas como puro objeto, o que é análogo à concepção de natureza da ciência moderna, Feuerbach não nega a dimensão subjetiva do humano; o que significa dizer que Feuerbach concebe a relação dialética entre homem e natureza em sua concepção

de natureza, a saber, o homem não é fundamentalmente diferente da natureza. Porém, afirma Marx, apesar de Feuerbach apresentar uma concepção para além do materialismo em geral, sua concepção de natureza é unilateral, pois permanece ainda na esfera da teoria, já que concebe o homem apenas como objeto sensível e não como atividade sensível, isto significa que o trabalho é desconsiderado por Feuerbach, na dimensão subjetiva, ou seja, conforme Marx, Feuerbach tem uma concepção de que a subjetividade é passiva em relação à natureza. Ademais, ao dar primazia à natureza em relação ao trabalho e ao homem, Feuerbach promove uma ruptura interna na relação dialética entre homem, trabalho e natureza em sua concepção materialista, pois a natureza, nesse sentido, se estabelece como o *em-si*, justificado na consideração de que a natureza não sofre a atividade sensível do homem. Segundo Marx, desse modo Feuerbach não concebe os homens historicamente, isto é, em suas condições e relações de vida existente, logo Feuerbach permanece no plano da abstração, que tanto se opõe.

Para Marx, as únicas relações do homem com o homem que Feuerbach reconhece se limitam ao plano sentimental, a saber, as do amor e da amizade; e mesmo assim de forma hipostasiada, isto é, o amor e a amizade são pressupostos de forma incondicionada. Não há em Feuerbach, diz Marx, nenhuma crítica das condições de vida existentes. Por isso, Marx faz reservas ao materialismo feuerbachiano, isto é, critica essa concepção de natureza. De acordo com Marx, na medida em que Feuerbach é materialista, isto é, considera o homem como natureza, ele nega a história, pois não considera a atividade sensível do homem, transformadora da natureza; e na medida em que toma em consideração a história, ou seja, concebe o mundo sensível como pressuposto, ele hipostasia a natureza, pois o mundo sensível é concebido como algo dado imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesmo, sem conceber a intervenção humana. Em suma, a partir desse debate em torno do conceito de natureza na concepção de natureza em Feuerbach, Marx deixa clara a determinação de seu conceito de natureza, a saber, a relação entre: homem, trabalho e natureza. Uma relação dialética, onde a mediação fundamental é o trabalho. Essa concepção de uma determinação histórica da natureza no conceito marxiano de natureza é uma novidade no conhecimento acerca da natureza, pois tanto a ciência moderna quanto a tradição filosófica postulam uma natureza isolada, em si mesma. Ao desconsiderar a atividade sensível na natureza, Feuerbach nega a intervenção do

homem no mundo sensível, por isso sofre de Marx a acusação de cair no mesmo equívoco do idealismo, isto é, sua análise dos homens despossuídos é negativa, porque vê esses homens arraigados na religião, entendida como a concepção do supranatural. Porém, essa forma de criticar a vida social dos homens já obriga Feuerbach a permanecer nessa mesma dimensão abstrata, por isso a sua contraposição, isto é, de que é preciso conhecer que o ser supranatural nada mais é do que o gênero humano superestimado; é de fato uma tentativa frustrada de afirmar a natureza, pois novamente é repostado um ideal, pois se postula apenas mudança de consciência. Segundo Marx, isso ocorre porque não se levou em conta aquilo que realmente tem necessidade primordial de mudança, que é a indústria e a estrutura da vida dos homens em sociedade; somente o verdadeiro materialismo concebe essa transformação.

E certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria -, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” do “homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e típicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto na indústria como da estrutura social. Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui. (MARX, 2007, p. 32).

Marx, argumentando contra a posição de uma história da sociedade humana sem pressupostos, afirma que o pressuposto fundamental da existência da sociedade humana é que os homens têm que ter condições de vida; e essas condições são dadas pela natureza, pois as condições básicas de vida requerem comida, bebida, abrigo, vestuário etc. Nesse sentido, assevera Marx, a primeira ação dos homens, que deve ser vista como primeira ação social ou ato histórico é exatamente a produção dos meios das condições de sua vida natural, que logicamente se dá pela natureza. Vê-se, desse modo, a imbricação da história na

natureza e vice-versa, no conceito marxiano de natureza. Marx afirma que esse pressuposto é indispensável, pois é contínuo, uma vez que está em questão à manutenção da vida dos homens. O verdadeiro historiador, não desconsidera essa base, isto é, que a história da sociedade dos homens tem como pressuposto fundamental a produção dos meios para a manutenção da vida por meio da natureza. Por isso, a verdadeira história não despreza a história da natureza, porque a história ocorre no exato momento da produção da própria vida natural. Abordar a vida social dos homens diferente desse fato fundamental é desconsiderar a verdadeira história da humanidade. Marx enumera três aspectos ou condições que devem ser considerados para revelar a relação interna entre natureza e história ou desenvolvimento da sociedade humana. A primeira, já exposta anteriormente, é a produção dos meios de vida dos homens, o que implica a manutenção necessária da natureza humana pela natureza. O segundo aspecto é que, uma vez satisfeita essas condições de manutenção da vida natural dos homens, essa satisfação conduz os homens a novas necessidades, cuja realização ocorre pelos meios materiais, uma vez mais pela natureza. O terceiro aspecto diz respeito à procriação, ao surgimento da família.

Marx explica que a primeira condição do desenvolvimento histórico, melhor dizendo, primeiro ato histórico, a saber, a produção da vida, tem uma relação dupla. Por um lado, a produção da vida no sentido de procriação, deve ser vista como relação social no estabelecimento da família, porque se estabelece por meio da cooperação entre os indivíduos humanos; por outro lado a produção da vida por meio do trabalho significa a relação do homem com a natureza, por necessidade de manter a vida, que é dependente da natureza.

O homem produz a sua própria vida por meio do trabalho a partir da natureza, porque esta é condição necessária da vida. A manutenção da vida do homem mantém uma relação necessária com a natureza. Já a procriação é a produção da vida de outrem, e nesse sentido se tem uma relação social, pois surge a comunidade de homens com seu modo próprio de sociedade, visando à manutenção da vida natural. Marx identifica na história da humanidade a fase de desenvolvimento da indústria do homem, porque no modo de cooperação está a força produtiva da sociedade humana. A história da humanidade deve ser estudada em conexão com a história da indústria e das trocas. A indústria é concebida como toda atividade humana que por meio do trabalho, transforma os produtos da

natureza, que na ciência econômica têm o termo técnico de matéria-prima, em outros produtos ao seu favor; estes, por sua vez, são usados nas trocas entre as comunidades humanas. A atividade humana ou produção humana visa, em primeiro lugar, a produção da vida. Esta pode ser a produção da própria vida, que o homem realiza por meio do trabalho; como pode ser a produção da vida de outrem, que acontece através da procriação. Logo, a produção da vida, com esse duplo aspecto, revela também uma dupla relação. No caso da produção da própria vida, temos uma relação natural, pois os homens mantêm uma relação necessária com a natureza para manter a sua própria vida. No caso da produção da vida de um terceiro, temos uma relação social, pois ocorre a cooperação entre os homens.

Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos, devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, par viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação das necessidades, a produção da própria vida material, e este é sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. Mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno, seja reduzido a um cajado, a um mínimo, ele pressupõe a atividade de produção desse cajado. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. (...) O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico. Por aqui se mostra, desde já, de quem descende espiritualmente a grande sabedoria histórica dos alemães, que, quando lhes falta o material positivo e quando não se trata de discutir disparates políticos, teológicos ou literários, nada nos oferecem sobre a história, mas sim sobre os “tempos históricos”, contudo sem nos explicar como se passa desse absurdo da “pré-história” à história propriamente dita – ainda que, por outra parte, sua especulação histórica se detenha em especial sobre essa “pré-história”, porque nesse terreno ela se crê a salvo da interferência dos “fatos crus” e, ao mesmo tempo, porque ali ela pode dar rédeas soltas aos seus impulsos especulativos e produzir e destruir milhares de hipóteses. A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha. Ademais esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história. A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social -, social no sentido de que por ela entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-

se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” -, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX, 2007, p. 34).

Marx conclui que a história verdadeira da humanidade tem uma relação necessária dos homens com a natureza, o que é uma obviedade, pois essa relação é interna, isto é, diz respeito à produção da vida dos homens, numa palavra no surgimento e na conservação de sua própria existência. Essa relação dos homens com a natureza, diz Marx, assume sempre novas formas, isto é, o modo de produção ou ainda as forças produtivas que os homens dispõem em determinada fase da sociedade, é que fazem a “história”. Portanto, para Marx a base da história humana é material, o que significa que essa história não tem um fundamento metafísico, visto que a produção da vida, a saber, a relação dos homens com a natureza, ocorre através do trabalho, que é o substrato histórico. Logo, se vê que no conceito de natureza em Marx, a partir de seus primeiros escritos, já se encontra de forma explícita a determinação de que a natureza é à base da produção vital da sociedade humana, ao mesmo tempo se revela o entendimento marxiano do equilíbrio entre história e natureza ou relação dialética entre homem, trabalho e natureza. Essa consideração de uma dimensão histórica da natureza é visão nova no conhecimento da natureza, pois até então a natureza é apresentada pela tradição filosófica e da ciência moderna como uma instância secundária, posição que acarreta a compreensão de que a natureza é dotada de recursos sempre disponíveis para o usufruto dos homens e sem implicações estruturais na história da humanidade.

3.2.1 A CONSCIÊNCIA NA NATUREZA: PRODUTO DA SOCIEDADE HUMANA

O fundamento estrutural dessa história que a tradição clássica do conhecimento reconhece recai sobre a formação de uma pretensa consciência “pura”, (como a dos homens primitivos que não tinham ainda a *escrita*, o pretenso fundamento que desencadeou a história da humanidade) que aparece sob a forma de uma especulação histórica que postula uma pré-história e especula a concepção de uma história sem pressupostos. Mas essa posição é uma incoerência, pois não

há como mostrar a conexão entre os “tempos pré-históricos” e à história propriamente dita. Como já exposto anteriormente, há condições que intervêm no desenvolvimento da história, que não podem ser separados dela; enumeradas a partir do ato histórico fundamental, a saber, a produção da vida material; que significa a natureza como substrato indispensável da história da humanidade.

Nada nos oferecem sobre a história, mas sim sobre os “tempos pré-históricos”, contudo sem nos explicar como se passa desse absurdo da “pré-história” à história propriamente dita – ainda que, por outra parte, sua especulação histórica se detenha em especial sobre essa “pré-história”, porque nesse terreno ela se crê a salvo de interferência dos “fatos crus” e, ao mesmo tempo, porque ali ela pode dar rédeas soltas aos seus impulso especulativos e produzir e destruir milhares de hipóteses. (MARX, 2007, p. 33).

Para Marx, a própria consciência dos homens não está em sua origem desconectada da natureza, ela também está imbricada na produção material da vida dos homens, e pode ser vista na linguagem humana que Marx considera como a expressão natural da consciência, isto é, significa a consciência prática dos homens, pois surge devido a necessidades naturais dos homens e precisa do meio natural para se efetivar. Marx afirma que a consciência é na sua origem um produto da sociedade dos homens. Acerca desse momento original da consciência, Marx explica que a consciência não é uma dimensão supranatural, ao contrário, ela é por um lado o conhecimento imediato do mundo sensível e por outro lado o conhecimento da alteridade. Em suma, é a consciência da natureza, que nesse momento aparece aos homens como pura natureza, isto é, como uma natureza imutável e onipotente, tal como concebe a religião natural; e por esse motivo também é consciência de que o homem não é indivíduo isolado, e sim indivíduo naturalmente social. A consciência da natureza aparece aqui concebendo a natureza como pura natureza, porque essa consciência depende da forma da sociedade, ou seja, os homens tendem a diferenciar a natureza porque tem uma relação humano-social limitada e esse aspecto significa ao mesmo tempo uma relação limitada entre os homens e a natureza. Segundo Marx, esse momento inicial da consciência natural, que ele designa de consciência tribal, tende a se modificar no desenvolvimento e aperfeiçoamento posteriores da produção da vida em sociedade. Com o advento do aumento da população e consequentemente da produtividade, surge a divisão do trabalho, que nesse primeiro momento era divisão natural do trabalho, isto é, essa divisão era relativa às disposições naturais

como, sexo e força corporal. Porém, afirma Marx, a divisão mesma do trabalho, como separação de atividades, ocorre com a concepção de que o trabalho material é distinto de trabalho espiritual. Essa posição, segundo Marx, é a responsável pelo estabelecimento da concepção de uma consciência que se forma à revelia da práxis; o que significa dizer que se estabeleceu a ruptura entre homem, trabalho e natureza. Pelo exposto, evidencia-se que, para Marx, a consciência tem seu desenvolvimento condicionado à identidade entre homem e natureza, que deve ser vista a partir do grau do trabalho dos homens sobre a natureza.

Mas esta também não é, desde o início, consciência” pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto à consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, **consciência da natureza** que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião da natureza) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é uma instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento posteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc. , desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e trabalho [espiritual]. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. “puras”. (MARX, 2007, p. 35-36).

Marx se detém a considerar inicialmente o trabalho dos homens sobre a natureza, que é a análise do intercâmbio e forças produtivas na história da humanidade. Como visto anteriormente a consciência é social, pois nasce da necessidade do intercâmbio entre os homens; a natureza não é imutável, ela sofre a intervenção do homem, visando à produção da vida. Segundo Marx, a força de

produção aumentada surge da cooperação dos homens condicionada pela divisão do trabalho. Porém, essa força produtiva não aparece a esses homens, no decorrer do processo da divisão radical do trabalho, como sua própria força unificada; força natural, ou seja, a atividade necessária da relação entre homem e natureza para a produção da vida. Pois, se estabelece na sociedade da divisão radical do trabalho a fixação da atividade social, o que ocasiona a distribuição do trabalho onde cada indivíduo social, passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, desse modo a força produtiva aparece como poder de outrem, isto é, na esfera do trabalho individual, e desse modo concebe-se a força natural da produção como uma potência separada do próprio homem, quando de fato essa potência é da própria natureza, a base da vida humana. Marx afirma que, essa concepção explica a dominação econômica baseada na lei da oferta e da procura, que é concebida como uma lei da natureza do comércio, que não depende da atividade produtiva dos homens. Devido a esse entendimento ocorre a centralização do poder, da produção geral em poucas mãos. Marx afirma que numa sociedade da regulação comunista da produção, a relação da oferta e da procura desaparece e os homens retomam o poder sobre a produção e o comércio.

Em suma, pela exposição da atividade dos homens sobre a natureza, evidencia-se que na concepção marxiana sobre o intercâmbio e as relações de produção a sua concepção de natureza não apresenta a natureza apenas como fornecedora de matéria prima para a indústria humana, mas fica evidente que a natureza tem um poder “em si mesmo”, uma força de transformação nela mesma, que é o trabalho humano. Essa consideração pode ser vista, quando Marx afirma que a força de produção aumentada surge da cooperação dos homens; e isso se deve a unificação da atividade natural dos homens para a produção da vida que é o trabalho. Este é o poder que no homem possibilita intervir na natureza, o que equivale a sua realização como homem por meio dessa mesma natureza.

E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividades exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar. (...) Na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção

geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje isto, amanhã aquilo. (...) o poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situado fora deles. (...) Ou como se explica que o comércio, que não é mais do que a troca de produtos de indivíduos e países diferentes, domine o mundo inteiro por meio da relação de oferta e procura – uma relação que, como diz um economista inglês, paira sobre a terra igual ao destino dos antigos e distribui com mão invisível a felicidade e a desgraça dos homens. (...) Enquanto com a superação da base, da propriedade privada, com a regulação comunista da produção e, ligada a ela, a supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos, o poder da relação de oferta e procura reduz-se a nada e os homens retomam seu poder sobre a troca, a produção e o modo de seu relacionamento recíproco. (...) Até o momento consideramos principalmente apenas um aspecto da atividade humana, o trabalho dos homens sobre a natureza. (MARX, 2007, p. 37-39).

Marx apresenta uma concepção de história que diverge da concepção dominante da história da sociedade humana, que ele denomina de concepção idealista da história, pois diferentemente desta não apresenta a práxis humana fundamentada a partir de categorias supranaturais, estabelecendo assim uma práxis hipostasiada; mas inversamente explica as formas de consciência, como religião e filosofia, partindo da práxis material, isto é, a partir do processo da produção natural da vida. E nesse sentido a história da humanidade sustentada por Marx não tem como ponto de inflexão uma pretensa autoconsciência à revelia da natureza, mas ao contrário a história da sociedade humana apresenta necessariamente em cada uma de suas fases uma produção material que é passada às gerações posteriores e que Marx identifica como a relação historicamente estabelecida com a natureza.

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. (...) Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência”. (...) Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, **uma relação historicamente estabelecida com a natureza** e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada. (MARX, 2007, p. 42- 43).

Segundo Marx, a história tradicional desconsidera, seja de forma total ou parcial, o fundamento real da história da sociedade humana. E, portanto, a história é apresentada a partir de um padrão a-histórico, pois a produção natural da vida, necessária da sociedade, aparece na pré-história, e o fundamento histórico como sendo extranatural. Desse modo, explica Marx, a natureza é obviamente considerada como algo não essencial da história, pois a relação dos homens com esta é excluída da história da sua formação; o que é contado e repassado é sempre a pretensa relação pura da atividade do homem sobre o homem. E, assim, se estabelece uma ruptura entre história e natureza.

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. Com isso, **a relação dos homens com a natureza é excluída da história**, o que engendra a oposição entre natureza e história. (MARX, 2007, p. 43- 44).

A história da sociedade humana é apresentada como sendo determinada puramente por causas políticas ou religiosas; por isso a ênfase em ações individuais de reis e estadistas e nas guerras religiosas; o que significa dizer que em Marx já se encontra a crítica à história oficial, que desconsidera a base real da história, isto é, a produção material da vida, porque na verdade se trata apenas da versão dos dominadores, exploradores e saqueadores da natureza. Essa história estabelecida, por exemplo, explica as milenares sociedades egípcias e hindus, suas formas sociais rudimentares de divisão do trabalho, como sendo formas causadas pelo sistema de castas superiores fundamentado na religião dessas civilizações históricas, ou seja, promove uma inversão, a práxis material, produtora da vida, passa a ser produto das formas de consciência, quando na verdade estas são resultado daquela. O que se depreende desse entendimento é que as ações nessa pretensa história são independentes das relações materiais existentes e que as criações teóricas, representação da história da sociedade humana determinada pela práxis material dos homens, se estabelecem como a principal força determinante da história da humanidade. Contudo, para Marx, essas representações da consciência, são derivadas da produção material da vida; e sua dissolução, portanto, só pode acontecer a partir de modificações das atividades práticas dos homens e não a partir delas mesmas.

Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de compartilhar, em cada época histórica, da ilusão dessa época. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão-somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. Quando a forma rudimentar em que a divisão do trabalho se apresenta entre os hindus e entre os egípcios provoca nesses povos o surgimento de um sistema de castas próprio de seu Estado e de sua religião, então o historiador crê que o sistema de castas é a força que criou essa forma social rudimentar. (MARX, 2007, p. 44).

Segundo Marx, em cada fase da história há aquelas ideias dominadoras da sociedade, que é equivalente à consciência comum dos indivíduos sociais. Marx explica que essa consciência dominante é posta pela classe que tem o controle dos meios da produção natural da vida; por dispor dessas condições materiais, essa classe subjuga os pensamentos daqueles que não têm os meios da produção espiritual. Desse modo as ideias dominantes são expressões das relações materiais dominantes, ou seja, elas servem para justificar a dominação de uma classe numa dada época do desenvolvimento da produção material. Nesse sentido, podemos ver que quanto maior é a dominação sobre a natureza, por uma dada classe, maior é a dominação que ela exerce sobre a sociedade em que está estabelecida. Evidentemente, que o primeiro aspecto que surge sobre essa determinação é acerca da dominação técnica da natureza por meio das ciências naturais; e Marx, em citação anterior, já assinalou a importância das ciências naturais para a emancipação dos homens.

“As ciências naturais desenvolveram uma enorme atividade e se apropriaram de um material sempre crescente. (...) Mas quanto mais a ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana.” (MARX, 2004, p.112.).

Marx explicita que o problema da dominação da consciência e das questões teóricas em geral só se resolve por meios práticos e não por meio de deduções teóricas.

A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas. (...) As ideias da classe dominante são em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem a sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção

espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (MARX, 2007, p. 45-47).

Portanto, há uma referência categórica de Marx, que revela sua compreensão do importante papel das ciências naturais na produção da vida dos homens na história da sociedade, do papel crucial dessas para a emancipação humana, uma vez que possibilita o domínio técnico da natureza. Todavia, a questão que decorre dessa dominação, é o problema da práxis humana em relação a natureza, que se refere à discussão sobre o equilíbrio entre as instâncias na relação entre homem e natureza. O que se evidencia aqui nesses escritos marxianos acerca da concepção de natureza é que o domínio sobre a consciência só pode ser superado a partir de modificações práticas, e estas passam necessariamente pela suplantação humana sobre a natureza. Isto significa que não há relação entre sociedade e natureza sem pressupor a relação entre homem, trabalho e natureza. O domínio técnico da natureza expressa essa relação necessária e se configura como uma clara determinação do conceito marxiano de natureza. Por isso a referência sobre a importância das ciências da natureza para a emancipação humana.

Marx, ao comentar a distinção acerca dos instrumentos de produção e fazendo uma digressão histórica sobre eles, explica essa questão do domínio sobre a natureza exercido pelos homens.

Marx concebe os instrumentos de produção da vida em duas categorias, a saber, os instrumentos naturais e os sociais. Cita, como exemplo dos primeiros, os elementos da natureza, como a água, o campo etc. E explica que nesse primeiro caso os homens são compreendidos na esfera da produção natural, como ele mesmo afirma: “*subsumidos à natureza*”. No segundo exemplo, isto é, dos instrumentos criados pela sociedade, os próprios homens aparecem como produtos do trabalho. No caso dos instrumentos de produção natural, Marx explica que a propriedade aparece como domínio imediato da natureza, por conseguinte nesse estágio da produção da vida os homens são mais integrados uns com os outros. É porque há laços naturais que os unem, como, por exemplo, a terra no caso de uma tribo de aborígenes. Nesse caso, a relação de troca é fundamentalmente entre homem e natureza. Segundo Marx, nesse estágio não há ainda a segregação entre trabalho intelectual e corporal. Marx explica que nessa configuração a dominação entre os homens aparece como relações pessoais, isto é, no respeito mútuo, tido como natural. No caso da sociedade como sociedade do capital ou da produção da vida a partir dos instrumentos criados pela civilização, ocorre uma reviravolta, a propriedade agora aparece como sendo a dominação sobre o trabalho. Nessa consideração, os homens tornam-se mais independentes uns dos outros, uma vez que o

laço que os unem se dá por meio da simples troca que se configura nessa ordenação social como a simples relação dos homens entre si, pois, nesse estágio, afirma Marx, a dominação entre os homens aparece como relação puramente instrumental, isto é, baseada em um objeto criado pela própria sociedade humana.

Aqui aparece, portanto, a diferença entre os instrumentos de produção naturais e aqueles criados pela civilização. O campo (a água etc.) pode ser considerado como instrumento de produção natural. No primeiro caso, o dos instrumentos de produção naturais, os indivíduos são subsumidos à natureza; no segundo caso, são subsumidos a um produto do trabalho. Daí que, no primeiro caso, a propriedade (propriedade da terra) também aparece como dominação imediata e natural; no segundo caso, ela aparece como dominação do trabalho, especialmente do trabalho acumulado, do capital. O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. No primeiro caso, a troca é fundamentalmente entre os homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho daqueles é trocado pelos produtos desta última; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si. No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas; no segundo caso, a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizado na prática. No primeiro caso, a dominação dos proprietários sobre os não-proprietários pode se basear em relações pessoais, numa forma de comunidade; no segundo caso, ela tem de ter assumido uma forma coisificada num terceiro elemento, o dinheiro. (MARX, 2007, p. 51).

Em suma, aqui, nessas passagens expostas na obra que compõe a *Ideologia Alemã*, designadas de *Feuerbach e História*; Marx, nas referências que apresenta sobre a natureza, expõe em seu conceito de natureza a determinação da relação necessária entre sociedade e natureza. Ou seja, na concepção marxiana não há a consideração de uma natureza pura, isolada da sociedade humana. Esse parecer é uma oposição à concepção tradicional de natureza, que a filosofia e a própria ciência moderna postularam. E até mesmo a concepção feuerbachiana de natureza não passa pelo crivo da concepção de natureza de Marx, criticada por esta como simples contemplação da natureza.

Nas “*Teses sobre Feuerbach*” Marx explica essa unilateralidade da filosofia feuerbachiana, considerando que seu erro fundamental consiste em não apreender o objeto sensível como atividade humana sensível. Essa desconsideração é interpretada por Marx como a negação da inerência da dimensão da capacidade transformadora do homem na natureza, o que significa dizer que nesse sentido a relação entre homem e natureza na concepção feuerbachiana de natureza faz ruptura na dimensão dinâmica entre sujeito e objeto, sendo, portanto uma visão reduzida da relação dialética entre homem e natureza, pois Marx compreende que Feuerbach faz essa ruptura quando considera apenas a

atividade teórica como sendo exclusiva no homem e não na natureza, portanto desconsiderando o duplo aspecto da atividade, que a um só tempo é atividade do pensamento e por outro é atividade natural.

Segundo Marx, o idealismo, nesse aspecto, sobrepuja o materialismo, pois não desprezou a atividade do sujeito como um aspecto que atua na natureza e, portanto, faz uma crítica ao materialismo.

Porém, diz Marx, esse desenvolvimento do lado ativo do sujeito que intervém na natureza foi tão somente considerado pelo idealismo de forma abstrata, ou seja, o idealismo em geral não considera a atividade do sujeito como uma relação dialética entre o pensar e o real, pois só considera a primeira dimensão da atividade como aspecto fundamental. Se, por um lado, o materialismo não reconhece a atividade humana sensível, porque não reconhece a relação dialética entre a atividade do sujeito de intervenção na natureza; por outro lado, o idealismo, apesar de reconhecer essa atividade, não considera a relação dessa atividade com a natureza de modo concreto. Essas posições têm em comum o erro fundamental de não conceber o trabalho como a essência fundamental do homem. Logo, pode-se afirmar que Marx com sua concepção de natureza, que afirma o trabalho como fundamento da sociedade humana, apresenta uma concepção da relação entre homem e natureza mais dialética do que as do idealismo e materialismo em geral.

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n’A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, 2007, p. 533).

Segundo Marx, há um equívoco na verificação do problema da relação entre pensamento e natureza, pois essa questão é tratada como um problema estritamente teórico, quando de fato é uma questão que só pode ser analisada a partir da práxis. Para Marx, o debate que se desenvolve sobre a natureza do pensamento é uma questão puramente teórica, porque não considera o lado prático da relação entre homem e natureza.

Acerca da posição equivocada do materialismo sobre essa questão, Marx afirma que essa doutrina se equivoca por não levar em conta que as modificações sociais e da educação são produzidas pelos próprios homens. Ou seja, os homens não são produtos de uma educação absoluta que se encontra acima de suas relações materiais.

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica. A doutrina materialista de que os homens são produtos das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. (MARX, 2007, p. 537).

Para Marx, a concepção feuerbachiana de natureza critica o pensamento abstrato opondo a este a intuição sensível; contudo essa concepção permanece na contemplação, pois não apreende essa intuição natural como atividade prática, ou seja, como atividade humano-sensível. Marx explica que isso ocorre porque Feuerbach, se detendo na auto-alienação religiosa, explica que esse processo é responsável pela postulação dos dois mundos, a saber, o mundo natural ou natureza e o mundo da representação ou religião. Segundo Marx, Feuerbach, em sua concepção de natureza, se limita em criticar a religião, demonstrando que o fundamento desta encontra-se na natureza.

Contudo, diz Marx, Feuerbach reduziu esse fundamento ao aspecto da essência humana, como se ela fosse uma abstração de um pretense indivíduo isolado, o que significa dizer que a concepção feuerbachiana cai numa essência humana à revelia da natureza. De acordo com Marx, em primeiro lugar, o homem não é desvinculado da natureza, como já explicado anteriormente, ela é o pressuposto fundamental. E, em segundo lugar, a ideia de uma essência humana deve ser considerada como sendo, junto com a primeira consideração, produto das relações sociais.

Feuerbach parte do fato da auto-alienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginado, e um mundo real [*wirkliche Welt*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. (...) Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, apela à contemplação sensível; mas ele não apreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade prática, humano-sensível. Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. (MARX, 2007, p. 538).

Marx explica que Feuerbach ao desconsiderar a atividade humana sensível termina fazendo abstração da história e desse modo postula um indivíduo isolado da própria natureza.

“Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçada, por isso: a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato.” (MARX, 2007, p.).

Em suma, se anteriormente, em passagens dos *Manuscritos de 1844*, Marx deu ênfase à concepção feuerbachiana de natureza como uma posição contra a concepção tradicional de natureza; aqui ele apresenta a limitação dessa crítica.

4 A CATEGORIA NATUREZA NO *CAPITAL* DE MARX

Na sua obra mais expressiva, *O Capital*, Marx reitera as determinações da natureza, tratadas nos *Manuscritos* e na *Ideologia Alemã*, o que demonstra uma continuidade do pensamento marxiano no que tange à sua concepção de natureza. Nessa obra, logo no primeiro volume, o único tomo publicado com Marx ainda vivo, retoma-se a discussão sobre a produção material, sob a égide da sociedade do capital. A partir dela verificamos de forma esmiuçada a posição marxiana sobre a relação entre natureza e história. No exame da mercadoria e do intercâmbio entre homem e natureza Marx demonstra que a natureza é o pressuposto fundamental. Ao discorrer sobre o valor, Marx atribui à natureza a determinação de valor intrínseco. E há ainda, a exposição do significado de domínio do homem sobre a natureza e a demonstração da distinção entre produto natural e produto do trabalho diferenciando-os de mercadoria. E por fim, a exposição da relação dialética entre homem e natureza.

4.1 O método de pesquisa de Marx e o seu encontro com as questões materiais

Em *O Capital*, Marx apresenta de modo conciso seu método de pesquisa, que culmina numa análise crítica acerca da sociedade industrial moderna. Em suas notas preliminares, Marx nos informa que *O Capital* é a continuação de uma obra sua editada em 1859, intitulada *Contribuição à Crítica da Economia Política*, trabalho que precisou interromper devido a problemas de saúde²⁷. No Prefácio dessa obra Marx mostra como procedeu a sua investigação acerca da economia política moderna; enumerando as principais categorias investigadas: *Capital, Propriedade, Trabalho, Estado, Comércio exterior e Mercado mundial*; um procedimento que parece revelar como ele considera a ordem estrutural do sistema econômico moderno²⁸. Marx afirma que os que desejam compreender essa sua investigação da economia política moderna devem ter em mente que ele procede seu exame, não partindo de conclusões gerais, o que nos faz recordar que algumas categorias da economia moderna são tomadas como premissas gerais, sem serem

²⁷ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I-Volume 1*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 15.

²⁸ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria H. B. Alves e Carlos R. F. Nogueira. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 3.

demonstradas, como ocorre com a propriedade privada analisada na obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e que Marx explicitamente critica de ter sido axiomatizada pela economia política moderna²⁹. Por isso, ele afirma que seu procedimento é do particular para o geral; um método que segundo ele ainda não foi aplicado aos problemas econômicos.³⁰ Ademais, Marx também explicita a ordem dos acontecimentos que culminaram no seu exame crítico sobre a economia política moderna. Segundo ele, a sua pesquisa se detinha na esfera da jurisprudência, isto é, a ciência do direito, que estudava como disciplina complementar da filosofia e da história. Porém, isso veio a mudar quando na condição de redator de um periódico chamado *Gazeta Renana* se viu obrigado a emitir um parecer sobre o litígio entre camponeses e proprietários sobre o recolhimento de lenha. Nesse momento, Marx afirma que pela primeira vez se deparou com problemas de interesses materiais, isto é, com questões propriamente políticas e sociais.

A *Gazeta Renana* de política, comércio e indústria era um diário que circulou de 1842 a 1843 na cidade de Colônia na Alemanha. Fundada por representantes da elite Renana que se opunha ao absolutismo prussiano da época; o periódico atraiu a juventude universitária, em especial os jovens hegelianos. Marx foi um colaborador entusiasta desse jornal e seu redator chefe. Sob a sua influência o periódico assumiu um caráter revolucionário democrático. Essa linha de pensamento provocou a insatisfação dos círculos governamentais da época, defensores do regime vigente contestado, fazendo com que a *Gazeta Renana* fosse colocada sob severa censura por força de um decreto do Estado prussiano que proibiu sua circulação em definitivo.

Foi nesse jornal que Marx teve seu primeiro encontro com as questões sociais, pois nele produziu diversos artigos sobre as querelas de interesse material que o despertou para os problemas econômicos. Como dito antes, Marx teve dificuldades em se pronunciar sobre tais discussões porque sua primeira preocupação intelectual foi desde o início de sua entrada na pesquisa acadêmica voltada para os problemas da história da filosofia. Neste domínio tornou-se

²⁹ MARX, *op. cit.*, 2004, p.79.

³⁰ “O método de análise que utilizei e que ainda não fora aplicado aos problemas econômicos torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é de temer-se que o público francês, impaciente por chegar às conclusões e ávido por conhecer a conexão entre os princípios gerais e as questões imediatas que o apaixonam, venha a enfasiar-se da obra.” (MARX, *op. cit.*, 2010, p.31.).

especialista, obtendo inclusive a titulação de doutor em Filosofia em 1841, um ano antes de assumir o cargo de redator chefe do jornal *Gazeta Renana*. Na ocasião defendeu a tese, *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, essa pesquisa já revela que desde seu trabalho inicial Marx tem um procedimento de investigação pautado no método histórico conjugado a um procedimento análogo ao da investigação das ciências e também mergulhado nas discussões envoltas na postulação acerca da concepção de natureza. Tendo como ponto de partida a relação entre o conceito de natureza de Epicuro e de Demócrito, filósofos gregos, Marx afirma que intenta se contrapor ao preconceito histórico que interpreta as concepções de natureza de Demócrito e Epicuro como completamente identificadas e que as modificações introduzidas por Epicuro seriam arbitrárias. Segundo Marx, apesar de suas afinidades as concepções de natureza de Demócrito e Epicuro apresentam uma divergência fundamental que os historiadores da filosofia desconsideram.

Escolho como exemplo a relação entre a filosofia da natureza de Epicuro e de Demócrito. Não acredito que este seja o ponto de partida mais cômodo. Com efeito, por um lado, existe um velho hábito de identificar as físicas de Demócrito e Epicuro ao ponto de apenas ver nas modificações introduzidas por este último nada mais que iniciativas arbitrárias; por outro lado sou obrigado a entrar, no que diz respeito aos detalhes, em aparentes micrologias. Porém, precisamente, porque esse preconceito é tão antigo como a história da filosofia e visto as divergências se acharem tão ocultas que só se revelam ao microscópio, que o resultado será ainda mais importante se conseguirmos demonstrar que, apesar de sua afinidade, existe entre as físicas de Demócrito e Epicuro uma diferença essencial que se estende aos menores detalhes. (MARX, 1976, p.19).

Ou seja, enquanto a concepção de natureza de Demócrito admite a natureza somente como aparência subjetiva; para a concepção de natureza de Epicuro o critério é a percepção sensível, sendo, portanto, a natureza um fenômeno objetivo. Isso ocorre porque, enquanto Demócrito se vale, para a reflexão da natureza, da categoria de necessidade, Epicuro emprega o acaso. Por isso a consequência dessa diferença é a própria forma de conceber e explicar os fenômenos naturais. Para a concepção de natureza de Epicuro a natureza não é pura determinidade, o humano, por meio da sua atividade subjetiva identificada em sua filosofia da natureza como *possibilidade abstrata*, pode ultrapassar as determinações naturais.

Porém, enquanto Demócrito reduz o mundo sensível à aparência subjetiva, Epicuro faz dele um fenômeno objetivo. E Epicuro faz isso conscientemente, pois afirma que compartilha os mesmos princípios, mas não converte as qualidades sensíveis em simples objetos de opinião. Uma vez admitido, então que a percepção sensível foi o critério de Epicuro e que o fenômeno objetivo lhe corresponde, poderemos considerar como exata a consequência que fez Cícero encolher os ombros. “O sol parece grande a Demócrito porque este é um sábio perfeitamente versado em geometria e parece a Epicuro ter dois pés de diâmetro, pois este julga que ele é tão grande quanto parece.” (...) Consideremos, finalmente, a forma de reflexão que representa a relação entre o pensamento e o ser. Na reciprocidade geral que o filósofo estabelece entre o mundo e o pensamento, objetiva-se o modo como a consequência particular se comporta ante o mundo real. Porém, Demócrito, como forma de reflexão da realidade efetiva emprega a *necessidade*. (...) É, portanto historicamente certo afirmar que Demócrito faz intervir a *necessidade* e Epicuro, o *acaso*. (...) A consequência mais importante dessa diferença está na forma de explicar os diversos fenômenos físicos. A necessidade aparece, com efeito na natureza finita como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade relativa só pode ser deduzida da possibilidade real, isto é, de um conjunto de condições, de causas, de razões etc., que mediatizam essa necessidade. A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa, e encontramos-la empregada por Demócrito. (...) Uma vez mais Epicuro se opõe de maneira direta a Demócrito. O *acaso* é uma realidade que só tem valor de possibilidade; porém a possibilidade abstrata é, precisamente, o oposto do real. Esta última está rigorosamente limitada, como o entendimento, e a primeira é ilimitada como a imaginação. (...) Finalmente, Epicuro reconhece que seu modo de explicação tem por objetivo a ataraxia da consciência de si e não o reconhecimento da natureza em si e por si. (MARX, 1976, p.23-28).

Pode-se dizer que Marx, a partir dessa tese de doutoramento, nos revela que se contrapõe ao determinismo do conceito de natureza, que no caso aparece no pensamento democritiano, pois ao enfatizar a distinção essencial entre as concepções de Demócrito e Epicuro, cuja tradição da história da filosofia não desenvolveu, a saber, as formas distintas de reflexão sobre a natureza em ambos, mostra-nos que não há uma defesa no conceito de natureza de Epicuro que sustente a tese da determinação de uma natureza *em si*; posição que continua presente em sua concepção de natureza nas obras posteriores à sua tese de doutoramento.

Ademais, essa tese de filosofia imbricada ao exame da história da filosofia é conclusiva na indicação de que Marx não foi um filósofo acomodado ao estudo de um único campo do conhecimento. É preciso dizer também que o ambiente de Marx foi decisivo para a escolha da sua forma de reflexão. Ele nasceu numa cidade alemã chamada Trier pertencente à Renânia, a região mais desenvolvida industrialmente e ao mesmo tempo a mais progressiva no âmbito político. Essa superioridade é explicada porque na época em que Napoleão Bonaparte dominou a Europa, ele havia anexado essa região à França e nesse ínterim a Renânia assimilou a influência da revolução burguesa. Com a queda do império

napoleônico a Renânia voltou a fazer parte do império prussiano e a aristocracia rural toma as rédeas da direção do Estado e suas primeiras intervenções foram a obstrução do progresso da industrialização na região. Eis os motivos dos conflitos de interesses materiais onde Marx nasceu.

Mas voltando à forma de reflexão adotada por Marx, temos a consideração de que para ele a investigação que empreendeu acerca da economia política se trata de uma ciência, contudo ele afirma que no exame das categorias econômicas se faz necessário o uso da abstração como instrumento de investigação.

Todo começo é difícil em qualquer ciência. Por isso, o Capítulo I é o que oferece maior dificuldade à compreensão, notadamente a seção que contém a análise da mercadoria. Nele procurei expor, com maior clareza possível, o que concerne especialmente à análise da substância e da magnitude do valor. (...) Porque é mais fácil estudar o organismo, como um todo, do que suas células. Além disso, na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios. (MARX, 2010, p.15-16).

No Capítulo I, 1, faz-se, com maior rigor científico, a dedução do valor por meio da análise das igualdades em que se exprime qualquer valor de troca, e dá-se um tratamento destacado à conexão, apenas mencionada na primeira edição, entre a substância do valor e a determinação da sua magnitude pelo tempo de trabalho socialmente necessário. (MARX, 2010, p.21).

Marx compara o seu procedimento de investigação com o procedimento de um físico. Segundo ele, enquanto este procura observar os fenômenos da natureza da forma mais pura possível, para entender o seu processo característico, sem as conexões e relações de ordem material, consideradas influências perturbadoras, ele, ao contrário, busca entender o fenômeno material da produção na sociedade industrial moderna a partir de suas correspondentes relações de produção. Por isso Marx, nesse primeiro livro do *Capital*, tem como propósito pesquisar o modo de produção da sociedade industrial moderna e as correspondentes relações de produção e circulação. Segundo Marx, a questão que ele põe no centro do debate não é de forma alguma a gradação do progresso dos antagonismos sociais originados das leis naturais da produção capitalista; porém, são estas pretensas leis naturais da economia política moderna que são criticadas.

O físico observa os processos da natureza, quando se manifestam na forma mais característica e estão mais livres de influências perturbadoras, ou quando possível, faz ele experimentos que assegurem a ocorrência do processo, em sua pureza. Nesta obra o que tenho de pesquisar é o modo de produção capitalista e as correspondentes relações de produção e circulação. (...) A questão que se debate aqui não é o maior

ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais oriundos das leis naturais da produção capitalista, mas estas leis naturais, estas tendências que se operam e se impõem com férrea necessidade. (MARX, 2010, p.16).

Marx tem em mente o propósito de descobrir a lei econômica do desenvolvimento da sociedade industrial moderna, isso não significa que não haja interesse pelos indivíduos; contudo, estes não são analisadas isoladamente, nesse sentido os indivíduos são concebidos a partir de relações de classes, de interesses de classes econômicas; isso se deve porque no método de pesquisa marxiano o desenvolvimento da formação socioeconômica é concebido como um processo histórico-natural, e dessa forma não há lugar para a concepção de que as pessoas são indivíduos acima da formação socioeconômica, como se tratassem de indivíduos a-históricos.

Uma palavra para evitar possíveis equívocos. Não foi róseo o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, as pessoas só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe. Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas. (MARX, 2010, p.18).

Na introdução à *Crítica da Economia Política*, Marx afirma explicitamente que seu objeto de investigação é a produção material, compreendendo-se nesse sentido que o ponto de partida de seu método de investigação é a produção dos indivíduos socialmente determinada. Marx ainda esboça uma crítica aos pontos de partida dos economistas clássicos, que partem de indivíduos singulares e isolados, pertencentes a um puro estado de natureza tido como anterior à sociedade. E essa crítica também é dirigida ao filósofo francês Rousseau, que, em sua principal obra, *Contrato Social*, postula um estado de natureza, onde os indivíduos se encontravam independentes e isolados, vindo a estabelecer a sociedade por meio de um pacto. Nessas duas posições fica patente a oposição entre natureza e história, por isso Marx as identifica com as teses burguesas, que defendem a sociedade do capital, pois nessa ordenação o indivíduo aparece isolado da natureza. Segundo Marx, portanto, para essas teses burguesas, que servem de substrato para a economia política clássica, o indivíduo é concebido como um ideal, e não como um produto histórico. Elas fazem claramente uma separação

entre a natureza e a história, pois fazem desse indivíduo ideal o ponto de partida da história, apresentando uma concepção de que o indivíduo relacionado à natureza encontra-se fora da história, ou seja, que a vida natural existiu numa época remota numa pretensa natureza pura.

O objeto nesse caso é, primeiramente, a produção material. Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos que começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o ‘contrato social’ de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da ‘sociedade burguesa’, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apóiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja a existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. (MARX, 2011, p.39-40).

Notadamente nessas notas preliminares Marx dá continuidade à sua concepção, já apresentada em suas obras de juventude, *Manuscritos de 1844* e *Ideologia Alemã*, por exemplo, acerca da relação entre natureza e história; reafirmando, de forma categórica, que seu método de investigação não desconsidera a base real da história, isto é, a produção social da vida, que se dá na relação dos homens com a natureza. Não levar em conta essa condição no fluxo da história, é afirmar uma pretensa relação pura da atividade do homem sobre o homem, e desse modo engendrar a oposição entre natureza e história.

“Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história.” (MARX, 2007, p.43-44).

Essa relação desconsiderada entre natureza e história é revelada quando a luta de classes se estabelece, pois, de acordo com Marx, a economia política moderna, que afirma o sistema do capital como a configuração final da produção social, é tomada como lei natural somente enquanto a luta de classes não se acentua, pois quando ela se desenvolve revela que a ordem capitalista é uma particularidade histórica. Foi o que ocorreu, diz Marx, na Inglaterra; a economia política clássica surgiu quando a luta de classes não estava desenvolvida, e, assim, Ricardo, um de seus mais significativos teóricos, pôde tomar a contradição entre os interesses de classe como sendo uma lei natural da sociedade, isto é, fundada num pretenso naturalismo, que significa considerar a oposição entre natureza e história; sendo, portanto, uma lei natural, é um fenômeno que está para além da vontade humana, sendo por isso uma lei científica, isto é, configurando a sociedade moderna numa ordem universal e eterna.

A economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas. Vejamos o exemplo da Inglaterra. Sua economia política clássica aparece no período em que a luta de classes não estava desenvolvida. Ricardo, seu último grande representante, toma, por fim, conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a oposição entre os interesses de classe, entre o salário e o lucro, entre o lucro e a renda da terra, considerando, ingenuamente, essa ocorrência uma lei perene e natural da sociedade. (MARX, 2010, p.22-23).

Segundo Marx, embora já houvesse uma crítica à economia política moderna, que a própria teoria econômica de Ricardo revelava, mesmo assim ela era tratada tão somente no campo da ciência. Fatores políticos e econômicos não deixavam a luta entre o capital e o trabalho ser disseminada; somente quando a classe burguesa conquistou o poder político, a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, uma forma ameaçadora para a manutenção da sociedade do capital. Mesmo assim, afirma Marx, não podendo mais ignorar as reivindicações da classe trabalhadora, alguns economistas, como John Stuart Mill, buscaram dar uma explicação científica à contradição dos interesses de classe, tentando harmonizar a economia política do capital com as reivindicações do proletariado. De acordo com Marx, foi devido às lutas históricas, que ocorreram, por exemplo, na França e Inglaterra, que não foi mais possível a classe burguesa estabelecer uma ciência da economia política do capital na Alemanha, por exemplo, pois essas experiências

históricas de luta promoveram no proletariado alemão uma consciência de classe, isto é, do caráter contraditório da sociedade industrial moderna.

Na Inglaterra, o período seguinte, de 1820 a 1830, destaca-se por intensa atividade científica no campo da economia política. Nesse período divulgou-se e difundiu-se a teoria de Ricardo e se travou a luta dessa teoria com a velha escola. (...) A polêmica, em grande parte, encontra-se esparsa em artigos de revistas. (...) O caráter imparcial dessa polêmica explica-se pelas circunstâncias da época, embora a teoria de Ricardo, excepcionalmente, já fosse utilizada como instrumento de ataque à economia burguesa. (...) A burguesia conquistara o poder político, na França e na Inglaterra. Daí em diante, a luta de classes adquiriu, prática e teoricamente, formas mais definidas e ameaçadoras. (...) Aqueles que ainda zelavam por sua reputação científica e não queriam passar por meros sofistas e sicofantas das classes dominantes procuravam harmonizar a economia política do capital com as reivindicações do proletariado, agora impossíveis de ignorar. Surge assim um oco sincretismo que encontra em Stuart Mill seu mais conspícuo representante. (...) Quando o modo de produção capitalista atingiu a maturidade na Alemanha, já tinha rumorosamente revelado antes, na França e na Inglaterra, através de lutas históricas, seu caráter antagônico, e o proletariado alemão já possuía uma consciência de classe mais pronunciada que a burguesia alemã. (MARX, 2010, p.23-24).

Por isso, dois grupos de arautos da ciência da economia burguesa passaram a se destacar. Marx denomina o primeiro de economia vulgar apologética, que defendia abertamente os interesses da classe dominante, porém de forma superficial. O segundo grupo, já citado anteriormente, procurou conciliar os interesses conflituosos das principais classes da sociedade do capital. Marx nos dá a entender que pelo fato do desenvolvimento histórico da sociedade alemã não possibilitar o estabelecimento de uma ciência burguesa da economia política, ela seria o lugar de onde o proletariado, a classe que teria o papel histórico de transformar o modo de produção capitalista e extinguir todas as classes, iria ascender, pois, apesar de impedir o estabelecimento da ciência da economia do capital, não impediu a sua crítica, e esta, de acordo com Marx, representa a voz da classe trabalhadora.

Nessas circunstâncias, dividiram-se seus porta-vozes em dois grupos (...) o mais superficial e, por isso mesmo, o mais bem sucedido representante da economia vulgar apologética; outros, ciosos da dignidade catedrática de sua ciência, seguiam Stuart Mill, procurando conciliar o inconciliável. (...) O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã impossibilitava qualquer contribuição original para a economia burguesa, embora não impedisse sua crítica. E se esta crítica representa a voz de uma classe, só pode ser a classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e abolir, finalmente, todas as classes: o proletariado (MARX, 2010, p.25).

Marx afirma que a publicação de sua obra, *O Capital*, foi reprimida com violência pelos defensores da ciência econômica política do capital, mas quando perceberam que essa tática era contraposta pelas condições do contexto histórico, começaram a escrever críticas diretas a esse livro. Uma dessas acusações é a de que o método marxiano trata a economia metafisicamente, “Assim a *Revue Positiviste*, de Paris, increpa-me que trato a economia metafisicamente e, ao mesmo tempo – advinhem –, que me limito à análise crítica de uma situação dada.” (*Ibid.*, p. 26.).

Outra crítica considerou uma duplicidade no método crítico de Marx, apresentado na obra, *O Capital*. Apesar de considerar que o método de pesquisa marxiano é rigoroso; todavia, o seu aspecto de expor, é tido como ruim, por ser dialético. “O periódico de São Petersburgo Mensageiro europeu (...) considera meu método de pesquisa rigorosamente realista; mas, meu método de expor, por desgraça, dialético – alemão.” (*Ibid.*,).

Marx responde a essas acusações a partir das próprias críticas, de fato, elas estão corretas, seu método é dialético, e, portanto, esclarece que realmente é necessário distinguir o método de pesquisa do método de exposição, pois no primeiro aspecto busca-se a apropriação detalhada do conteúdo investigado, suas várias formas de desenvolvimento e também rastrear a sua conexão íntima. De acordo com Marx, somente após esse trabalho minucioso é que se pode descrever o movimento real do objeto pesquisado. Quando se consegue esse propósito, parece que se está tratando de uma construção metafísica. Porém, afirma Marx, seu método dialético é completamente diferente dessa construção, que tem similitude ao método dialético hegeliano. A diferença, explica Marx, está no fundamento, por exemplo, para o método dialético hegeliano o processo de pensamento, que é concebido como sujeito independente, é o fundamento que cria a realidade material, sendo esta apenas a manifestação externa desse sujeito ideal. Para o método dialético de Marx, é o contrário, o ideal nada mais é do que o material transposto e traduzido pelo pensamento.

É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção

a priori. Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. (MARX, 2010, p.28).

Apesar de mostrar essa diferença fundamental em relação ao método dialético hegeliano, Marx, parece querer responder aos resenhistas que atacavam a filosofia hegeliana, e por isso tentavam identificar de forma absoluta seu método de pesquisa com o de Hegel. Marx explica que sua crítica à lógica dialética hegeliana se dirige ao seu lado mistificador, a saber, a defesa de que a *ideia* é completamente autônoma, ou se quisermos dizer de outro modo, de que a natureza é o resultado do puro pensar. Contudo, Marx afirma que essa mistificação não tira os méritos de Hegel, pois ele deve ser considerado como o primeiro a expor as formas gerais do movimento dialético da realidade; porém, para descobrir o cerne racional deste é necessário inverter o seu fundamento. E essa configuração racional escandaliza os arautos da sociedade burguesa, pois seu conceito de realidade é crítico e revolucionário.

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de *O Capital*, era costume dos epígonos impertinentes, arrogantes e medíocres que pontificavam nos meios cultos alemães, comprazerem-se em tratar Hegel tal e qual o bravo Moses Mendelssohn, contemporâneo de Lessing, tratara Spinoza, isto é, como um “cão morto”. Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia sublimar a situação existente. Mas, na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele. (MARX, 2010, p.29).

Em suma, aqui Marx confirma seu método dialético como seu procedimento de investigação da realidade, o que já tinha sido apresentado em sua *Crítica a dialética hegeliana* na obra de juventude *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. O que vale ressaltar nessa reafirmação é a distinção da lógica dialética de Marx em relação à lógica dialética de Hegel, que na obra *O Capital* é

definitivamente esclarecida por Marx, isto é, a diferença essencial encontra-se no fundamento. E isso significa que, enquanto na lógica dialética hegeliana a natureza é apenas produto do pensamento puro, em Marx ela é o próprio fundamento da realidade, pois é indispensável para a produção da vida.

4.2 O intercâmbio entre homem e natureza: a produção e a reprodução da vida material e social

Marx começa sua análise do processo de produção da sociedade capitalista, pela mercadoria. Como ele já advertiu aos leitores de sua obra, seu procedimento de investigação da realidade é a lógica dialética, porém, segundo ele, na sua forma racional. Marx observa que esse método não foi utilizado na análise das questões econômicas e que por isso torna árdua a leitura de *O Capital*. Esse procedimento é o que Marx utiliza na análise da mercadoria.

A mercadoria é considerada por Marx como a célula econômica da sociedade industrial moderna; pois, ela é a forma elementar da riqueza na sociedade capitalista, uma vez que a riqueza de uma sociedade dominada pela produção capitalista é caracterizada pela acumulação de mercadorias, por isso a lógica econômica dessa sociedade tem como propósito a produção ilimitada de mercadorias. Segundo Marx, a mercadoria é essencialmente um objeto externo com a função de satisfazer as necessidades humanas, sejam as corporais, sejam as intelectuais. Ela pode satisfazer de forma direta, nesse caso a mercadoria é um objeto de consumo, e de modo indireto, como meio de produção. Ademais, a utilidade de uma mercadoria faz com que ela tenha valor, nesse aspecto, valor concebido como valor de uso. A utilidade de uma mercadoria é determinada pelas propriedades intrínsecas a ela. Segundo Marx, esse caráter da mercadoria, isto é, de valor de uso, não depende da quantidade de trabalho para obter qualidades úteis. Ou seja, a própria matéria prima encontrada na natureza é tida como um bem, pois tem valor de uso, isto é, tem utilidade para as necessidades naturais dos homens.

A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia. Não importa a maneira como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção. A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não é algo aéreo. Determinada pelas propriedades materialmente inerentes à mercadoria, só existe através dela. A própria mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é, por isso, um valor de uso, um bem. Esse caráter da mercadoria não depende da quantidade de trabalho empregado para obter suas qualidades úteis. (MARX, 2010, p.57-58).

Nessas assertivas acerca da mercadoria está implícita a consideração de que a natureza tem valor intrínseco, valor de uso, uma vez que esse valor é determinado somente pela utilidade da matéria natural.³¹ Apesar do valor de uso não depender da quantidade de trabalho, todavia, o exame dos valores de uso pressupõe uma determinação quantitativa. É por meio dos valores de uso que se revela outro aspecto do valor da mercadoria, isto é, o valor de troca que se mostra a partir da relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes. Essa relação quantitativa, isto é, a proporção na qual, valores de uso de espécie diferentes se trocam, muda constantemente, o que nos mostra que o valor de troca não é um aspecto intrínseco a mercadoria, como é o valor de uso.

O valor de troca revela-se, de início, na relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam, relação que muda constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo casual e puramente relativo, e, portanto, uma contradição em termos. (MARX, 2010, p.58).

Ao examinar a igualdade entre as diferentes proporções nas quais valores de uso de espécie diferentes se trocam, Marx conclui que algo em comum existe nessas coisas diferentes para estabelecer a igualdade, ou seja, que cada uma dessas coisas possui, enquanto valor de troca, algo que lhe proporciona a condição de tornar-se redutível a outra coisa. Essa coisa comum não pode ser nenhuma propriedade palpável da mercadoria, porque as propriedades materiais de uma mercadoria só interessam pela utilidade que dão a essas, isto é, por fazerem das mercadorias valor de uso.

Qualquer mercadoria se troca por outras, nas mais diversas proporções. (...) Daí se deduz, primeiro que: os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam, todos, um significado igual; segundo: o valor de troca só pode ser a maneira de expressar-se, a forma de manifestação de uma substância que dele se pode distinguir. Tomemos duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja a proporção em que se troquem, é possível sempre expressá-la com uma igualdade em que dada quantidade de trigo se iguala a alguma quantidade de ferro. (...) Que significa essa igualdade? Que algo comum, com a mesma grandeza, existe em duas coisas diferentes. (...) Essa coisa comum não pode ser uma propriedade das mercadorias, geométrica, física, química ou de qualquer outra natureza. As propriedades materiais só interessam pela utilidade que dão às mercadorias, por fazerem delas valores de uso. (MARX, 2010, p.59).

³¹ Em nota de página, Marx apresenta a seguinte citação: “O valor natural de qualquer coisa consiste na sua capacidade de prover as necessidades ou de servir as comodidades da vida humana.” (In: MARX, Karl. *O Capital: crítica a economia política*. Livro I – Volume 1. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 58).

Marx, aumentando o grau de abstração da análise sobre os aspectos da mercadoria, conclui que se prescindirmos do seu valor de uso só lhe resta mais um caráter intrínseco, a saber, que ela é produto do trabalho humano. Contudo, Marx afirma que nessa condição o trabalho está transformado, pois se fazendo abstração do valor de uso da mercadoria, então se fez abstração de todas as suas propriedades concretas, porque são estas que caracterizam o valor de uso. Mas se é assim, estão abstraídas as diferentes formas de trabalho concreto, sendo todas reduzidas a uma única generalidade, a saber, trabalho humano abstrato.

Se prescindirmos do valor de uso da mercadoria, só lhe resta ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho. Mas, então, o produto do trabalho já terá passado por uma transmutação. Pondo de lado seu valor de uso, abstraímos, também, das formas e elementos materiais que fazem dele um valor de uso. Ele não é mais mesa, casa, fio ou qualquer outra coisa útil. Sumiram todas as suas qualidades materiais. Também não é mais o produto do trabalho do marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outra forma de trabalho produtivo. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles corporificados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. (MARX, 2010, p.60).

Este é a coisa comum não palpável; o que se diz das mercadorias, considerando essa generalidade, é que elas representam a força de trabalho humana gasta em sua produção, ou seja, elas representam produtos de trabalho humano que nelas se armazenou. Portanto, o que se revela comum na relação de troca das mercadorias é o trabalho nelas armazenado, a substância social comum a todas elas; doravante o valor investigado está associado a essa generalidade, pois é o comum dos valores de troca; chamado de modo geral de valor da mercadoria. Nesse sentido se tem que dizer que o valor útil de uma mercadoria só tem valor porque nela existe trabalho humano abstrato. Portanto, o trabalho é a medida do valor de uma mercadoria. Segundo Marx, o trabalho é medido pelo tempo de sua duração. Ele chama a atenção, em sua análise minuciosa sobre o valor da mercadoria, que o tempo de duração do trabalho despendido na produção é o tempo médio de trabalho socialmente necessário para produzir um valor de uso qualquer, nas condições sociais de produção do contexto histórico.

Vejamos o que é esse resíduo dos produtos do trabalho. Nada deles resta, a não ser a mesma objetividade impalpável, a massa pura e simples do trabalho humano em geral, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida. Esses produtos passam a representar apenas a força de trabalho humana gasta em sua produção, o trabalho humano que nelas se armazenou. Como configuração dessa substância social que lhes é comum, são valores, valores

mercadorias. Na própria relação de permuta das mercadorias, seu valor de troca revela-se, de todo, independente de seu valor de uso. Pondo-se de lado o valor de uso dos produtos do trabalho, obtém-se seu valor como acaba de ser definido. O que se evidencia comum na relação de permuta ou no valor de troca é, portanto, o valor das mercadorias. (...) Um valor de uso ou um bem só possui, portanto, valor, porque nele está corporificado, materializado, trabalho humano abstrato. Como medir a grandeza do seu valor? Por meio da quantidade da ‘substância criadora de valor’ nele contida o trabalho. (...) Todavia o trabalho que constitui a substância dos valores é o trabalho humano homogêneo, dispêndio de idêntica força de trabalho. Toda a força de trabalho da sociedade – que se revela nos valores do mundo das mercadorias – vale, aqui, por força de trabalho única, embora se constitua de inúmeras forças de trabalho individual. Cada uma dessas forças individuais de trabalho se equipara às demais, na medida em que possua o caráter de uma força média de trabalho social e atue como essa força média, precisando, portanto, apenas do tempo de trabalho em média necessário ou socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor de uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais existentes e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. (MARX, 2010, p.60-61).

De acordo com Marx, a produção de mercadorias é de acordo com a força produtiva do trabalho, ou seja, o tempo necessário para a produção varia de acordo com a mudança das forças produtivas do trabalho, que por sua vez são de um modo geral, determinadas: pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, pelo nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade tecnológica, pela combinação social do processo de produção, pelo volume e a eficácia dos meios de produção e finalmente pelas condições da natureza.

A grandeza do valor de uma mercadoria permaneceria, portanto, invariável, se fosse constante o tempo do trabalho requerido para a sua produção. Mas este muda com qualquer variação na produtividade (força produtiva) do trabalho. A produtividade do trabalho é determinada pelas mais diversas circunstâncias, dentre elas a destreza média dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e sua aplicação tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. (MARX, 2010, p.62).

Discorrendo sobre o valor de uso e a mercadoria, Marx explicita sua explicação sobre o valor intrínseco de que é munida a natureza. Segundo Marx, há coisas que podem ser valor de uso e produto do trabalho humano, porém não são mercadorias. Existem outras que são mercadorias. E há ainda as que podem ser valor de uso sem ser valor mercadoria. Marx exemplifica a primeira assertiva dizendo que isto ocorre com aqueles que com seu produto visam apenas satisfazer suas necessidades naturais. No caso do valor relacionado à mercadoria, Marx considera que para gerar mercadoria é necessário além do valor de uso, que seja produzido valor de uso social. Finalmente, na consideração

do valor de uso que é munida a natureza, Marx explicita que uma coisa pode ser valor de uso sem, contudo ser valor mercadoria, isto é, sem ser mediada pelo trabalho. Nessa consideração Marx dá como exemplos os objetos da natureza.

Uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor. É o que sucede quando sua utilidade para o ser humano não decorre do trabalho. Exemplos: o ar, a terra virgem, seus pastos naturais, a madeira que cresce espontaneamente na selva etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor de uso, mas não mercadoria. Para criar mercadoria, é mister não só produzir valor de uso, mas produzi-lo para outros, dar origem a valor de uso social. (...) Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor. (MARX, 2010, p.62-63).

Marx afirma que essa análise da mercadoria mostra que a um só tempo ela é valor de troca e valor de uso; e que por sua vez a análise desses valores revela o duplo aspecto do trabalho humano, a saber, ele é trabalho concreto, visto nas forças produtivas sociais, e trabalho abstrato, forma geral das diferentes formas de trabalho concreto que se encontram armazenado na mercadoria; essa descoberta tem um significado crucial para a crítica que ele perpetrou acerca da economia política. Marx afirma que é o primeiro a fazer essa análise da natureza do trabalho, que revela o seu duplo aspecto. Segundo Marx, somente é possível compreender a crítica a economia política moderna, partindo dessa descoberta fundamental; isso se deve ao método dialético de investigação que ele introduziu; contudo não é um procedimento metafísico como apontavam seus detratores à época, pois difere do método hegeliano, sendo completamente contrário a este.³²

A mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como duas coisas: valor de uso e valor de troca. Mais tarde, verificou-se que o trabalho também possui duplo caráter: quando se expressa como valor, não possui mais as mesmas características que lhe pertencem como gerador de valores de uso. Foi quem primeiro analisou e pôs em evidência essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria. Para compreender a economia política, é essencial conhecer essa questão, que, por isso, deve ser estudada mais de perto. (MARX, 2010, p.62).

³² “No Capítulo I, faz-se, com maior rigor científico, a dedução do valor por meio da análise das igualdades em que se exprime qualquer valor de troca, e dá-se um tratamento destacado à conexão, apenas mencionada na primeira edição, entre a substância do valor e a determinação da sua magnitude pelo tempo de trabalho socialmente necessário.” (In: MARX, Karl. *O Capital: crítica a economia política*. Livro I – Volume 1. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 21). “(...) O método de análise que utilizei e que ainda não fora aplicado aos problemas econômicos torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos...” (*Ibid.*, p. 31.). “O método empregado nesta obra, conforme demonstram as interpretações contraditórias, não foi bem compreendido.” (*Ibid.*, p. 25.). “(...) Ao retratar, fielmente, o que chama de meu verdadeiro método, pintando o emprego que a ele dei com cores benévolas, que faz o autor senão caracterizar o método dialético? “(...) Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto.” (*Ibid.*, p. 28.).

Para Marx, o trabalho é criador de valor de uso, devido a esse aspecto ele é condição necessária para a existência dos homens, porque é uma necessidade natural de intercâmbio material entre homem e natureza e, portanto, da produção e manutenção da vida humana.

O trabalho, como criador de valores de uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade –, é necessidade natural e eterna de efetivar o **intercâmbio material entre o homem e a natureza** e, portanto, de manter a vida humana. (MARX, 2010, p.64).

Nessa consideração, Marx ao explicitar o seu pensamento em relação ao trabalho, mostrando que ele faz a mediação do metabolismo entre homem e natureza, esta última é apresentada como sendo indispensável para a vida humana, determinação que na sua concepção de natureza nos revela que a natureza tem “status ontológico”. Pois, o que está em jogo nessa relação necessária é a condição da própria existência.

Visto que a natureza é pressuposto na relação dialética entre homem, trabalho e natureza, mesmo que se diga que nessa relação encontra-se mais explícita a consideração em prol da categoria trabalho, ainda assim não invalida essa determinação, pois, o trabalho nada mais é do que uma externalização de uma força da natureza.

Marx argumenta que examinando as mercadorias descobre-se que essas são constituídas de dois elementos, o trabalho necessário para produzi-la e a matéria fornecida pela natureza. Fazendo uso da capacidade de abstração, ele explica: caso seja extraído o trabalho incorporado na mercadoria, resta o substrato material fornecido pela natureza sem a interferência do homem, portanto, a natureza é pressuposto fundamental para a efetivação do trabalho. Ademais, Marx afirma que o homem ao produzir só pode atuar como a própria natureza atua, isto é, transformando-se. Além disso, o homem, nesse trabalho de mudança das formas da matéria da natureza, se vale das próprias forças da natureza. Essa consideração indica que Marx constata sobre a natureza, além da determinação de pressuposto fundamental, a de que a natureza é incriada, pois como substrato material não sofre interferência humana.

As mercadorias, são conjunções de dois fatores, matéria fornecida pela **natureza** e trabalho. Extraído-se a totalidade dos diferentes trabalhos úteis incorporados (...) resta sempre um substrato material, que a **natureza**, sem interferência do homem oferece. O homem, ao produzir, só pode atuar como a própria **natureza**, isto é, mudando as forma da matéria. E mais. Nesse trabalho de transformação, é constantemente ajudado pelas forças naturais. O trabalho não é, por conseguinte, a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. (MARX, 2010, p.65).

Essa última determinação na concepção marxiana de natureza, se opõe à doutrina do *criacionismo*³³, e parece está em sintonia com a lei científica de conservação da matéria.³⁴ É certo que Marx reconhece a importância das ciências da natureza, mas como já mostrado anteriormente tece ressalvas referente à pretensão de uma ciência natural pura.³⁵ Além disso, evidencia-se nessas assertivas esparsas a determinação que Marx constata na natureza, que esta é fonte de bens necessários.

Ao definir a mercadoria como objeto útil e portadora de valor, sendo somente o que é, devido a essa duplicidade, isto é, tendo a um só tempo a forma da natureza e a forma do valor, Marx evidencia com essa compreensão que na sua forma natural, isto é, material, esse objeto não é um produto do trabalho, ou seja, objetos da natureza como: a água, o ar etc., não são produtos do trabalho humano, no sentido de produtos que são valor de uso com a intervenção humana, criados pelo homem. Ou seja, o “produto” natural não é mercadoria, pois não tem a sua forma de valor dada pelo dispêndio do trabalho humano.

As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso, de objetos materiais, como ferro, linho, trigo etc. É a sua forma natural, prosaica. Todavia, só são mercadorias por sua duplicidade, por serem ao mesmo tempo objetos úteis e veículos de valor. Por isso, patenteiam-se como mercadorias, assumem a feição de mercadoria, apenas na medida em que possuam dupla forma, aquela forma natural e a de valor. (...) Em contraste direto com a palpável materialidade da mercadoria, nenhum átomo de matéria se encerra no seu valor. (...) As mercadorias, recordemos, só encarnam valor na medida em que são expressões de uma mesma substância social, o trabalho humano; seu valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra. (MARX, 2010, p.69).

³³ O *Criacionismo* é uma teoria segundo a qual um *ser supranatural* criou o Universo a partir do nada (*ex nihilo*), isto é, o produziu sem a natureza ou a matéria preexistente. (In: JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 58).

³⁴ Trata-se do Princípio Geral de Conservação da Matéria enunciado pelo cientista francês Antoine de Lavoisier (1743-1794). “Com a publicação, em 1789, dos *Elementos de Química* de Lavoisier, a Ciência em apreço rompeu todos os vínculos remanescentes, que a ligavam ao passado da Alquimia, e assumiu uma feição moderna. Lavoisier dava ênfase à importância dos métodos quantitativos de investigação, nos domínios da Química, e em relação a isso introduziu o princípio de conservação da matéria, que enunciava que nada era perdido ou ganho, no decurso de uma reação química, sendo o peso dos produtos igual ao das substâncias iniciais.” (In: MASON, Stephen F. *História da ciência: as principais correntes do pensamento científico*. Tradução de José Velhinho de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962, p.367.). “Na literatura científica e filosófica muitas vezes se fala não só de leis, mas também de leis naturais, ou da natureza, por um lado, e de leis científicas, ou da ciência, por outro. Essas expressões, além disso, costumam ser utilizadas como se as que pertencem a um par fossem intercambiáveis pelas que pertencem ao outro, isto é, como se fossem sinônimas ou possuíssem o mesmo significado.” (ABRANTES, Paulo. *Filosofia da Biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.59.)

³⁵ “Mas quanto mais à ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana. (...) A indústria é a relação (...) da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação exotérica das forças essenciais humanas, então também a essência humana da natureza ou a essência natural do homem é compreendida dessa forma, e por isso, a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista.” (MARX, *op.cit.*, 2004, p.112.).

Nesse sentido fica evidente que o produto natural é por si só um bem, tem uma utilidade necessária. Portanto, a natureza tem valor em si mesmo, e como valor de uso necessário, ela é o fundamento da existência e manutenção da vida.

Mesmo que na atualidade esses objetos da natureza, como água e outros produtos da natureza, tenham sido transformados em mercadorias, o que de fato é real, contudo o que Marx nos chama a atenção é o fato de que a natureza é como visto em assertivas anteriores, fonte de valor de uso, independente da interferência do trabalho e de uma determinada sociedade. Em síntese, a natureza, no que diz respeito ao valor intrínseco, tem sua independência em relação ao trabalho, e nesse sentido não é mercadoria (ainda que na sociedade do capital este aspecto esteja estabelecido), pois tem valor em si. Além disso, a natureza tem valor universal, isto é, diz respeito a todos, e não a particulares, pois dela depende a produção da vida e a própria efetivação do trabalho. Por conseguinte, pode-se concluir que transformar a natureza em mercadoria, como tem acontecido na sociedade do capital, caracterizada como produtora de mercadorias é usurpar o valor da vida.

O trabalho humano é criador de valor de uso, mas, nunca como trabalho em si, isto é que dispensa a natureza, ele não é criador da natureza, mas é criador do valor de uso quando transforma a natureza. “A força humana de trabalho em ação ou o trabalho humano cria valor, mas não é valor. Vem a ser valor, torna-se valor, quando se cristaliza na forma de um objeto.” (MARX, 2004, p.112.). Contudo, a natureza tem recursos que em si tem valor de uso, por isso ela é na relação dialética entre trabalho e natureza o pressuposto fundamental, porque é a mantenedora da vida, eis o seu valor fundamental. Portanto, a natureza, a partir de tais considerações, é concebida com mais “status” ontológico nessa relação dialética entre trabalho e natureza. São explícitas as afirmações que reforçam a concepção de dependência em relação à natureza. Mas chama a atenção nessa análise de Marx a afirmação que a mudança das forças produtivas depende das condições da natureza. E que seu valor de uso é intrínseco, independente da atividade dos homens. Além disso, Marx faz uma distinção entre produto natural (melhor dizer, matéria natural) e produto do trabalho, pois é o que está sendo exposto quando atribui valor intrínseco aos objetos da natureza diferenciando-os de mercadoria. Em suma, fica claro que se a natureza tem valor de uso sem que este seja posto nela pelo trabalho humano e que por sua vez este só produz valor de uso a partir da natureza, então, é indubitável a conclusão de que o “status” ontológico que a natureza tem na relação dialética entre trabalho e natureza, é mais acentuado.

4.3 Fetichismo da mercadoria – seu segredo: segregação entre sociedade e natureza

Dando continuidade à análise da mercadoria, Marx afirma que a mercadoria não é um simples objeto material, nela estão dissimulados aspectos “metafísicos” e até mesmo “teológicos”. Seu segredo não está no seu caráter valor de uso, pois este, como dito anteriormente, se estabelece por fatores determinantes, isto é, por propriedades naturais, a saber, o objeto que se destina a satisfazer necessidades humanas e que só adquire esse aspecto devido ao trabalho humano. Marx explica que os homens com sua atividade natural, o trabalho, transformam de modo útil os elementos da natureza. Mesmo depois de transformados esses produtos da natureza, agora produtos do trabalho, não deixam de ser o que são, ou seja, não perdem seus aspectos naturais. Porém, uma vez modificados e atingindo a condição de mercadorias esses elementos da natureza tornam-se simultaneamente um produto perceptível e impalpável.

À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Como valor de uso, nada há de misterioso nela, quer a observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequência do trabalho humano. É evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica do modo que lhe é útil a forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela faz uma mesa. Não obstante, a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material. Mas, logo que se revela mercadoria, transforma-se em algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável. (MARX, 2010, p.93.).

Segundo Marx, o segredo da mercadoria encontra-se no fato de que um de seus fatores determinantes, a saber, o aspecto de que a mercadoria é um produto do trabalho humano, encontra-se encoberto pela própria forma que esse produto assumiu, isto é, a de mercadoria. Ou seja, o aspecto social do trabalho humano é escamoteado quando o produto do trabalho toma a forma de mercadoria, e isto é específico da sociedade moderna. Pois, nesta ordenação social, a relação que dá origem a esse aspecto do trabalho, a saber, os homens trabalham uns para os outros, é ocultada na mercadoria quando ela é concebida como simples objeto material, quando na verdade nela encontram-se aspectos sociais do trabalho e o trabalho total, a conjunção das diferentes forças produtivas sociais.

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho,

toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho. A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhadores individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtores do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. (MARX, 2010, p.94.).

Tem-se, portanto, uma naturalização dos produtos do trabalho, isto é, eles são apresentados como simples coisas, como sendo somente produtos materiais. Nesse sentido, as características sociais do trabalho humano são dissimuladas. Ao ocultar os aspectos sociais do trabalho se estabelece, de modo implícito, a consideração de uma natureza segregada da sociedade.

Como o produto do trabalho se transforma em mercadoria? Em suma, isso acontece quando esse produto do trabalho é concebido como simples produto material, sem levar em consideração os aspectos sociais do trabalho que o produziu, isto é, a relação entre os produtores. Nessa consideração, a igualdade dos trabalhos humanos é ocultada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores. A medida do dispêndio da força humana de trabalho desaparece sob a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho. E, por fim, a relação entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, é dissimulada sob a forma de relação social entre os produtos do trabalho. Marx chama a atenção para o fato de que mesmo esse aspecto de naturalização que assume as mercadorias, isto é, concebidas como sendo simples objetos, não se sustenta, pois na verdade a relação estabelecida entre as mercadorias não se trata realmente de uma relação puramente entre objetos. Marx justifica essa assertiva recorrendo a um exemplo de um fenômeno natural. As impressões luminosas no nervo óptico. Marx explica que nesse fenômeno natural temos realmente uma relação entre objetos da natureza, visto que a impressão da luz sobre o nervo óptico não é uma sensação subjetiva, mas uma sensação física, uma vez que a luz se projeta realmente de um objeto que existe fora do nervo óptico. Não é o que ocorre com a relação entre as mercadorias, porque a relação de valor entre os pretensos produtos do trabalho naturalizados sob a forma de mercadoria nada tem a ver com as propriedades físicas desses produtos nem tão pouco com as relações materiais que se originam dessas propriedades. Como visto anteriormente, o “produto” natural não é mercadoria, pois não tem a forma de valor, que por sua vez é dada somente pelo dispêndio do trabalho humano. Ele tem valor útil intrínseco. A mercadoria por sua vez se define por possuir

dupla forma, isto é, tem forma natural e forma de valor. Contudo, só possui valor útil dado pelo dispêndio do trabalho humano. O que ocorre, afirma Marx, é que na relação de valor entre as mercadorias esse valor útil não está associado a essa atividade natural humana.

Como o valor da mercadoria tem realidade social o que acontece é que a relação social definida e estabelecida entre homens assumem a forma fantasmagórica de relação entre coisas.

Segundo Marx, o que ocorre com as mercadorias é semelhante ao que acontece na religião, em que entidades imaginadas pelos homens passam a ter vida própria e a sobrepujar os próprios homens. No caso das mercadorias, é o valor mercadoria que assume autonomia em relação ao trabalho dos homens. É esse aspecto intrínseco à mercadoria que Marx chama de fetichismo.

A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta como sensação subjetiva desse nervo, mas como forma sensível desse nervo, mas como forma sensível de uma coisa existente fora do órgão da visão. Mas, aí, a luz se projeta realmente de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (...) É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. (MARX, 2010, p.94.).

Marx afirma que o fetichismo da mercadoria é decorrente do aspecto social que tomou o trabalho no estabelecimento da sociedade industrial moderna. Marx explica que nessa ordenação social os objetos úteis se tornam mercadorias por serem simplesmente produtos de trabalhos privados, independentes uns dos outros. Desse modo, as relações sociais não aparecem como relações diretas entre indivíduos em seus trabalhos, mas se faz uma segregação, estabelecendo-se uma relação social entre os produtos do trabalho separada das relações materiais entre os homens. Ou seja, o trabalho é concebido como uma autodeterminação quando assume a forma de mercadoria.

Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre, conforme demonstra a análise precedente, do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias. Objetos úteis se tornaram mercadorias, por serem simplesmente produtos de trabalhos privados, independentes uns dos outros. O conjunto desses trabalhos particulares forma a totalidade do trabalho social. (...) Em outras palavras, os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais

entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos. (MARX, 2010, p.95.).

Segundo Marx, é através da permuta, que na sociedade industrial moderna atingiu a sua maior expansão, que os produtos do trabalho adquirem uma realidade social idêntica. Essa identidade decorre do valor que esses produtos passam a ter. Valor este que nada tem a ver com o seu aspecto de objeto útil, como substrato fornecido pela natureza. Eis a cisão entre valor útil, aquele que a natureza tem intrínseco em seus objetos naturais, e valor de troca, o valor determinado pelas relações de troca da sociedade industrial moderna. Esse valor só tem realidade na relação social, como já frisado em passagens anteriores. É daí que decorre o aspecto relativo do valor mercadoria. O valor mercadoria, de acordo com Marx, dissimula a verdadeira origem do valor útil do produto do trabalho. Ou seja, o segredo é que esse valor mercadoria é uma criação social, o que determina o valor útil de uma mercadoria é o trabalho. Em síntese, pelas considerações marxianas aqui analisadas explicita-se as posições de que a natureza tem valor útil intrínseco; que o trabalho é criador de valor útil sem, contudo, ter valor em si, porque depende da natureza para criar valor. E, por fim, a mercadoria tem valor determinado pelo trabalho e não um valor intrínseco a ela, pois a mesma não é um produto natural sem a determinação do trabalho. Portanto, se na produção das mercadorias, concebe-se o valor mercadoria como uma autodeterminação, se tem a subordinação do valor da natureza, que é necessário, pois é vital, pelo valor social, porém particular, pois o valor mercadoria é um valor relativo a uma determinada ordenação sócio-histórica. Consta-se que essa atribuição do valor mercadoria que rege as relações sociais na sociedade industrial moderna faz uma ruptura radical na relação entre homem, trabalho e natureza, visto que naturaliza a mercadoria, quando de fato ela é uma construção social, isto é, produto do trabalho dos homens, que é negado na autodeterminação do valor útil da mercadoria. Também nega o valor útil verdadeiro, que é o valor intrínseco dos produtos da natureza, substituindo por um valor relativo, que é a negação do trabalho como único criador do valor útil da mercadoria.

É por isso que Marx afirma que esse pretense aspecto absoluto do valor mercadoria, assumido pela economia moderna, não se sustenta quando se examina outras formas de produção na história da sociedade humana, porque ele se revela específico da sociedade do capital. Marx critica a economia política moderna por fazer o que ele chama de experimentos robinsonianos, alusão à obra do escritor britânico Daniel Defoe, o romance, *Robinson Crusoe*, que conta a história fictícia de um naufrago que viveu metade de sua vida sozinho numa ilha. Nesse sentido, a economia política moderna procura mostrar esse pretense aspecto de autodeterminação do valor da mercadoria nesses experimentos de produção primitiva. Porém, diz Marx a categoria valor, que aparece

nesses exemplos, não pode ser considerado como o valor mercadoria que aparece na sociedade do capital, pois são produções distintas; no primeiro caso estamos tratando de indivíduos independentes e não de indivíduos dependentes.

Há uma diferença crucial, no caso das produções primitivas o valor não está escamoteado. E mesmo no caso da produção do regime onde predominava o feudalismo, o valor ainda não estava dissimulado, pois como diz Marx:

A economia política adora imaginar experimentos robinsonianos. Façamos, por isso, Robinson aparecer em sua ilha. Moderado por natureza tem, entretanto, de satisfazer diferentes necessidades e, por isso, é compelido a executar trabalhos úteis diversos, fazer instrumentos, fabricar móveis, domesticar lamas, pescar, caçar. Apesar da diversidade de suas funções produtivas, sabe que não passam de formas diversas de sua própria atividade, portanto, de formas diferentes de trabalho humano. (...) Todas as relações entre Robinson e as coisas que formam a riqueza por ele mesmo criada são tão simples e límpidas que até Max Wirth as entenderia, sem grande esforço intelectual. Elas já contêm, no entanto, tudo o que é essencial para caracterizar o valor. Deixemos a ilha de Robinson, cheia de sol, e penetremos na sombria idade média européia. Nela não há o indivíduo independente; todos são dependentes: servos e senhores feudais, vassallos e susseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as outras esferas da vida baseadas nessa produção. Mas, justamente porque as relações de dependência pessoal constituem o fundamento social incontroverso, não se faz mister que os trabalhos e os produtos assumam feição fantasmagórica, diversa da sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos em produtos. A forma diretamente social do trabalho é aqui a forma concreta do trabalho, sua particularidade, e não sua generalidade abstrata, como ocorre com a produção de mercadorias. A corvéia, como o trabalho que produz mercadorias, mede-se pelo tempo, mas cada servo sabe que quantidade de sua força pessoal de trabalho depende no serviço do senhor. O dízimo pago ao cura é mais palpável que sua benção. No regime feudal, sejam quais forem os papéis que os homens desempenham ao se confrontarem, as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações entre coisas, entre produtos do trabalho. (MARX, 2010, p.99.).

Marx explica que essas comunidades de produção da sociedade são mais transparentes, no que diz respeito às relações entre os produtores, do que a sociedade capitalista. Porém, a sociabilidade é inibida, as relações pessoais são individuais devido ao baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas que pode ser vista nos cultos religiosos onde a natureza é idealizada.

Segundo Marx, o modelo religioso do mundo real, isto é, das relações sociais individuais, de servidão e de desigualdades, só desaparecerão quando as atividades práticas da vida cotidiana representarem para os homens relações transparentes e racionais entre eles e a natureza. Ou seja, a base do processo vital da sociedade, a

natureza, só será desmistificada quando os homens em livre associação a submeterem ao seu controle consciente e planejado.

Aqueles organismos de produção da sociedade antiga são bem mais simples e transparentes que o burguês. (...) Têm por condição, baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, correspondendo-lhes relações inibidas, nas esferas da vida material, sejam entre os homens ou entre estes e a **natureza**. Essa inibição real se reflete, de maneira idealizada, nos velhos cultos da natureza e nas antigas religiões nacionais. O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a **natureza**. A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. (MARX, 2010, p.101).

Essa posição de Marx, que lhe rende no atual estágio histórico a crítica ferina de defensor do *prometeísmo*³⁶, fica esclarecida quando ele afirma que a análise da categoria valor mercadoria pela economia política é incompleta, pois não explica o motivo do valor mercadoria ser concebido como uma autodeterminação. E essa questão é premente, pois sua resposta revela que esse aspecto do valor mercadoria é à base da sociedade do capital em que o processo de produção domina o homem e não o contrário. Segundo Marx, na verdade a economia política moderna ao polemizar sobre o papel da natureza na criação do valor de troca assume a ideia dominante da sociedade do capital de que o valor mercadoria tem elementos materiais, ou seja, é uma autodeterminação, quando na verdade essa forma não passa de uma determinação histórica, uma representação de relações sociais de produção. Conceber essa categoria do valor mercadoria como uma fórmula da própria natureza, isto é, de uma pretensa natureza *em si*, é está iludido no fetichismo das mercadorias.

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultaram esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo valor do produto do trabalho, e a duração do tempo de trabalho, pela magnitude desse valor. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produção

³⁶ *Prometeísmo* é o termo usado para designar a concepção que afirma que o desenvolvimento da tecnologia na sociedade industrial moderna permite o domínio e a superação de todos os limites da natureza. Em linhas gerais ele é usado para designar a dominação irrestrita do homem sobre a natureza. O termo surge da obra, *Sistema das contradições econômicas* do filósofo francês Proudhon, que em sua teoria econômica simboliza a atividade humana com o personagem Prometeu da mitologia grega, que entrega o fogo dos deuses aos homens e inventa as primeiras artes. A crítica que se faz ao pensamento marxiano, quando o acusa de prometeísmo, é que este não consideraria os limites da dominação tecnológica sobre a natureza. Todavia, J. B. Foster afirma que acerca da crítica ao prometeísmo “o ataque mais forte já escrito contra tais visões ‘prometéicas’ é o do próprio Marx, na crítica do *System of economical contradictions* de Proudhon.” (In: FOSTER, J.B. *A Ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Tradução de Maria T. Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.24-25.)

domina o homem, e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, dão às formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs. A polêmica monótona e estulta sobre o papel da **natureza** na criação do valor de troca, além de outros fatos, demonstra que uma parte dos economistas está iludida pelo fetichismo dominante no mundo das mercadorias ou pela aparência material que encobre as características sociais do trabalho. Sendo o valor de troca uma determinada maneira social de exprimir o trabalho empregado numa coisa, não pode conter mais elementos materiais da **natureza** do que uma cotação de câmbio. (MARX, 2010, p.101).

4.4 A questão do domínio do homem sobre a natureza

Sobre o tema do domínio do homem sobre a natureza, evidencia-se nas passagens da obra o *Capital* uma posição que diverge da crítica que se costuma atribuir à concepção marxiana, acusando-a de permanecer na teoria da exploração ilimitada da natureza, porque supervaloriza a categoria trabalho o que para essa objeção significa a completa redução das relações sociais a fatos econômicos.

Marx explica que o trabalho é um processo entre o homem e a natureza; onde o homem, através da sua própria ação, controla o intercâmbio material com a natureza. Nesse processo, o homem confronta a natureza por meio da própria natureza, pois sua ação é uma força natural. Pondo em ação essas forças naturais que dispõe na sua própria corporalidade o homem apropria-se dos recursos da natureza, transformando-os em formas úteis para a sua própria vida. Nesse processo de intercâmbio material com a natureza, quando o homem a transforma através de sua ação, também transforma simultaneamente a sua própria natureza, pois ele próprio é natureza. Ademais, o homem por meio de sua atividade natural desenvolve as potências da natureza e passa a submeter às forças desta ao seu domínio.

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. (MARX, 2010, p.211).

O significado implícito de domínio do homem sobre a natureza que Marx explicita nessas passagens acima tem claramente o sentido de indicar que o homem dispõe da

natureza como sendo uma necessidade da sua própria condição natural. Não é aquele domínio onde o homem detém o poder irrestrito sobre a natureza, como se esta fosse uma coisa separada dele e que por isso suas ações sobre ela não implicaria reações sobre ele. Essa dominação sobre a natureza não cabe no pensamento marxiano, visto que, como já dito, ele tem uma visão dialética do trabalho sobre a natureza, isto é, o homem quando a modifica, promove também em si uma transformação. Além disso, esse domínio se explica pela própria atuação do homem na natureza, haja vista que esse tem uma atividade diferenciada em relação a qualquer outro ser vivo da natureza. Segundo Marx, a atividade do homem sobre a natureza não é uma mera ação instintiva como acontece nos demais seres vivos. O trabalho é uma atividade natural, porém é diferenciada porque é uma atividade consciente, planejada, que se concretiza somente na natureza. Nessa exposição, Marx afirma que nesse processo do trabalho, onde o produto já está na imaginação do executor, o que ele chama de objeto idealizado, a natureza, que no caso fornece a matéria para a concretização desse produto, não sofre apenas mudança de forma pelo executor, mas também este realiza nela o seu propósito previamente planejado, e por isso esse propósito determina toda a sua atividade e subordina a vontade do executor como uma lei. É essa dominação do homem sobre a natureza que Marx considera, a saber, o trabalho é uma atividade consciente sobre a natureza, ou seja, as forças naturais orientadas a uma finalidade, e isto significa que há na concepção de natureza de Marx a determinação na natureza de que existe um controle do homem sobre a natureza.³⁷

Não se trata aqui de formas instintivas, animais, de trabalho. (...) Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira; o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de **subordinar** sua vontade. E essa **subordinação** não é um ato fortuito. Além dos esforços dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante

³⁷ Engels, sobre a distinção natural do homem e acerca do domínio natural deste, comenta: “Numa palavra, o animal apenas utiliza a natureza exterior e provoca nela modificações apenas pela sua presença; por seu lado, o homem transforma-a para que ela sirva os seus fins; domina-a. E é nisto que consiste a última diferença entre os homens e os animais; tal diferença, deve-a o homem mais uma vez ao trabalho. No entanto, não nos lisonjeemos demasiado com as nossas vitórias sobre a natureza. A cada uma delas, ela vinga-se. Cada vitória tem é claro, as consequências que enumeramos, mas, em segundo lugar, tem efeitos muito diferentes, imprevistos, que na maior parte das vezes destroem as primeiras consequências. As populações que na Mesopotâmia, na Grécia, na Ásia Menor e noutras regiões, devastavam florestas para conquistar terra arável, estavam longe de antever que assim lançavam as bases da atual secura e desolação daqueles lugares pois que, com as florestas, destruíam os centros de acumulação e de conservação da umidade.”(ENGELS, Friedrich. O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In:____. *Dialética da Natureza*. Tradução de José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974, p.171-186.)

todo o curso do trabalho. E isto é tanto mais necessário quanto menos se sinta o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa, que lhe oferece, por isso, menos possibilidade de fruir da aplicação das suas próprias forças físicas e espirituais. (MARX, 2010, p.211-212).

No processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, **subordinada** a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho. O processo extingue-se ao concluir-se o produto. O produto é um valor de uso, um material da natureza adaptado às necessidades humanas através da mudança da forma. O trabalho está incorporado ao objeto sobre que atuou. Concretizou-se, e a matéria está trabalhada. O que se manifestava em movimento, do lado do trabalhador, se revela agora qualidade fixa, na forma de ser, do lado do produto. (MARX, 2010, p.214-215).

Marx considera no processo de trabalho a predominância da natureza, pois ao discorrer sobre suas etapas, isto é, a sua atividade, o seu objeto e seus instrumentos, afirma que todos esses elementos são concedidos pela natureza. Essa posição se configura como a indicação explícita do *status* de dependência do trabalho humano em relação à natureza. Ou seja, mostra-se aqui, na análise do processo do trabalho, a determinação, na concepção marxiana, do valor fundamental da natureza para a realização e efetivação do processo do trabalho.

Segundo Marx, a natureza é objeto do trabalho humano, mesmo quando este não intervém diretamente na transformação das formas materiais daquela. Isto é, quando o homem apenas separa da natureza aqueles produtos naturais que servem como meios de subsistência para os homens. Nessa consideração observa-se que Marx afirma que a natureza é a condição de vida dos homens, uma vez que, a natureza apresenta produtos já prontos para esse fim, isto é, cuja existência é independente do trabalho humano, o que significa dizer também que esses produtos da natureza têm um aspecto de autonomia em relação à atividade exclusiva da humanidade. O mesmo não pode se dizer do trabalho humano em relação à natureza, cuja dependência se vê na predominância dessa última nos elementos que compõem o processo do primeiro. Nessa explicação Marx deixa claro que todo produto natural é objeto de trabalho, porém nem todo objeto de trabalho é produto natural, isto é, objeto fornecido pela natureza para o trabalho, pois, quando sofre modificações efetuadas pelo trabalho humano, é chamado de matéria transformada pela atividade humana. Portanto, Marx faz uma distinção clara entre produto natural e produto do trabalho:

Os elementos componentes do processo do trabalho são: 1) a atividade adequada a um fim, isto é, o próprio trabalho; 2) a matéria a que se aplica o trabalho, o objeto de trabalho; 3) os meios de trabalho, o instrumental de trabalho. A terra (do ponto de vista econômico, compreende a água), que, ao surgir o homem, o provê com meios

de subsistência prontos para utilização imediata, existe independente da ação dele, sendo objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com seu meio natural constituem objetos de trabalho, fornecidos pela natureza. Assim, os peixes que se pescam, que são tirados do seu elemento, a água; a madeira derrubada na floresta virgem; o minério arrancado dos filões. Se o objeto de trabalho é, por assim dizer, filtrado através de trabalho anterior, chamamo-lo de matéria prima. Por exemplo, o minério extraído depois de ser lavado. Toda matéria prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto de trabalho é matéria prima. O objeto de trabalho só é matéria prima depois de ter experimentado modificação efetuada pelo trabalho. O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador insere entre si mesmo e o objeto de trabalho e lhe serve para dirigir sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas, para fazê-las atuarem como forças sobre outras coisas, de acordo com o fim que em mira. A coisa de que o trabalhador se apossa imediatamente – excetuados meios de subsistência colhidos já prontos, tais como frutas, quando seus próprios membros servem de meio de trabalho – não é o objeto de trabalho, mas o meio de trabalho. Desse modo, faz de uma coisa da natureza órgão de sua própria atividade. (MARX, 2010, p. 212).

Excetuadas as indústrias extrativas, cujo objeto de trabalho é fornecido pela natureza (mineração, caça, pesca etc.; a agricultura se compreende nessa categoria apenas quando desbrava terras virgens), todos os ramos industriais têm por objeto de trabalho a matéria prima, isto é, um objeto já filtrado pelo trabalho, um produto do próprio trabalho. (MARX, 2010, p. 215).

Em suma, as forças produtivas são potências próprias da relação de interdependência entre homem, trabalho e natureza. Há um aspecto de subordinação da natureza em relação à atividade exclusiva do homem, mas não como domínio absoluto, unilateral e irrestrito.³⁸ Este tipo de domínio identifica-se com aquele perpetrado pelo sistema industrial moderno, que com o advento de seu modo de produção de mercadorias promoveu a dominação sem limites sobre a natureza. Na obra marxiana é explícita a concepção dialética que Marx apresenta acerca da relação entre homem, trabalho e natureza, o que conduz a significação do equilíbrio entre essas instâncias no processo de produção e reprodução da vida material e social. Ademais, a natureza apresenta objetos de trabalho, como já indicado anteriormente, produtos prontos, sem a transformação do trabalho, revelando a determinação de pressuposto fundamental da natureza para a realização desse, o que significa dizer que não tem sentido uma indicação de que no conceito marxiano de natureza não há uma consideração do valor da natureza ou, dizendo de outro modo, que há uma minimização do valor desta em relação ao progresso econômico.

³⁸ A respeito da dominação do homem sobre a natureza que se configura no conceito de propriedade, o historiador marxista Eric Hobsbawm (1917-2012), que faz a Introdução da obra *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, comenta: “Retirar algo da natureza, ou determinar um tipo de uso para alguma parte da natureza (inclusive o próprio corpo) pode ser considerado e é o que acontece na linguagem comum, uma apropriação, que é, pois, originalmente, apenas um aspecto do trabalho. Isto se expressa no conceito de propriedade, que não deve ser, de forma alguma, identificado com a forma histórica da propriedade privada.” (In: MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Tradução de João Maia. 7ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p. 16.).

4.5 A dialética entre homem e natureza: estabilidade natural

A temática exposta nesse tópico diz respeito a enfatizar a questão do equilíbrio das instâncias na relação entre homem e natureza. Nosso propósito é chamar a atenção para o fato de que essa determinação encontra-se no conceito de natureza de Marx quando este trata da relação dialética entre homem e natureza.

Essa determinação aparece, como visto anteriormente, na exposição do tema do intercâmbio natural. Nela verificamos que o trabalho é quem regula e medeia o metabolismo material entre homem e natureza.³⁹ Nesse movimento de troca, as instâncias em destaque, estão dentro de uma unidade, visto que, o trabalho é ao mesmo tempo uma força da natureza e uma necessidade desta. Além disso, tanto o objeto do trabalho como os meios para a realização dele dependem da natureza.

Em suma, a relação entre homem e natureza ocorre numa mesma unidade natural, como partes de um sistema. Ou seja, não existe homem independente da natureza, pois esta é a condição necessária da existência daquele. Porém, essa unidade entre homem e natureza não é uma síntese indiferenciada. Essa asserção é concluída a partir da afirmação de que a natureza só se determina como exterioridade.⁴⁰

No capítulo V, estudamos o processo de trabalho em abstrato, independente de suas formas históricas, como um processo entre o homem e natureza. (...) O homem isolado não pode atuar sobre a natureza sem pôr em ação seus músculos sob o controle do seu cérebro. Fisiologicamente, cabeça e mãos são partes de um sistema; do mesmo modo, o processo de trabalho conjuga o trabalho do cérebro e das mãos. (MARX, 2011, p. 577).⁴¹

Ao considerar a relação entre homem e natureza a partir de uma visão dialética, isto é, como um processo perpetrado pela atividade exclusiva do homem numa mesma unidade, Marx apresenta em seu conceito de natureza a determinação de que há uma interdependência na relação entre homem e natureza, o que significa dizer que ele considera que esses elementos do processo se implicam mutuamente, como ele mesmo afirma quando expõe a ação, por meio do trabalho, do homem sobre a natureza, e a consequente reação natural desta ação.⁴²

³⁹ “O trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza.” (MARX, *Op. cit.*, 2010, p.211.).

⁴⁰ “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo.” (MARX, *Op. cit.*, 2004, p.127.).

⁴¹ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I-Volume 2. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 24ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.577.

⁴² “Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.” (MARX, *Op. cit.*, 2010, p.211.).

Essa última afirmação revela que o intercâmbio sócio-material é a relação entre homem e natureza na qual a dependência é mútua, o que a configura como interação de equilíbrio entre homem e natureza. É esse equilíbrio entre essas instâncias que caracteriza a unidade do processo dialético entre homem e natureza. Isto é, não há uma independência absoluta de uma em relação à outra, mas, pelo contrário, uma implicação e sujeição mútua de todas. Essa determinação de estabilidade natural no conceito de natureza em Marx nos remete aos princípios da ciência natural.⁴³

Segundo Marx, essa unidade entre homem e natureza não exige explicação, pois é uma necessidade natural que promove a própria existência. Pelo contrário, o que requer esclarecimento é a segregação do homem das suas condições de existência, que tem consequências nas suas funções vitais.

Não é a unidade da humanidade viva e ativa com as condições naturais, inorgânicas, de sua troca metabólica com a natureza, e portanto sua apropriação da natureza, que exige explicação, ou é resultado de um processo histórico, mas sim sua separação em relação a essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, separação que só é completamente postulada na relação entre trabalho assalariado e capital. (MARX, 2011, p. 188).

Para finalizar essa análise, nos remetemos a Rees (1998, p.72), pesquisador da obra marxista que defende a concepção de natureza de Marx como portadora de uma grande contribuição para a questão ambiental. Ele comenta que uma das conclusões importantes levantadas a partir da dialética marxiana diz respeito exatamente à determinação de unidade diferenciada da relação entre homem e natureza, pois segundo esse pesquisador ela restaura o papel de mediação da lógica dialética que no idealismo foi reduzida a esfera do pensamento “puro”, o que se configura como total desestabilidade na relação entre homem e natureza.

Para Rees (1998, p.74), o trabalho é a mediação total, ou seja, é a um só tempo o meio de superar a contradição entre homem e natureza e a possibilidade de mudança concreta de ambos e da consciência.

Portanto, nas considerações expostas sobre a dialética entre homem e natureza apresentadas no conceito marxiano de natureza, revela-se a determinação de equilíbrio das instâncias desse processo dialético, pois, a relação entre o homem e a natureza é uma unidade diferenciada, contudo é uma totalidade correlata, interdependente e intercambiável.

⁴³ “A toda ação há sempre oposta uma reação igual ou, as ações mútuas de dois corpos um sobre o outro são sempre iguais e dirigidas a partes opostas.” (In: NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. Livro I. Tradução de Trieste Ricci et al. 2ªed. São Paulo: Editora USP, 2008, p.54.).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas restrições à concepção marxiana verifica-se que são recorrentes as que fazem ressalvas ao conceito de natureza, reivindicando para este a tese de unilateralidade na fundamentação da relação dialética entre natureza e história, caracterizando Marx como pensador economicista por valorizar de forma totalizante a categoria trabalho.⁴⁴ De modo geral essa crítica se apresenta de duas formas. A primeira se dirige a teoria marxiana afirmando que nesta há uma ontologia da natureza.⁴⁵ E a segunda se concentra na assertiva de que a concepção de natureza de Marx está enredada na defesa do *prometeísmo*.⁴⁶

⁴⁴ O filósofo marxista Michael Löwy considera que: “É verdade que se encontra frequentemente em Marx e Engels uma postura pouco crítica a respeito do sistema de produção industrial criado pelo capital e uma tendência a fazer do desenvolvimento das forças produtivas o principal vetor do progresso. (...) Parece faltar a Marx e Engels uma noção geral dos limites naturais ao desenvolvimento das forças produtivas.” (LÖWY, Michael. *Progresso Destrutivo: Marx, Engels e a Ecologia*. In: _____. *Ecologia e Socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005, p.19-40) O historiador Pascal Acot afirma que: “Marx e Engels, pela primeira vez na história, estabeleceram uma separação nítida, com base no conceito de trabalho, entre natureza e sociedade.” (ACOT, Pascal. *História da Ecologia*. Tradução de Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990, p. 153.). Hannah Arendt é ainda mais radical na sua crítica e faz a seguinte acusação: “Embora o trabalho fosse uma ‘eterna necessidade imposta pela natureza’ e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o ‘reino da liberdade’ suplantar o ‘reino da necessidade’.” (In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.128-129.). A caricatura de economicista dada ao pensamento de Marx remete a crítica à concepção de natureza deste filósofo que surge a partir do debate sobre a questão ambiental. Alguns pesquisadores de diversas áreas do conhecimento têm colocado em discussão a relação entre o conceito marxiano de natureza e o problema ambiental que assola o mundo contemporâneo, com o objetivo de mostrar a importância do conceito de natureza de Marx para esse debate. Contudo, essa análise não é homogênea, pois dois grupos de pesquisadores divergem sobre o tema. O primeiro mostrando a unilateralidade do conceito de natureza de Marx, considerando-o economicista. Seus principais defensores são: Ted Benton, professor da University of Essex, que em seu artigo, *Marxism and Natural limits: an ecological critique and reconstruction*, apresenta a ressalva de que a concepção marxiana de natureza envereda no ideário prometeico-produtivista de natureza. Essa mesma visão é compartilhada pelo sociólogo britânico Anthony Giddens autor do livro *As Consequências da Modernidade*. E até mesmo a consagrada obra do frankfurtiano Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* é pioneira nessa crítica. Do lado que concebe positivamente o conceito marxiano de natureza, se sobressaem os autores eco-socialistas: John B. Foster, autor da obra *Marx’s Ecology: materialism and nature*, Paul Burkett autor do ensaio *Marx and Nature: a red and green perspective* e o ativista John Rees que escreveu *The Algebra of Revolution: the dialectic and the classical marxist tradition*.

⁴⁵ Enrique Leff, doutor em Economia pela Sorbonne apresenta uma questão entre natureza e história no conceito de natureza de Marx, situada na consideração de uma relação indiferenciada entre essas instâncias. Ele afirma que: “No materialismo histórico a história perde a sua naturalidade; mas, ao mesmo tempo, fica enredada nas malhas de uma racionalidade objetivista, de uma ordem ontológica que orienta a práxis social através de uma teleologia da história fundada na produção. (...) Essa concepção naturalista da história se expressa na obra filosófica de Marx como uma categoria ontológica, mais do que como um conceito da natureza construído dentro de sua teoria do modo de produção capitalista. O conceito de natureza de Marx remete, assim, a uma categoria ontológica.” (LEFF, Enrique. O conceito de natureza em Marx. In: _____. *Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza*. Tradução de Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p.48-57.).

⁴⁶ Prometeísmo é o nome dado a doutrina que não leva em consideração os limites das forças produtivas. O homem nessa acepção é considerado um dominador irrestrito da natureza. Vide nota 36, na página 104.

Löwy (2005, p.20) discorrendo sobre as principais críticas ao pensamento marxiano assevera que em primeiro lugar ele é associado ao humanismo conquistador, chamado de *prometeico*, que promove a oposição entre homem e natureza, fazendo do primeiro, o senhor absoluto do mundo natural. Sobre essa crítica Löwy (2005, p.21) afirma que de fato encontra-se no pensamento marxiano várias referências indicando o domínio do homem sobre a natureza. Porém, segundo ele, elas se referem apenas ao conhecimento das leis da natureza e não a uma relação unilateral entre homem e natureza.⁴⁷ Uma segunda crítica ao pensamento marxiano que Löwy (2005, p.22) também se opõe se refere a indicação de que Marx é um seguidor incondicional do economista Ricardo, porque considera como origem de toda a riqueza apenas o trabalho; negligenciando a contribuição da natureza para a aquisição daquela.⁴⁸ Löwy (2005, p.23) afirma que em sua opinião essa assertiva é uma equivocada compreensão do pensamento marxiano, pois neste a teoria do valor trabalho é usada por Marx para explicar o valor de troca no sistema capitalista; e a natureza nessa exposição, pelo contrário, participa da formação da riqueza. Por último, Löwy (2005, p.23) nos apresenta a crítica que se faz tanto a Marx como a Engels de que são filósofos enquadrados no pensamento *produtivista*, isto é, que supervalorizam a economia em detrimento da natureza.

Para Löwy (2005, p.23.), essa oposição deve ser preterida, pois Marx é quem mais denunciou, explicitou e apregoou, vide a sua antológica obra *O Capital*, que a lógica do modo de produção capitalista visa à acumulação do

⁴⁷ No capítulo 1, p.24-26, desta pesquisa, foi visto a partir da referência marxiana (MARX, 2004, p.84 e 85) que o domínio do homem sobre a natureza é um aspecto da produção e reprodução da vida material dos homens. Para Marx, a universalidade do homem se manifesta no domínio que ele tem da natureza, fazendo desta o seu corpo inorgânico no sentido de meio de manutenção vital e objeto de sua atividade de vida. Segundo Marx, a elaboração da natureza inorgânica é a prova de que o homem é um ser consciente. Ele, diferentemente dos outros seres naturais, tem a capacidade de produzir universalmente, isto é, livre do domínio da carência natural imediata. Esse fato, é que proporciona ao homem a capacidade de reproduzir a natureza inteira, gerando um mundo objetivo. Essa posição permanece, quando se examina a referência (MARX, 2010, p.211), Vide o capítulo 3, p.105, desta pesquisa. Nela Marx declara que o homem controla o intercâmbio material com a natureza no processo do trabalho. Ele explicita que o homem desenvolve as potências adormecidas da natureza e submete-as ao seu domínio. Contudo, não é um enfrentamento unilateral. Segundo Marx, o homem atua sobre a natureza como uma de suas próprias forças e, portanto, transformando-a, modifica simultaneamente sua própria natureza. Essa última assertiva se coaduna com o alerta de Engels (Vide nota 37, p.106) sobre as consequências advindas do trabalho humano, o aspecto que revela o domínio do homem sobre a natureza.

⁴⁸ No ensaio, *Crítica do Programa de Gotha*, Marx não deixa dúvidas sobre a sua posição quanto ao valor da natureza em relação ao trabalho, quando declara: “O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humano.” (In: MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2002, p.23.).

capital, de riqueza e das mercadorias como um fim em si. A ideia de socialismo em Marx é de uma produção de bens necessários a satisfação das necessidades humanas. Para Marx, o objetivo supremo do progresso técnico não é o aumento infinito de bens supérfluos.

No que tange a crítica de que a concepção marxiana se envereda numa ontologia da natureza; Leff (2006, p.48) comenta que Marx ao apresentar um princípio de um valor objetivo, do valor-trabalho por um tempo de trabalho socialmente necessário, de uma lei social como princípio da crítica a economia clássica, remeteria, portanto, a um pressuposto ontológico. Nesse sentido a concepção naturalista da história na obra filosófica de Marx se expressaria como uma categoria ontológica, mais do que como um conceito de natureza construído dentro de sua teoria do modo de produção capitalista. A consequência dessa consideração é a de que a elevação a uma categoria ontológica da natureza promove uma interpretação de que o mundo constituído não é uma articulação entre processos naturais e processos sociais, mas é tão somente um mundo da práxis humana.

Acerca dessa imputação de que a teoria marxiana postula um fundamento em si mesmo, como já analisado, existe a partir dos *Manuscritos de 1844*, uma posição completamente divergente que aparece na crítica de Marx à dialética hegeliana, ou seja, para a doutrina marxiana o sujeito não pode ser tomado segregado do objeto, isto é, não existe, para Marx, uma subjetividade pura desvinculada completamente da natureza e vice-versa. Marx explica que a dialética hegeliana faz essa segregação, quando o homem real, cuja essência humana não dispensa a natureza, põe suas capacidades naturais como objetos estranhos mediante a exteriorização de uma pretensa *consciência-de-si*. Assim, o sujeito dessa atividade não tem relação com a natureza, pois o objeto abstrato é assentado pelo sujeito abstrato, mas se é assim, essa atividade abstrata não tem nenhum sujeito e nenhum objeto, porque mesmo a pretensa atividade pura, para por o objeto, não constitui o sujeito. Pois, a subjetividade ou atividade do sujeito não pode ocorrer à revelia do objeto. A atividade do sujeito, postulada na dialética hegeliana, mesmo no âmbito da abstração, está fundamentada dessa forma, a saber, primeiramente é o ser, a *consciência-de-si*, que põe a natureza, o não-ser, essa hierarquia cai no mesmo impasse da tradição, isto é, o dualismo entre ser e natureza, ou seja, ao buscar a origem da natureza, o princípio fundamental, fez

separação entre ser e natureza, pois postula uma subjetividade pura, isto é, segregação entre ser e natureza, que é o mesmo que postular a separação da natureza de si mesma. Porém, para Marx, o ser objetivo é a natureza, pois ela produz e põe apenas objetos porque está fundada em objetos. A natureza na sua atividade de produção dos objetos, não se deslocou de uma pretensa “atividade natural pura” para “criar” os objetos; pelo contrário, a produção do objeto pela natureza endossa que a sua atividade tem objetos. Com essas considerações Marx afirma que expôs as bases que diferenciam a doutrina do naturalismo humanista ou humanismo naturalista, da doutrina do idealismo e do materialismo. Portanto, há uma *inconciliabilidade entre a dialética marxiana e a pretensa ontologia geral da natureza. Ademais, a ressalva de que Marx não reconheceu a contribuição da natureza na origem dos valores em sua teoria do valor-trabalho é incoerente, pois em sua obra sobre esse tema, Teoria da Mais-Valia: história crítica do pensamento econômico, quando discorre sobre a doutrina fisiocrática mostrando a unilateralidade desta, porque, ainda que seja a primeira doutrina econômica que analisa a produção capitalista, ela considerava o valor apenas mero valor de uso, simples substância material, e a mais-valia, simples dom da natureza. Marx vai mais a fundo nesse exame, reconhece a capacidade do trabalho de criar valor, mas não deixa de reconhecer a natureza como a condição fundamental do trabalho.*⁴⁹

*Atrelada a essas oposições há ainda a crítica de que Marx não reconheceu o poder das ciências naturais no interior do processo sócio-econômico, argumenta-se que a economia fundada no tempo de trabalho foi substituída pela economia baseada no poder do conhecimento científico, o que significa dizer que a tese marxiana do valor-trabalho foi dissolvida pelas mudanças tecnológicas, o que em última instância significa que para essa crítica, a acumulação e a concentração de capital já não se baseiam na superexploração do trabalho.*⁵⁰

Contrapõe-se a essa ressalva a afirmação marxiana de que as ciências da natureza penetraram, por intermédio da indústria, em todos os âmbitos da vida prática dos homens, modificando-a e sendo o início da emancipação dos

⁴⁹ MARX, Karl. *Teorias da mais-valia: História Crítica do Pensamento Econômico*. Livro 4-Volume 1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p.25-26.

⁵⁰ LEFF, Enrique. *op. cit.*, p.61.

homens.⁵¹ A despeito dessa posição minimizadora da exploração capitalista, o positivo é que essa exegese considera que a questão ambiental colocou a descoberto a insustentabilidade da racionalidade econômica moderna, o que significa uma atualização da crítica à lógica do modo de produção capitalista, pois na sociedade industrial moderna o sistema de produção da economia, baseado no lucro ilimitado, desequilibra a relação entre homem e natureza. Essa questão do equilíbrio entre as instâncias que compõem a relação entre homem e natureza é o tema central dos discursos ambientalistas, devido à constatação da crise ambiental causada pela lógica socioeconômica que conduz a exaustão às fontes originais de riqueza, a saber, o homem e a natureza. Essa determinação do equilíbrio natural na relação entre homem e natureza que aparece como novidade teórica no discurso ecológico contemporâneo está presente no conceito marxiano de natureza. A pecha atribuída a Marx de pensador economicista, isto é, de que se deteve somente a examinar a teoria do valor sobre as relações econômicas é refutada quando examinamos seus escritos, pois neles o autor apresenta as consequências sociais e naturais das relações econômicas que se estabeleceram na sociedade do capital. Marx enfatiza que a produção capitalista desequilibra o intercâmbio material entre homem e natureza quando violenta as condições naturais. Afetando assim a saúde física e mental dos homens. Segundo Marx, todo o progresso da produção capitalista em relação à natureza e ao homem significa espoliação da terra, saque dos recursos naturais, privação de meios de subsistência etc., visto que a produção capitalista só se desenvolve esgotando a fonte original de riqueza, isto é, a natureza. E esta, independente do trabalho humano, fornece gratuitamente o produto natural para a efetivação e realização do trabalho.

A indústria moderna atua na agricultura mais revolucionariamente que em qualquer outro setor, ao destruir o baluarte da velha sociedade, o camponês, substituindo-o pelo trabalhador assalariado. (...) Com a preponderância cada vez maior da população urbana que se amontoa nos grandes centros, a produção capitalista, de um lado, concentra a força motriz histórica da sociedade, e, do outro, perturba o intercâmbio material entre o homem e a terra, isto é, a volta à terra dos elementos do solo consumidos pelo ser humano sob a forma de alimentos e de vestuário, violando assim a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. Com isso, destrói a saúde física do trabalhador urbano e a vida mental do trabalhador do campo. (...) Na agricultura moderna, como na indústria urbana, o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho obtêm-se com a devastação e a ruína física da força de trabalho. E todo o progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento da fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras

⁵¹ MARX, *op. cit.*, 2004, p.112.

dessa fertilidade. Quanto mais se apóia na indústria moderna o desenvolvimento de um país, (...) mais rápido é esse processo de destruição. A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as formas originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador. (MARX, 2010, p. 570-571).

Na indústria extrativa, na mineração, por exemplo, as matérias-primas não constituem parte componente do capital adiantado. O objeto de trabalho, nesse caso, não é produto de trabalho anterior, mas um presente gratuito, da natureza, minérios, minerais, carvão, pedras etc. (...) Como no primeiro dia de produção, conjugam-se o homem e a natureza, os fatores originais da riqueza, criando agora os elementos materiais do capital. (MARX, 2011, p. 702).

Essa compreensão do poder destrutivo da produção capitalista sobre as forças produtivas originais de riqueza e da degradação prática da natureza, Marx já apresentava em obras iniciais como, *Sobre A Questão Judaica*, onde discorrendo sobre o domínio da propriedade e do dinheiro na sociedade burguesa, afirma que a natureza que verdadeiramente era desprezada na religião, mas apenas na esfera teórica, agora sob a égide desses princípios passa a sofrer um desprezo real, ou seja, Marx já assinalava que sob o domínio da propriedade privada se estabeleceria a degradação prática da natureza. Para endossar sua afirmação, Marx cita Thomas Müntzer, líder dos camponeses, reprimido pelos reformadores protestantes, que conclamava a liberdade de todas as criaturas da natureza.

A visão que se obtém da natureza sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que de fato se pode constatar na religião judaica, ainda que apenas em forma de ilusão. Nesse sentido, Thomas Müntzer afirma ser insuportável *'que toda criatura tenha sido transformada em propriedade, os peixes na água, as aves no ar, as plantas na terra – também a criatura deve tornar-se livre'*. (MARX, 2011, p.58).

Portanto, pelas referências apresentadas no interior da obra marxiana, constata-se que a concepção de natureza de Marx não só apresenta uma compreensão dos limites do modo de produção capitalista como tem a principal contribuição teórica para o debate sobre a crise que abate a natureza na contemporaneidade, haja vista, que dentre os aspectos próprios da natureza que Marx explicita, encontramos a determinação da relação dialética entre natureza e sociedade humana, inferida a partir da relação necessária de intercâmbio material, uma relação de implicação mútua, ou seja, uma relação de equilíbrio entre homem e natureza. É essa estabilidade que a sociedade atual almeja como solução da crise sócio-ambiental.

Por isso, não há como deixar de observar que nessa última consideração no interior do pensamento marxiano sobre a natureza, estão às bases para a construção de uma axiologia na relação entre sociedade e natureza.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo (Org.). **Filosofia da Biologia**. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- ACOT, Pascal. **História da ecologia**. Tradução Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Edições Afrontamento, 1978
- ARISTÓTELES. **Da geração e da corrupção**. Tradução de Renata M. P. Cordeiro. São Paulo: Editora Landy, 2001.
- _____. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. V.II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **A política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. Bauru-SP: EDIPRO, 2009.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **O que é política**. Tradução de Reinaldo Guarany. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- _____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. Tradução de Jorge Bastos. 2. ed. São Paulo: ARX, 2005.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- BURKETT, Paul. **Marx and nature: a red and green perspective**. New York: St.Martin's Press, 1999.
- BURTT, Edwin. **As bases metafísicas da ciência moderna**. Tradução de José Viegas e Orlando Henriques. Brasília: Editora UNB, 1991.
- CARSON, Rachel. **Primavera Silenciosa**. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Gaia, 2010.
- CHAGAS, Eduardo. F. **A Determinação Dupla do Trabalho em Marx: Trabalho Concreto e Trabalho Abstrato**. Revista Outubro, São Paulo, v. 19, p. 1-14, ago. 2011.
- COLLINGWOOD, R. G. **Ciência e Filosofia**. 2. ed. Tradução de Frederico Montenegro. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

_____. **Idea de la Naturaleza**. Tradução de Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 2006.

COHEN, G. A. **Karl Marx's theory of history: a defence**. London: Clarendon Press-Oxford, 1978.

DELFAUD, Pierre. **As teorias econômicas**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

DUARTE, Rodrigo. **Marx e a natureza em O Capital**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. **Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

ENGELS, Friedrich. O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In: _____. **Dialética da Natureza**. Tradução de José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974, p.171-186.

FERKIS, Victor. **O homem tecnológico: mito e realidade**. Tradução de Marco Aurélio de Moura Matos. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FEYERABEND, Paul. **A Ciência em uma sociedade livre**. Tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FOSTER, John B. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Marx' Ecology: materialism and nature**. New York: Monthly Review Press, 2000.

GRANGER, Giles-Gaston. **A ciência e as ciências**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 3ªed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2005.

HEGENBERG, Leônidas. **Dicionário de lógica**. São Paulo: EPU, 1995.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MANNHEIN, Karl. **Ideologia e utopia**. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. 4ªed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KAUTSKY, Karl. **As três fontes do marxismo**. Tradução de Carlos Lourenço. 5ed. São Paulo: Centauro, 2002.

KOVEL, Joel. **The enemy of nature: the end of capitalism or the end of the World?** 2ª ed. London: Zed Books, 2007.

LEFF, Enrique. O conceito de natureza em Marx. *In:_____*. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza**. Tradução de Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p.48-57.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal/lógica dialética**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1990.

LÖWY, Michael. Progresso Destrutivo: Marx, Engels e a Ecologia. *In:_____*. **Ecologia e Socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005, p.19-40

_____. Progrès destructif: Marx, Engels et l'écologie. *In: HARRIBEY, Jean-Marie*. LÖWY, Michael. **Capital contre nature**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p.11-22.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Lettres sur les sciences de La nature**. Traduction de Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Editions Sociales, 1973.

MARX, Karl. **Teoria da mais-valia: os fisiocratas**. Tradução de Márcio Pugliesi. 2ªed. São Paulo: Global Editora, 1978.

_____. **Teorias da mais-valia: História Crítica do Pensamento Econômico**. Livro IV-Volume 1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p.138.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Livro I-Volume 1. Tradução de Reginaldo Sant'anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Livro I-Volume 2. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 24ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.577.

_____. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. Tradução de João Maia. 7ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo: Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo: 2007.

MALTHUS, Thomas R. **Princípios de economia política e considerações sobre sua aplicação prática**. Tradução de Regis de Castro Andrade. Dinah de Abreu Azevedo e Antonio Alves Cury. São Paulo: Editora Cultural, 1996.

MASON, Stephen F. **História da ciência**: as principais correntes do pensamento científico. Tradução de José Velhinho de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

MENEZES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Editora Vieira & Lent, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo Cezar e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

_____. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NEWTON, Isaac. **Principia**: princípios matemáticos de filosofia natural. Livro I. Tradução de Trieste Ricci et al. 2ªed. São Paulo: Editora USP, 2008.

PONTY, Maurice. A ciência moderna e a ideia de natureza. *In*: _____. **A natureza**. Tradução de Álvaro Cabral. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PRESTIPINO, Giuseppe. **El pensamiento filosófico de Engels**: naturaleza y sociedad em la perspectiva teórica marxista. México: Siglo XXI, 1977.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

REES, John. The dialectic of human labor and nature. *In*: _____. **The algebra of revolution**: the dialectic and the classical marxist tradition. London and New York: Routledge, 1998, p.69-77.

RICARDO, David. **Princípios de economia política e tributação**. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

SCHMIDT, Alfred. **El concepto de naturaleza em Marx**. Madri: Siglo XXI, 1976.

_____. **The concept of nature in Marx.** London: NLB, 1971.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações:** investigação sobre sua natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

SCHAFF, Adam. **A sociedade informática:** as conseqüências sociais da segunda revolução industrial. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Obojes. 4ªed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

SILVA, Michel Goulart (Org.). **Marxismo e natureza:** ecologia, história e política. Pará de Minas: MG: Virtualbooks, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Biblioteca Universitária. **Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará.** Fortaleza, 2012. Disponível em: <http://www.biblioteca.ufc.br/index.php?option=com_content&task=view&id=212&Itemid=57>. Acesso em: 18 nov. 2012.

WHITEHEAD, Alfred. **O conceito de natureza.** Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.