

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUÍS FERNANDO JACQUES

**A RELAÇÃO ENTRE A NATUREZA E O
FETICHE DA MERCADORIA EM KARL MARX**

TOLEDO
2023

LUÍS FERNANDO JACQUES

A RELAÇÃO ENTRE A NATUREZA E O
FETICHE DA MERCADORIA EM KARL MARX

Trabalho de Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Dr. Jadir Antunes

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Jacques, Luís Fernando

A relação entre a natureza e o fetiche da mercadoria em Karl Marx / Luís Fernando Jacques; orientador Jadir Antunes. - Toledo, 2023.
172 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Natureza. 2. Fetiche da mercadoria. 3. Capital. 4. Forma-mercadoria. I. Antunes, Jadir, orient. II. Título.

LUÍS FERNANDO JACQUES

A RELAÇÃO ENTRE A NATUREZA E O
FETICHE DA MERCADORIA EM KARL MARX

Trabalho de Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pela banca examinadora em 14/11/2023 e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jadir Antunes
(orientador)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Prof^a Dr^a Maria Luz Mejias Herrera
Universidad Central Marta Abreu de Las Villas (UCLV)
Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Prof. Dr. Fernando Bilhalva Vitória
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Prof. Dr. Eduardo Sá Berreto
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Alfredo Aparecido Batista
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

LUÍS FERNANDO JACQUES

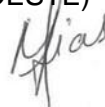
A relação entre a natureza e o fetiche da mercadoria em Karl Marx

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)



María Luz Mejias Herrera

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila)
Documento assinado digitalmente



EDUARDO SA BARRETO CRUZ

Data: 21/11/2023 08:09:58-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Eduardo Sá Barreto Cruz

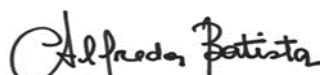
Universidade Federal Fluminense (UFF)



Fernando Bilhalva Vitória

Universidade Federal de Rondônia

(UNIR)



Alfredo Aparecido Batista

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)

Toledo, 14 de novembro de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, LUÍS FERNANDO JACQUES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 14 de novembro de 2023.



Assinatura

Dedico este trabalho à minha família, minha esposa e camarada Luana, às minhas camaradas de luta e à natureza, tão massacrada e vilipendiada pelo domínio devastador do capital.

AGRADECIMENTOS

Direciono meus agradecimentos ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE, aos professores e colegas do doutorado que fizeram parte da minha trajetória intelectual e acadêmica, desbravando os sentidos da natureza em meio ao turbilhão da maquinaria do capital. Agradeço ao meu orientador Jadir Antunes, ao professor Rosalvo Schütz que atuou com um co-orientador e parceiro com suas provações filosóficas sobre a natureza na tradição marxista, aos membros de minha banca de qualificação e defesa de doutorado, professora Maria Luz Mejias Herrera, aos professores Fernando Bilhalva, Alfredo Batista e Eduardo Sá Barreto.

Agradeço à minha esposa e camarada Luana de Oliveira, ao suporte afetivo e intelectual, companheira de luta, mulher aguerrida e determinada, colega de doutorado, confidente arguidora e revisora de nossa produção acadêmica, que, em vários momentos, foi constituída de maneira criativa e coletiva. Agradeço ao apoio e incentivo de meus familiares, em persistir nos estudos, pessoas as quais estiveram próximas mesmo a quilômetros de distância; ao meu pai Pedro Jacques, trabalhador, agricultor, poeta e sonhador, um amigo que carrego junto em sintonia de pensamento; à minha mãe Cleuza Facchi, mulher batalhadora e trabalhadora doméstica. Aos meus sogros: Norma, que converteu várias de suas tradicionais receitas culinárias para acolher minha opção pelo veganismo. Manoel, pintor, poeta, devorador de livros e ávido por conhecimento. Aos meus tios Jacquinho e Ivanete que me deram de presente a coleção completa de *O Capital* de Marx. Meu agradecimento à Letícia Strossi, minha sobrinha, camarada, cujo lar tive a satisfação de compartilhar e cujos estudos em serviço social apoiei da maneira que pude.

Agradeço a parceria, o apoio e a amizade que constituíram meus afetos em meio às lutas da classe trabalhadora, às camaradas do Coletivo Trabalhadoras em luta; aos amigos do sul global: Alfonso,

Simone, Mardiara, Adeilson, Marcelo, Gerson, Adaiana, Berti, Mário, Vogel, Ana Santi, Anadir, Ana Carolina, Bruno, Jonas. Às amigas e amigos de Campinas – SP, que me possibilitam fazer novas descobertas sobre as potencialidades do gênero humano, a encontrar filosofia entrelaçada em meio a vários aspectos da diversidade humana. Meu agradecimento a Rafael Fernandes, revisor ortográfico da versão da tese para a qualificação, parceiro das análises discursivas e das prosas filo-literárias. À Mainá, revisora comprometida com a versão final da tese.

Por fim e não menos importante, agradeço à natureza, que por meio de seus cantos e encantos, significados e ensinamentos silenciosos, me despertou, desde a infância, o fascínio e o desejo em desbravar o desconhecido. Nascedouro da filosofia, das artes, das ciências e das religiões; refúgio das incertezas e dos dilemas dos seres humanos, animais pensantes que, quando se iludem pelos fascínios do fetichismo da mercadoria, precisam retornar ao seu encontro para refletir sobre os problemas que surgem desse distanciamento. A natureza representa meu primeiro encontro com a filosofia, que se fez morada para acolher meus espantos e incertezas, que me suscita o *páthos* necessário para o pensar e o fazer científico.

Ata

Em nome de quem lava roupa alheia

(e expulsa da brancura o sebo alheio)

Em nome de quem cuida de filhos alheios

(e vende sua força de trabalho

em forma de amor maternal e humilhações)

Em nome de quem habita um domicílio alheio

(que já não é ventre amável mas sim uma tumba ou cadeia)

Em nome de quem come pães amanhecidos alheios

(e ainda assim mastiga-os com sentimento de ladrão)

Em nome de quem vive num país alheio

(as casas e as fábricas e os comércios

e as ruas e as cidades e os povos

e os rios e os lagos e os vulcões e os morros

são sempre de outros

e por isso estão aí a polícia e a guarda

protegendo-os de nós)

Em nome de quem o único que tem

é fome exploração doenças

sede de justiça e de água
perseguições condenações
solidão abandono opressão morte
Eu acuso a propriedade privada
de privar-nos de tudo.

Roque Dalton

El Salvador (1935-1975)

RESUMO

JACQUES, Luís Fernando. *A relação entre a natureza e o fetiche da mercadoria em Karl Marx*. 2023. 172 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

Qual a relação entre o conceito de natureza e o fetiche da mercadoria no pensamento de Karl Marx diante da crise ecológica promovida pelo capital? Esta tese parte de tal problemática, cujo objetivo é investigar a relação entre o fetichismo do pensamento religioso e o fetichismo da mercadoria, bem como a) apontar as consequências do fetichismo da mercadoria para a práxis humana, b) sua relação consigo mesma e c) com a natureza. A época da dominação do capital sobre o trabalho marca-se por contradições sociais que transformaram profundamente os processos produtivos e o metabolismo entre os seres humanos e a natureza. O problema da natureza em Marx delimitado, metodologicamente, nesta tese, não é apenas um momento da dialética materialista, mas também elemento constitutivo da totalidade das múltiplas determinações da lógica do valor, que aparece desde as reflexões do jovem Marx, em *a Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841), passando pelas discussões nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), até *O Capital* (1867). Em nossa investigação, a conceituação de natureza parte da forma social historicamente determinada pelo valor de uso e é estabelecida pelo desenvolvimento do intercâmbio humano-natureza, mediado pelo trabalho, no qual o movimento dialético do conceito de natureza é analisado em suas múltiplas determinações na relação com o conceito de fetiche da mercadoria. No primeiro capítulo, expõe-se a concepção de natureza de Marx, em sua diferenciação com as principais concepções anteriores da história do pensamento filosófico, além de entender o ser humano na dialética com a natureza, enquanto sujeito histórico na regulação metabólica de sua atividade produtiva. Ocorre que o estranhamento do trabalho, no modo de produção capitalista, causa uma ruptura metabólica na relação entre ser humano e natureza, fazendo com que esse estranhamento se exteriorize na questão da renda da terra, na acumulação da riqueza e no acirramento da luta de classes. No segundo capítulo, investiga-se como a crítica ao fetichismo religioso, realizada por Feuerbach, se relaciona com a reflexão crítica de Marx em relação ao conceito de fetiche da mercadoria, a fim de entender as consequências do fetichismo da mercadoria e o papel da ideologia na ruptura metabólica entre ser humano e natureza, assim como as bases filosóficas da relação de subjugação da natureza pela forma-mercadoria, tema do terceiro capítulo desta tese. No quarto e último capítulo, problematizam-se as concepções ideológicas de natureza, presentes na contemporaneidade, e a necessidade de superar essas correntes de pensamentos que operam para encobrir a lógica predatória do capital sobre a natureza. Portanto se faz imperativo apontar os pressupostos de uma nova relação metabólica entre ser humano e natureza, uma relação ética que vise a emancipar os seres humanos dos domínios do capital, liberte a natureza da sujeição pela forma-mercadoria, supere a barbárie instaurada, avance para além do capital e das formas sociais da mercadoria.

Palavras-chave: natureza; fetiche da mercadoria; capital; forma-mercadoria.

ABSTRACT

JACQUES, Luís Fernando. A relationship between nature and the commodity fetish in Karl Marx. 2023. 172 p. Dissertation (PhD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2023.

The relationship between the concept of nature and the commodity fetish in Karl Marx's thought in the face of the ecological crisis promoted by capital is a complex issue that will be addressed in this paper. The aim is to examine the connection between the fetishism of religious thought and the commodity fetish and to analyze the consequences of the latter for human practice, its relationship to itself and to nature. In the era of the rule of capital over labor, social contradictions arise that profoundly change the processes of production and the metabolism between humans and nature. The question of nature in Marx, which is methodically delineated in this work, is not only a moment of materialist dialectics, but a constitutive element of the totality of the manifold determinations of the logic of value. The conceptualization of nature in this study arises from the socially determined form through use value and is grounded in the development of the exchange between humans and nature, mediated by labor. The dialectical movement of the concept of nature is analyzed in its manifold determinations in relation to the concept of the commodity fetish. The first chapter introduces Marx's concept of nature and distinguishes it from the most important earlier conceptions in the history of philosophical thought. It also looks at the relationship between humans and nature as historical subjects in the metabolic regulation of their productive activity. The second chapter examines how Feuerbach's critique of religious fetishism relates to Marx's critical reflection on the concept of the commodity fetish. The aim is to understand the consequences of this fetishism and the role of ideology in the metabolic rupture between man and nature. The third chapter deals with the philosophical foundations of the subjugation of nature by the commodity form. The fourth and final chapter problematizes contemporary ideological conceptions of nature and emphasizes the need to overcome these currents of thought that obscure the predatory logic of capital over nature. The thesis emphasizes the urgency of outlining the preconditions for a new metabolic relationship between humans and nature, an ethical relationship that aims to emancipate humans from the domination of capital, to liberate nature from subjugation by the commodity form, and to go beyond the realms of capital and commodified social forms.

KEY WORDS: nature; commodity fetish; capital; commodity form.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
1. A CONCEPÇÃO DE NATUREZA EM MARX.....	30
1.1 As concepções de natureza anteriores ao pensamento de Marx.....	30
1.2 A dialética do ser humano com a natureza.....	41
1.3 A correlação entre o estranhamento e a propriedade privada como processo de estranhamento do ser humano com a natureza.....	51
1.3.1 A renda da terra como expressão do estranhamento com a natureza.....	64
2. NATUREZA E FETICHISMO: A CONCEPÇÃO MATERIALISTA CONTEMPLATIVA DE FEUERBACH E A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DIALÉTICA DE MARX.....	71
2.1 Materialismo contemplativo, natureza e fetichismo: reflexões sobre as concepções de natureza de Feuerbach e Marx.....	72
2.2 Fetichismo e religião: a apropriação da religião pelo capital como forma de dominação da natureza e sua relação com a concepção de natureza da tradição judaico-cristã.....	79
2.3 A natureza no capítulo “A mercadoria” de <i>O Capital</i> : a lógica da teoria do valor e a negação da natureza.....	91
2.4 Aproximações introdutórias do conceito de fetiche da mercadoria e do papel da ideologia com o conceito de natureza em Marx.....	109
3. A NATUREZA SOB OS DOMÍNIOS DO FETICHE DA MERCADORIA.....	120
3.1 O modo de produção do capital e a ruptura metabólica entre ser humano e natureza.....	120
3.2 A natureza na estrutura da forma-mercadoria: propriedade privada, renda da terra e a acumulação primitiva.....	130
3.3 A natureza em <i>O capital</i> de Marx: o domínio do dinheiro e do fetiche da mercadoria sobre a natureza.....	138
3.4 A relação da destruição da natureza e do desgaste do	

metabolismo com a mais-valia relativa e absoluta: a conversão das forças produtivas da natureza em forças destrutivas.....	143
4. OS PRESSUPOSTOS DE UMA RELAÇÃO ÉTICA ENTRE SER HUMANO E NATUREZA PARA ALÉM DO CAPITAL.....	148
4.1 A necessária superação das concepções ideológicas de natureza.....	148
4.2 Uma nova relação metabólica contra a barbárie do capital.....	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS.....	168

INTRODUÇÃO

Qual a relação entre o conceito de natureza e o fetiche da mercadoria no pensamento de Karl Marx diante da crise ecológica promovida pelo capital? Esta tese parte de tal problemática, cujo objetivo é compreender a relação entre o fetichismo do pensamento religioso e o fetichismo da mercadoria, bem como a) apontar as consequências do fetichismo da mercadoria para a práxis humana, b) para ela consigo mesma e c) para com a natureza. É possível também discorrer sobre questões decorrentes do problema central: como podemos procurar por pressupostos éticos que visem a emancipar os seres humanos dos domínios do capital e que apontem a libertação da natureza da sujeição pela forma-mercadoria? Quais as diferentes formas com que o conceito de natureza aparece na obra de Marx? Qual a relação entre o fetichismo do pensamento religioso e o fetichismo da mercadoria? Que influência ou quais as consequências do fetichismo da mercadoria para a práxis humana e sua relação consigo mesma? E para com a natureza?

Nesse sentido, faz-se necessário pensar quais as questões postas que suscitam a investigação e as justificações desta tese¹. O contexto histórico e político atual, dado o grau do desenvolvimento das forças produtivas, exige de nós, talvez mais do que qualquer outra época histórica, uma reflexão filosófica engajada, precisa e urgente que pense acerca do rumo das condições materiais de subsistência e de existência da vida no planeta subjacente à complexa relação metabólica entre ser humano e natureza.

Na contemporaneidade, a época da dominação do capital sobre o trabalho, um período histórico marcado pelas profundas e contraditórias transformações do modo de produção capitalista que modificaram e

¹ Na apresentação do volume I do *Capital*, Gorender afirma que Marx foi o pioneiro ao apontar o caráter predatório da burguesia assim como “[...] a destruição dos recursos naturais pela agricultura capitalista” (MARX, 1996, p. 22).

aceleraram radicalmente os processos produtivos, alteraram a maneira como os seres humanos se relacionam com a natureza, gerando inúmeros problemas sociais, ambientais e políticos. Evocamos, aqui, a reflexão acerca dos dilemas éticos e dos desafios de nossa época por meio de uma postura filosófica crítica. Para entender a barbárie que recai sobre a humanidade e as condições de vida no planeta, imposta pela lógica do capital, buscaremos voltar nossas inquietações filosóficas ao estudo das principais obras de Marx que abordam esse tema, o filósofo que compreendeu a essência da lógica imanente do modelo econômico e a estrutura do capital.

Existem afirmações de teóricos e comentadores de que a preocupação de Marx com a natureza constitui tema “secundário” em sua obra. Por isso, escolhemos refletir sobre o conceito de natureza nas obras desse autor e sua intrínseca relação com o conceito de fetiche da mercadoria, visto que já é tempo de retirar as discussões acerca do conceito de natureza da marginalidade das discussões filosóficas em Marx, dando-lhe a atenção e o valor devidos no contexto filosófico da atualidade. Destacamos que o filósofo alemão realizou importantes contribuições ao pensamento filosófico, ao problematizar a relação do ser humano com a natureza em algumas de suas obras. O problema da natureza, que aparece nas reflexões do jovem Marx, em sua tese de doutoramento *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841), nos escritos à Gazeta Renana sobre a questão do roubo de lenha como forma de apropriação privada da natureza pelos capitalistas, são inquietações que não deixaram de acompanhar o pensamento de Marx em suas discussões posteriores, como nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844) e sua obra de maturidade mais expressiva: *O Capital* (1867).

Em qual concepção filosófica de natureza nos baseamos para fundamentar esta tese? Será que podemos definir a natureza como um amontoado de matéria formada por átomos e, por isso, não faria sentido afirmar que o capital pode aniquilar definitivamente a natureza, pois

nenhuma matéria pode ser destruída completamente, mas apenas transformada? Tomamos, como definição do conceito de natureza em nossa investigação, a natureza conhecida por nós, cuja história se confunde com a própria história do ser humano, a natureza que toma a forma social historicamente determinada pelo valor de uso e pela relação estabelecida pelo e com os seres humanos. Delimitamos, como conceito de natureza no pensamento de Marx, a porção de matéria que historicamente oferece as condições para a produção e reprodução da vida, que constituiu o ser humano e na qual estabeleceu seu intercâmbio metabólico por meio do trabalho. Identificamos, como natureza, o conjunto de matéria orgânica e inorgânica da qual os humanos dependem para sobreviver, produzir e se reproduzir enquanto seres sociais e naturais. A reflexão sobre o conceito de natureza concebe-se na proporção em que ela entra diretamente “[...] na história do homem através da produção” (FOSTER, 2014, p. 107), aquela que os seres humanos conhecem pelo trabalho, que constitui organicamente elementos materiais a oferecer as condições ao fenômeno biológico e social da vida. A partir dessa concepção, por mais que possa, em primeiro momento, parecer contraditória, partimos de uma análise antropocêntrica pensada criticamente, visando a superá-la, ao buscar uma ética emancipatória acerca da natureza da qual a existência dos seres humanos e demais seres vivos dependem, assim como a continuidade de sua história.

Considerando esse propósito, nossa reflexão, nesta tese, versa sobre os desdobramentos do conceito de natureza e sua relação com o fetiche da mercadoria, segundo Marx. Surge a partir da possibilidade de pensar os efeitos do domínio que a forma-mercadoria exerce sobre a concepção de natureza no pensamento contemporâneo. O sistema capitalista explora a natureza de forma predatória; a cada dia, revelam-se mais sinais de esgotamento de recursos e mudanças significativas na estrutura do planeta, deflagrando uma ruptura profunda do metabolismo ser humano-natureza. O processo de subjuração da

natureza pela forma-mercadoria da economia capitalista não deixa dúvidas de que inexistente uma relação sustentável entre ser humano e natureza, revela cada vez mais o caráter destrutivo do capital sobre ela.

Nos encontramos nas fronteiras de um período histórico cujo desenvolvimento das forças produtivas tem possibilitado inúmeros avanços tecnológicos e científicos, desde a medicina até a superprodução e eficiência industrial na fabricação de alimentos. Porém, contraditoriamente e na mesma proporção, vivemos na escassez da abundância capitalista, um período de civilidade bárbara, marcado pelas catástrofes ambientais geradas pelo modo de produção e economia capitalista, epidemias virais que assolam a população mundial causadas pelo avanço do desmatamento e da destruição de ecossistemas, guerras geopolíticas entre os grandes países capitalistas na disputa pelo domínio e pela exploração de terras e recursos naturais.

Até o momento, sabemos que os recursos naturais de nosso planeta — os quais consistem em objetos de trabalho para o ser humano — não são infinitos e inesgotáveis, portanto, por ser o único planeta disponível em recursos para a produção, é muito provável, dado o ritmo destrutivo do capital, que se esgotem antes mesmo de os seres humanos descobrirem meios de colonizar novos planetas para extrair mais recursos. Os recursos naturais possuem um ciclo de reprodução biológica diferente do tempo voraz e acelerado da produção e reprodução do capital. A preservação, ou o fenecimento biológico do planeta, depende do modelo produtivo adotado pelos seres humanos. Devido à lógica da dominação do capital sobre o trabalho, o modelo de produção capitalista, segundo a análise marxiana, aponta para a incapacidade de tal modo de produção no enfrentamento dos grandes desafios éticos e ecológicos da atualidade, pois subjuga a natureza aos domínios do mundo das mercadorias e da propriedade privada.

Selecionamos as seguintes obras de Marx para subsidiar as investigações filosóficas presentes nos capítulos dessa tese: para o 1º capítulo, utilizaremos as obras a *Diferença entre a filosofia da natureza*

de Demócrito e a de Epicuro (1841) e os *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), ambas importantes para apresentar as concepções iniciais de Marx acerca do conceito de natureza. Nos capítulos subsequentes, usaremos a obra *O Capital* (1867), a fim de orientar as discussões acerca da relação entre o conceito de natureza e o de fetiche da mercadoria. De modo geral, o 1º capítulo do livro I de *O Capital, A mercadoria*, estará presente de maneira mais enfática, para dialogar com as ideias sobre fetichismo religioso de Feuerbach (1804-1872) em *A essência do Cristianismo* (1841) e *Preleções sobre a essência da religião* (1851). Para fundamentar o 3º e 4º capítulos da tese, nos apoiaremos nos seguintes capítulos do livro I de *O Capital* (1867), com o intuito de subsidiar as discussões sobre o conceito de natureza com a tradição marxista: capítulo 5 – *O processo de trabalho e o processo de valorização*; seção 10 – *Grande indústria e agricultura*, do capítulo 13 – *Maquinaria e Grande indústria*; capítulo 24 – *A assim chamada acumulação primitiva*. Do livro III de *O Capital* (1894), uma parte intitulada *Gênese da renda fundiária*. Também utilizaremos os escritos sobre as *Formas que precederam a produção capitalista* da obra *Grundrisse* (1857-1858) e *A divisão do trabalho mais extensa: a grande indústria* da obra *A Ideologia Alemã* (1845-1846). Assim como iremos recorrer a comentadores marxistas que estudam essa temática.

O método em Marx consiste noutro aspecto relevante a destacar e, presente na tese, servirá como elemento norteador, a fim de conduzir nossa investigação filosófica acerca da relação entre natureza e fetiche da mercadoria, conhecida como método do materialismo histórico-dialético. Importante instrumento de pesquisa, desenvolvido por Marx como forma de compreender todos os movimentos do real imerso na totalidade de suas múltiplas determinações, permeia-se pela observação do movimento dialético de um objeto ou fenômeno social que se apresenta aos seres humanos, constituído por elementos contraditórios que se apresentam no decorrer da história. Em nosso caso, buscamos analisar filosoficamente o movimento dialético do

conceito de natureza em suas múltiplas determinações na relação com o de fetiche da mercadoria no processo histórico capitalista.

No primeiro capítulo “A concepção de natureza em Marx e suas influências”, expõe-se a noção de natureza marxiana, ao diferenciá-la das principais concepções anteriores na história do pensamento filosófico. Buscamos compreender a dialética na mediação entre ser humano e a natureza, na qual o humano se reconhece enquanto ser social na regulação metabólica de sua atividade produtiva, descobrindo, por meio dela, as potencialidades latentes da natureza ao transformá-la. Contudo percebemos que, no decorrer do processo histórico e com o desenvolvimento das forças produtivas sob a égide do capital, vem ocorrendo a ruptura metabólica na relação entre ser humano e natureza, devido aos desdobramentos do trabalho estranhado e da propriedade privada, acompanhados do desenvolvimento das formas de valor e da forma-mercadoria. Tal ruptura provoca-se pelo estranhamento do trabalhador em relação ao objeto de seu trabalho e ao processo produtivo, do estranhamento enquanto ser humano e em relação aos outros seres humanos. Portanto, a correlação entre o estranhamento do ser humano em relação ao trabalho e o do humano com a natureza exterioriza-se na questão da renda da terra como condição pretérita das relações capitalistas, da acumulação da riqueza e do acirramento entre a classe dos possuídos e dos despossuídos, a qual gera as bases do trabalho assalariado e da exploração capitalista.

No segundo capítulo, intitulado “Natureza e fetichismo: a concepção materialista contemplativa de Feuerbach e a concepção materialista dialética de Marx”, investigamos de que maneira a concepção de natureza tal como, segundo Feuerbach, fora concebida no interior da religião judaica cristã — explicitada na obra *A essência do cristianismo* —, se relaciona com as reflexões críticas acerca da dominação da natureza pelo capital. Fez-se uma análise entre o estranhamento religioso e o do trabalhador com a natureza e o gênero humano, na direção de entender os fundamentos que tratamos como o

fetichismo presente na relação metabólica entre ser humano e natureza. Dessa maneira, visamos a estabelecer a relação crítica existente entre a origem do fetichismo religioso e o caráter fetichista da mercadoria em Marx, por meio da análise do processo de desenvolvimento das formas do valor até chegar às bases filosóficas da relação de subjugação da natureza pela forma-mercadoria. Importante ser dito que, conforme veremos, esse fetichismo da mercadoria que recai sobre a relação metabólica humano-natureza é tão marcante que modifica inclusive as concepções de natureza de maneira hegemônica no pensamento filosófico contemporâneo.

O segundo capítulo também é importante na problematização acerca dos aspectos filosóficos constitutivos da concepção materialista e dialética de natureza de Marx ao contrastá-las com o materialismo contemplativo de Feuerbach, na tentativa de elucidar o entendimento sobre as críticas recorrentes ao materialismo marxiano, isto é, se possui aspecto puramente mecanista, utilitarista ou antropocentrista. A história do desenvolvimento do trabalho, como atividade vital em interação com os processos metabólicos, constitui a chave para compreender o movimento dialético para a concepção materialista de natureza em Marx, na qual se revela uma dinâmica aberta perante as contingências da história humana no conjunto da própria história da natureza. Portanto, a concepção materialista de Marx direciona as armas da crítica contra as concepções de natureza que circundam um determinismo teleológico, ou seja, aquelas concepções que reduzem a natureza ao status de coisa, cuja origem e finalidade se submetem ao domínio da humanidade fundamentada em discursos antropocêntricos ou religiosos.

No terceiro capítulo, intitulado “A natureza sob os domínios do fetiche da mercadoria”, explicita-se a relação entre a natureza e o fetiche da mercadoria, tal como reduzida no interior do sistema capitalista, as maneiras de subjugação e domínio que a forma-mercadoria exerce sobre o metabolismo entre ser humano e natureza,

e, por conseguinte, como esse processo e o conjunto dos complexos de estranhamentos fazem com que a própria concepção contemporânea de natureza seja pensada de maneira fetichizada, uma vez limitada aos horizontes da dinâmica da valorização do valor. Além de abordar como a crise cíclica do capital desencadeia rupturas no metabolismo entre ser humano e natureza, promovendo ciclos contínuos de superexploração da natureza, de modo a desvelar os problemas gerados pelo domínio do capital e da forma-mercadoria sobre a natureza.

Por fim, no capítulo final da tese intitulado “Os pressupostos de uma relação ética entre ser humano e natureza para além do capital”, buscamos problematizar as concepções ideológicas de natureza, presentes no pensamento contemporâneo, e sua necessária superação. Em seguida, indicaremos pressupostos de uma nova relação metabólica entre ser humano e natureza, cujos fundamentos possam contribuir para superar a barbárie e avançar para além do capital. Nesse sentido, o conceito de comunismo, como expressão do humanismo naturalismo, desempenha um importante papel na investigação acerca da emancipação humana como condição da emancipação da natureza. E, ao realizar a defesa de uma prática revolucionária que emancipe ser humano e natureza, requer-se a discussão sobre uma teoria revolucionária que se coloque na disputa da narrativa-interpretativa pela superação do modo de produção capitalista, assim como uma teoria de transição que aponte as inconsistências e as contradições do pensamento ecológico burguês e que embase a defesa de um pensamento ecológico revolucionário consciente de seu papel na dinâmica da luta de classes e da necessária ampliação da concepção de natureza com os pés na realidade objetiva da luta. Assim como afirmou o ambientalista brasileiro Chico Mendes (1944-1988), trabalhador e militante que foi assassinado devido à luta pela preservação da Floresta Amazônica: “Ecologia sem luta de classes é jardinagem”. Para completar essa afirmação, pensemos também sob

outro aspecto, que a “Luta de classes sem ecologia é tai chi chuan” (BARRETO, 2023).

Dessa forma, por meio da exposição da crítica marxista, desvelamos a estrutura da economia capitalista, o conteúdo da ruptura metabólica a promover a degradação da natureza e das condições de vida dos trabalhadores. A ruptura metabólica, também conhecida como falha ou fratura metabólica, consiste em descontinuidade na interação entre ser humano e natureza ocasionada pela lógica imanente do modo de produção capitalista, ao transformar a natureza em mero meio de produção para obter a mais-valia e a acumulação de capital. Cada vez mais os seres humanos se defrontarão com uma natureza convulsiva em estado de degradação. Para tanto, faz-se necessário superar o modelo de produção capitalista com outra forma de organização societária, na qual a simbiose metabólica entre ser humano e natureza possa desenvolver-se de modo coevolutivo, liberta dos domínios das formas de ser da lógica da mercadoria, que permita aos seres humanos trabalharem, preservarem e recuperarem aquilo que for possível recuperar.

1. A CONCEPÇÃO DE NATUREZA EM MARX

Ao nos deparar com a problemática que envolve a conceituação de natureza, sob uma perspectiva filosófica nas obras de Marx, percebemos que algumas concepções filosóficas importantes marcaram os principais momentos da história da filosofia, cuja breve abordagem consideramos necessária antes de adentrar na discussão sobre a concepção propriamente dita de natureza em Marx. Nesse sentido, julgamos necessário explicitar tais conceitos e suas influentes discussões que reverberam na contemporaneidade, a fim de realizar a devida contextualização de natureza e suas mediações no pensamento de Marx.

1.1 As concepções de natureza anteriores ao pensamento de Marx

Rodrigo Duarte, em sua obra intitulada *Marx e a natureza em O Capital*, destaca quatro grandes momentos do conceito de natureza que marcaram a história da filosofia, a saber: “[...] a concepção mágica de natureza, a cosmologia grega, a revolução mecanicista do século XVII e a concepção hegeliana de natureza [...]” (DUARTE, 1986, p. 13). Em poucas palavras, podemos dizer que a concepção mágica permeou a mentalidade dos seres humanos primitivos e as sociedades tribais, ao atribuírem à natureza e seus fenômenos, características mágicas e antropomórficas, ao desconhecerem como tais fenômenos operavam. Assim, surgiram as religiões primitivas que veneravam e temiam os fenômenos da natureza, pois acreditavam ser sinais da manifestação dos deuses. Dessa constatação, podemos depreender que a primeira relação entre o ser humano e a natureza era permeada pelo animismo, ato no qual o ser humano atribuía uma alma (*anima*) à algum objeto ou fenômeno natural.

Depois de um longo período histórico, veio a cosmologia grega, com as escolas do pensamento da antiguidade, as quais, para explicar os fenômenos da natureza, utilizavam a racionalidade ao invés de recorrer à concepção mágica ou sobrenatural. A natureza era uma dentre as grandes questões a inquietar os filósofos gregos, que investigavam e levantavam hipóteses sobre qual seria o princípio (água, *apeirón*, ar, etc.) de todas as coisas. Duarte enfatiza “[...] a relação do advento da racionalidade filosófica com o surgimento da pólis, enquanto um novo estágio do controle técnico da natureza, que a permitirá manifestar-se como ser-outro” (DUARTE, 1986, p. 21).

Platão fundamentou suas reflexões sobre a natureza por meio do conceito de *physica*, contudo permaneceu preso a uma concepção mágica evidenciando um antropomorfismo ao apresentar a ideia de um demiurgo no ato de criação do mundo, expressa na obra *Timeu*. Somente em Aristóteles a natureza passou a ser discutida de maneira mais objetiva, por meio da relação entre os conceitos de ato e de substância. Na metafísica de Aristóteles, a ideia de natureza aparece ligada aos conceitos de necessidade e de causalidade, explicitando um sistema e um conjunto de fenômenos ligados ao princípio de uma finalidade na natureza, cujo conceito foi incorporado e utilizado posteriormente pela igreja católica durante o seu domínio na Idade Média. A partir dessa mudança de conceituação da natureza, com o advento das religiões de tradição judaico-cristã, nos interessa pontuar algumas reflexões².

Por meio da expansão e do domínio do pensamento religioso de origem judaico-cristão durante a Idade Média, estabeleceu-se a crença na ideia de que o ser humano, por transcender a natureza, não pertenceria a ela, e por se achar superior a ela, teria a permissão divina de dominar todos os seres tidos como inferiores. Portanto, segundo esse pensamento, existe uma finalidade anterior à natureza em relação

² A relação entre a ideia de dominação da natureza, proposta pelo pensamento judaico-cristão, é discutida com maiores detalhes no capítulo subsequente desta tese que trata da relação entre o fetiche do pensamento religioso em Feuerbach e o fetiche da mercadoria em Marx.

à qual todos os seres vivos são inferiores e criados para serem dominados pela humanidade, que o ser humano possui o direito divino de dominar a natureza devido à crença de sua superioridade transcendental. Segundo Duarte, é "[...] interessante observar como a noção de finalidade em Aristóteles, cujas substâncias independem do ser humano, se amolda perfeitamente a essa ideia bíblica, segundo a qual toda a natureza existe para servir à criatura privilegiada de Deus" (DUARTE, 1986, p. 27).

Se, por um lado, na Idade Média, surge a concepção de superioridade e dominação da humanidade sobre a natureza³, autorizada a partir de um fundamento moral-religioso, posteriormente, na Idade Moderna, com o avanço do pensamento mecanicista e do desenvolvimento da técnica e das ciências, configura-se a ideia de que essa dominação poderia ser exercida por meio da quantificação dos fenômenos do mundo e da exploração de seu mecanismo interno. Mesmo com o abandono da fundamentação do pensamento filosófico, outrora justificado por meio da fé, ao surgir o conhecimento científico, fundamentado pela razão, a dominação do ser humano sobre a natureza se perpetua, a partir de então, com um novo aspecto: a serviço do progresso científico e da técnica.

Um dos filósofos mais responsáveis pela sedimentação dessa concepção de domínio do ser humano sobre a natureza é Francis Bacon, segundo o qual, no domínio da natureza, encontra-se a condição básica de desenvolvimento da ciência moderna. Bacon, de certa forma, autoriza, por meio de seu pensamento, a dominação da natureza pela ciência, como se tal domínio para a humanidade fosse o mesmo que exercer a graça divina no mundo. Isso fica bem evidente, quando Bacon afirma que:

³ Ainda que na antiguidade grega já se deixem antever alguns aspectos, conforme indicado acima.

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e as Ciências [...]. Daí, como necessária, segue-se a reforma do estado da humanidade, bem como a ampliação do seu poder sobre a natureza (BACON, 1979, p. 230).

Na mesma direção, Descartes afirma constituírem os seres humanos os senhores e possuidores da natureza. Com base nessas afirmações, fica claro que, durante a Idade Moderna, passa-se a designar a natureza completamente como um ser-outro, expressando-a na divisão cartesiana entre a *res cogitans* “ser humano” e a *res extensa* “natureza”. Segundo Duarte, "do ponto de vista prático, a natureza torna-se um simples campo para exploração técnica, levada a extremos pelo surgimento da indústria moderna" (DUARTE, 1986, p. 32).

Posteriormente, entre as diversas contribuições da história do pensamento filosófico ao conceito de natureza que antecederam o pensamento de Marx, podemos destacar a concepção de Kant. O teórico tematizou, em suas obras, as várias determinações que a natureza pode apresentar na relação entre sujeito e objeto, em sua busca para formular as leis objetivas que possam fundamentar o conhecimento científico. Nessa relação entre as leis conhecidas pelo nosso pensamento e acessadas via intuição sensível, a natureza aparece como um elemento determinante de nossa razão teórica.

Em Kant, a natureza corresponde ao mundo dos sentidos e dos objetos, fonte de toda a experiência sensível que interconecta matéria e pensamento. Portanto a natureza, segundo esse pensador, não pode ser entendida como uma realidade em si, "[...] mas como algo que se manifesta sensorialmente e que é determinado segundo as leis gerais de nosso conhecimento teórico" (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 26). Nesse sentido, compreende-se a natureza, na teoria kantiana, como o conjunto de fenômenos e de representações em nós, teoria que não reconhece, na natureza, uma finalidade em si mesma, vista como objeto

de acesso às nossas experiências. Ao separar o mundo das coisas em si do mundo fenomênico, Kant contribui com o esforço reflexivo dos antigos na busca por compreender o movimento da matéria e das determinações empíricas das ciências da natureza, importantes subsídios tanto para física como para a fenomenologia.

A descoberta de Kant revela que os seres humanos, ao mesmo tempo em que se inserem no mundo sensível, condicionados aos limites de suas leis físicas, também pertencem ao mundo inteligível. De acordo com essa visão kantiana, os humanos são capazes de refletir acerca das determinações da natureza no âmbito do entendimento, como se fossem uma parte da própria natureza que pensasse a si mesma, uma espécie de parte autoconsciente da natureza, reconhecendo seus próprios limites e possibilidades perante o mundo dos sentidos e das coisas. Dessa dupla condição humana de pertencimento ao mundo dos fenômenos e ao mundo inteligível, surge um dos fatos da razão pura, que Kant denomina “liberdade da vontade”, condição que permite ao humano ser um agente moral, além de apenas um ser intelectual, ou seja, um agente de ação e transformação que intervém na natureza, e não apenas entende as regras do funcionamento das leis da natureza.

Talvez seja esta uma característica pouco explorada filosoficamente: a capacidade humana de converter-se em agente de ação sobre a natureza, ao mesmo tempo em que se reconhece condicionado às suas leis e regras de funcionamento. Desse fato decorre a necessidade de se refletir sobre a própria ação humana e sua forma de atuação na natureza. “[...] na condição de ‘seres em si’ práticos-morais, estamos sempre inseridos na realidade em si” (KANT, 2007 [1956], p. 110 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 28).

Dessa reflexão, decorre que os conhecimentos advindos das leis reveladas pelas ciências naturais não se encerram em suas determinações, pois existe uma lacuna de atuação na natureza que advém do mundo inteligível, prático e moral dos seres humanos. Contudo, com as contribuições da dialética materialista, percebemos

que existe razão e finalidade interna na natureza que vai além da racionalidade técnica da sociedade industrial que visa a submeter a natureza a mero meio de produção; reflexão que Kant não atingiu em suas obras em virtude de seu comprometimento com o idealismo alemão e com os valores burgueses subjacentes de sua época histórica.

Ao conceituar a natureza sem a análise histórica mais aprofundada das condições materiais nas quais essa natureza se submete à interferência do mundo humano, Kant deixou uma lacuna reflexiva circunscrita ao idealismo, que, depois, acabou sendo superada pela análise de Marx — ao conceituar a natureza na sua relação material objetiva com as forças produtivas do mundo dos seres humanos.

A partir do legado de Kant, ao ampliar a ideia de uma organização interna da natureza, sob o ponto de vista teleológico, podemos compreender a necessidade de subsidiar um juízo mais que reflexivo, se pretendemos superar os conflitos sociais e econômicos instaurados pelo capitalismo. Precisamos fundamentar um juízo crítico-reflexivo em sentido dialético que ofereça suporte para pensar a superação das contradições da lógica do capital que inevitavelmente impactam a relação entre ser humano e natureza.

Outra importante concepção de natureza, que contribui para subsidiar a nossa proposta reflexiva, é a de Schelling. Por meio de sua filosofia especulativa sobre o desenvolvimento da consciência, descobrimos que a natureza cumpre um importante papel nesse processo, pois, por meio dela, no interior da estrutura orgânica, a consciência que aparece anteriormente enquanto potência, apresenta as condições para manifestar-se na forma humana.

Por meio desse movimento de autorrealização da potência no humano, representa-se não somente a exteriorização da ideia na história humana, posteriormente discutida por Hegel, mas também “[...] o autorrelacionamento da natureza consigo mesma [...]” (SCHMIED-

KOWARZIK, 2019, p. 43), pois, através da filosofia da natureza de Schelling entendemos que “[...] o ser humano é a fronteira da natureza, e, com um novo início, vamos necessariamente rumo a um mundo novo” (SCHELLING, 1856, p. 388 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 43).

O problema filosófico, que se coloca por meio da especulação de Schelling, salienta uma investigação que contribui para a concepção de Marx desenvolvida mais a frente — a qual surge do fato de que a investigação da natureza sem as ciências exatas se torna meramente contemplativa. Essa investigação necessita de perguntas orientadoras sobre o uso e a aplicação de tais ciências, a fim de aperfeiçoar, não atrofiar, a relação humana com a natureza. Em Marx, encontramos os subsídios necessários para compreender essa interação ser humano-natureza de maneira dialética e filosófica no interior de sua ciência econômica.

Nessa perspectiva, encontramos, em Hegel, um dos principais sistemas filosóficos a pensar a natureza, da qual se influenciou profundamente a concepção de Marx. Partindo da filosofia hegeliana, sobre o desenvolvimento do conceito de sociedade, Marx aprimorou a definição de ser genérico (*Gattungswese*). Num primeiro momento, foi uma herança de Feuerbach, historicizado por Marx a partir de ponto de vista dinâmico/histórico herdado de Hegel. Nesse contexto, para compreender a ideia de ser genérico, veremos que a natureza desempenha um papel primordial na elucidação desse conceito.

Em Hegel, apreendemos que a natureza constitui a gênese da humanidade e da construção de sua consciência, de sua história de desenvolvimento e descoberta enquanto ser genérico, pois

[...] o homem e a consciência procederam da natureza — eis o que a filosofia da natureza havia mostrado. O devir histórico do homem em direção ao homem é, porém, plenamente seu ato social, e não, portanto, determinado pela natureza. Pelo contrário, as potências constitutivas

da consciência para o devir histórico do homem são caracterizadas precisamente pelo fato de elas dele se libertarem por meio da negação de seu ser determinado pela natureza (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 48).

Desse movimento de negação das determinações, dos limites e das possibilidades, imposto, pela natureza, ao ser humano, surge a ideia de ser genérico, essa potencialidade do desenvolvimento da consciência que se transforma em uma segunda natureza. Diferentemente dos demais animais — os quais sobrevivem ao adaptar-se ao meio disposto pela natureza, pois já nascem capacitados instintivamente para essa adaptação e essa sobrevivência —, o ser humano, para sobreviver e reproduzir a sua própria humanidade, deve adaptar-se ao meio, adaptando o meio a si. Essa é a condição do ser humano no mundo, o qual, para se determinar e se autodeterminar enquanto tal, precisa negar uma série de determinações iniciais interpostas pela natureza, a fim de conseguir reproduzir a sua cultura e de realizar o seu devir histórico.

Essa corresponde a umas das interpretações que permite entender o movimento de negação da natureza em Hegel, assim como é um dos momentos de determinação do espírito, ao defrontar-se com a natureza intrínseca à estrutura da lógica hegeliana: “Essa relação negativa com a natureza é o lado negativo do espírito, em geral, ou como ele enquanto esse negativo organiza-se em si” (HEGEL, 1968a, p. 275 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 48).

Para realizar a sua universalidade, a consciência precisa passar por uma série de etapas organizativas que pressupõem a negação das fases anteriores, as quais exigem uma complexidade ascendente das estruturas lógicas a cada movimento, para afirmar-se enquanto humano, como o desenvolvimento da linguagem, da ciência e da cultura. Dentre várias mediações, a mais significativa que Marx desenvolveu, com afinco e profundidade, em suas obras, foi tomada inicialmente de Hegel: o conceito de trabalho.

No pensamento hegeliano, é fundamental compreender o conceito de trabalho para entender a sua concepção de natureza, pois, justamente na relação entre trabalho e natureza, aparecem as determinações fundamentais a caracterizar o desenvolvimento do conceito de ser genérico na teoria marxiana. Para Hegel, o trabalho exprime a mediação da busca humana pela satisfação de suas carências particulares, concomitantemente tornando-se meio particular de satisfação das carências (necessidades) dos outros seres humanos.

Esse sistema de carências aparece por meio da oposição entre a universalidade da vontade e o particular, na qual a satisfação das carências subjetivas se adquire pela objetividade da incidência das carências e das vontades alheias a si mesma. O trabalho, visto como um dos momentos das determinações da sociedade civil subsequente à família⁴, constitui a mediação que se interpõe entre a carência e a satisfação, cujos complexos de determinações serão encontrados pelo ser humano justamente na relação com a natureza, fonte dos meios para satisfazer suas necessidades. Essa complexidade aumenta cada vez mais, à medida que se amplia o desenvolvimento das organizações da sociedade civil e do conceito de Estado.

Outra importante contribuição de Hegel, que influenciou as discussões na teoria marxiana, consiste na problemática da maquinaria, conforme salienta, o aumento da abstração do trabalho “[...] leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua” (HEGEL, 1986, p. 168). Esse problema foi largamente discutido nas obras de Marx, principalmente em *O Capital*, visto que compreender as formas de desenvolvimento da maquinaria, no interior da lógica de produção e reprodução do capital, permite entender as consequências e as transformações históricas da estrutura sociopolítica do modo de produção capitalista.

⁴ O conceito de família é uma das condições para a existência e o fortalecimento da família, ideia exposta com maior aprofundamento na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel.

Apreende-se o trabalho, em Hegel, como o processo de determinação da vontade livre, a qual, em seu princípio, é pura indeterminação abstrata, puro desejo e carência de coisas; ao efetivar o movimento de sua exteriorização, defronta-se com as forças da natureza, na qual precisa se determinar por meio do trabalho, atividade de adequação da natureza e de suas forças às suas necessidades.

Nesse encontro do ser humano com a natureza, mediado pelo trabalho, a consciência desenvolve-se na medida em que decide racionalmente as formas mais convenientes e adequadas de obter a satisfação de suas carências. Nesse confronto com os limites e as forças naturais, o indivíduo participa da dialética da natureza, o duplo movimento de adequação à natureza ao mesmo tempo em que modifica a natureza adequando-a a si. Por meio do trabalho, “[...] ao transformar a natureza, o homem transforma a si mesmo” (SEMERARO, 2013, p. 91).

Nessa trajetória de adequação dialética com a natureza, o ser humano cria a sua própria humanidade, o meio social e a sua universalidade na proporção com que multiplica as maneiras de transformar a natureza. Na dimensão em que o ser humano, por meio do trabalho, parte de sua particularidade até a universalidade da satisfação das carências, inaugura o caráter abstrato do trabalho, colocando-se em contato com a universalidade do gênero humano. Assim como afirma Hegel: “[...] o que o indivíduo faz para si torna-se um fazer para toda a espécie” (HEGEL, 1991, p. 182).

Enquanto os animais satisfazem suas carências, ao realizarem uma atividade vital em si, de maneira individual, a qual se guia pela sua instintividade, os seres humanos vão além. Eles ampliam suas habilidades, ao efetivar uma atividade vital de satisfação de carências diferente, de forma universal, abrindo possibilidade para o novo e o desconhecido, podendo ser desempenhada por qualquer outro membro do gênero humano.

Nesse ponto, surge a ideia de liberdade, a possibilidade de o ser humano superar as maneiras pretéritas de transformar a natureza, de aperfeiçoá-las, quando não se encontra mais como um “prisioneiro” da natureza, mas compreende a sua dinâmica e as leis que regem os seus movimentos. Nesse sentido, Hegel afirma que “[...] a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si” (HEGEL, 1986, p. 167).

Esse processo, denominado por Hegel “libertação da condição de dependência do ser humano com relação à natureza”, acontece mediante as etapas da estrutura lógica que vai da família até a ideia de Estado. Tal processo ocorre, segundo o sistema hegeliano, pela complexificação da organização social, pela especialização e pela divisão dos trabalhos, estabelecendo-se, assim, uma gama variada de relações mediadas pela atividade vital do trabalho.

Hegel inclusive oferece a Marx as ideias iniciais para desenvolver um dos aspectos do conceito de estranhamento do trabalho, quando afirma que o valor do trabalho vai se reduzindo pelo avanço da maquinaria, ao anunciar que “[...] a consciência dos trabalhadores das fábricas será degradada até o último embotamento” (HEGEL, 1986a, p. 323-324 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 51).

Falta em Hegel a perspectiva da criticidade materialista. Para ele, tais contradições, que aparecem na organização da sociedade civil, são amenizadas e resolvidas com a efetividade da constituição da ideia do Estado. Podemos concordar com Hegel no que se refere à constatação de que as contradições que surgem da relação entre ser humano e natureza resultam, historicamente, das relações entre os seres humanos.

Entretanto “[...] Hegel foi incapaz de perceber a autoalienação da atividade prática humana como a base da alienação das pessoas não só de si mesmas mas também da sua existência real, sensorial: da sua relação com a natureza” (FOSTER, 2014, p. 108). Esse problema e os demais provenientes das relações sociais que, segundo Hegel, se

originam da eticidade partida no interior da sociedade civil — solucionada com a efetivação da ideia de Estado — foram criticados por Feuerbach e superados dialeticamente por Marx.

Ao desvelar que, pela própria lógica do Estado, essas contradições aparecem e se perpetuam, na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx rompe com o idealismo alemão ao apontar para a crítica da constituição do Estado moderno, o qual não fora criado para solucionar as contradições sociais e os antagonismos de classes, mas, pelo contrário, surgira para ratificar e legitimar as relações de desigualdade e expropriação da classe burguesa sobre o proletariado.

Nesse sentido, afirma-se que o Estado não surgiu como solucionador das incongruências da relação entre ser humano e natureza, mas sim para corroborar a lógica de dominação do capital sobre a natureza, dando-lhe ideologicamente uma aparência de progresso e de racionalidade.

1.2 A dialética do ser humano com a natureza

Por mais que a natureza não tenha sido um tema central e determinante nas obras de Marx, nota-se o interesse e a inquietude do pensamento crítico do filósofo em abordar, no transcurso de suas obras, a problemática da natureza. Tal fato nos faz concluir que a natureza se torna um importante conceito de ligação, de encadeamentos teóricos e de conexões filosóficas, criador de sentidos por meio das correlações estabelecidas com os conceitos centrais no pensamento marxiano; ou seja, compreendê-lo significa ampliar os sentidos possíveis do legado de Marx e sua conseqüente contribuição para as ciências e os desafios de entender os dilemas da contemporaneidade.

Marx, além de discutir filosofias da natureza em sua tese de doutoramento, denunciou o avanço, da oligarquia fundiária prussiana, no monopólio das terras em detrimento do uso da madeira nas florestas pelos camponeses empobrecidos, enquanto trabalhava na Gazeta Renana, antes da perseguição aos jovens hegelianos de esquerda. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, discorreu sobre o estranhamento da natureza proveniente do trabalho estranhado, porque percebeu, desde o início, que a “[...] alienação do trabalho humano esteve conectada a uma compreensão da alienação dos seres humanos em relação à natureza” (FOSTER, 2014, p. 23). No *Capital*, Marx disserta sobre a ruptura metabólica entre ser humano e natureza causada pelo modo de produção capitalista.

Embora exista um histórico de críticas direcionadas à Marx, no que tange a uma suposta falta de preocupação com as questões em torno do conceito contemporâneo de ecologia, sobretudo por pensadores das correntes liberais e expoentes de correntes do pós-modernismo, uma leitura mais atenta prova que ele sempre se preocupou em abordar, em suas obras, reflexões sobre a espoliação da natureza — até mesmo muito antes do surgimento do discurso ecológico burguês. Este tenta se apresentar em defesa da natureza, se utilizando dos recursos discursivos mais sofisticados, sem questionar a luta de classes e o modo de produção capitalista, a raiz do estranhamento presente no intercâmbio entre ser humano e natureza.

Vale destacar que uma das primeiras investigações de Marx, no início de sua carreira, ainda na juventude, apresenta a problemática sobre a filosofia da natureza em sua tese de doutoramento, intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Nesse escrito, Marx contrasta as diferenças entre a concepção de Demócrito, o qual entende a necessidade na natureza como um fator determinista mediado por condições e causas, enquanto, e a de Epicuro, o qual defendia que o acaso na natureza era quem possuía valor de possibilidade, abrindo espaço à liberdade para além das

determinações causais. Em Epicuro, a declinação do átomo em linha reta abre a dimensão da liberdade, que rompe com a fatalidade e a determinidade absolutas na natureza.

Marx aponta que Demócrito possui uma concepção materialista mecanicista da natureza, pois concebe o átomo apenas como um substrato material. Isso evidencia que o percurso formativo da elaboração do conceito de natureza de Marx forjou-se ainda em suas primeiras obras de juventude e ganhou novos contornos à medida que amadurece suas ideias. Nesse panorama de análise, sobressai-se de a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* o fato de que Marx, mesmo fazendo as devidas ressalvas, toma a perspectiva de Epicuro.

Ao realizar a crítica da concepção mecanicista de natureza de Demócrito, Marx encontra, na concepção de natureza de Epicuro, o princípio da contradição, conceito importante para entender a dinâmica do materialismo dialético em suas obras posteriores. Ao ressaltar a teoria de Epicuro, Marx ressalta:

A contradição entre existência e essência, entre matéria e forma, que reside no conceito de átomo, está posta no próprio átomo individual, quando este é dotado de qualidades. Por meio da qualidade, o átomo é estranhado de seu conceito; ao mesmo tempo, sua construção é completada. Da repulsão e das aglomerações de átomos qualificados associadas a ele surge, então, o mundo fenomênico (MARX, 2018, p. 101).

Essa percepção leva a um nível mais profundo o entendimento sobre o conceito de contradição. Isso implica que a contradição, presente no movimento dialético da história dos seres humanos, da dinâmica da luta de classes e na estrutura do capital, se apresenta nos níveis mais microscópicos da própria natureza, ou seja, a contradição consiste no movimento que rege os átomos e as partículas subatômicas.

Ainda se baseando nas ideias epicuristas, Marx aponta que o átomo consiste na matéria em seu estado autônomo, particular, e os corpos celestes, na realidade mais elevada da natureza. Também percebe que a admiração dos filósofos gregos, por contemplar e estudar os corpos celestes, não deixa de ser a própria projeção do ato de admirar a si como a expressão da autoconsciência da natureza que percebe a si mesma. Portanto a contradição apresenta-se desde o nível mais elementar no reino dos átomos, até nas dimensões da realidade mais ampliada: o espaço sideral e os corpos celestes. Segundo o pensador, “[...] justamente nessa contradição, a autoconsciência individual-abstrata sentiu sua natureza objetivada” (MARX, 2018, p. 122-123).

Assim sendo, afirma-se que a concepção epicurista de natureza depositou forte influência na de Marx, o que permite dizer que o conceito de natureza marxiano não pode ser concebido como materialista mecanicista. Assim como afirma Foster:

É importante entender que a concepção materialista da natureza, como entendida por Marx [...], não implicava necessariamente um determinado rígido, mecânico, como mecanismo (isto é, no materialismo mecanicista). A abordagem do próprio Marx ao materialismo foi em grande parte inspirada pela obra do filósofo Epicuro, da Grécia antiga, que foi tema da sua tese de doutoramento (FOSTER, 2014, p. 15).

A natureza, em Marx, possui a contradição como elemento estruturante da dinâmica dos átomos à sua manifestação sensível na matéria. A natureza, portanto, rompe com a determinação absoluta dando espaço ao princípio da liberdade, “[...] mesmo que a autoconsciência seja aprendida apenas sob a forma da particularidade” (MARX, 2018, p. 124).

Nessa perspectiva, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx desenvolve suas ideias iniciais sobre a dialética entre o ser

humano e a natureza, partindo da síntese da concepção de natureza de Schelling e de Hegel, posteriormente amadurecidas, aparecendo sob uma nova perspectiva em *O Capital*. Marx supera a concepção de ambos os filósofos ao apresentar a problemática do estranhamento, ausente na teoria de Schelling, e ao abordar a questão do trabalho produtivo, desenvolvida por Hegel apenas de forma abstrata.

Para chegar à perspectiva dialética da relação entre ser humano e natureza, por meio do contato com as obras de Ludwig Feuerbach e seu materialismo antropológico, fortemente influenciado por Schelling⁵, — contando, obviamente, com as constantes contribuições críticas de Engels em *A dialética da natureza* —, Marx chegará à ideia do humano como ser genérico, a partir do ato de planejar e de realizar o trabalho enquanto atividade vital produtiva.

O trabalho constitui a categoria que transforma o humano em ser social, por meio da superação de sua busca por satisfazer as necessidades puramente animais e instintivas, para satisfazer outro patamar de necessidades: um conjunto que surge do social, da complexidade de relações e da divisão dos trabalhos no interior das sociedades. Na realização dessa atividade, vital e produtiva, o ser humano se percebe pertencente à comunidade humana, reconhece-se pela maneira como a desempenha e pelo tipo de atividade, uma parte da totalidade do gênero humano, da comunidade geral de todos os seres humanos.

Essa atividade humana só pode se realizar mediante o intercâmbio dialético com a natureza. É vital, pois trata-se de condição eterna, inexorável, desde o surgimento das primeiras comunidades humanas no período neolítico, quando começaram a desenvolver as ferramentas, até os tempos atuais, diante das inovações tecnológicas e científicas. É produtiva, pois transforma a natureza em produtos cuja

⁵ As concepções de natureza e religião de Ludwig Feuerbach são exploradas, com mais detalhes, nos próximos capítulos, pois representam uma importante contribuição para o entendimento da forma como a estrutura da religião e de seus complexos do estranhamento servem de modelo ao capital para dominar a natureza.

utilidade é satisfazer necessidades essenciais, tanto animais como sociais. É genérica, visto que, por meio dessa atividade, o ser humano se reconhece enquanto espécie humana, na generalidade dos outros seres humanos que não visam a atender apenas às necessidades individuais, mas também às necessidades sociais do conjunto de membros das comunidades.

Através das múltiplas determinações do trabalho, enquanto atividade humana vital produtiva, pressupõe-se a relação dialética entre ser humano e natureza, na qual o humano é considerado um ser genérico, não singular, diferente dos animais, que realizam uma atividade não-generalizante, uma atividade que visa a satisfazer necessidades para si e que seguem apenas as diretrizes do instinto.

Por meio dessa reflexão, decorre:

Na atividade vital produtiva, no trabalho objetificador e na práxis criativa, revela-se, por um lado, toda a especificidade do homem no que diz respeito a seu potencial de dominação da natureza, e, por outro lado, justamente sua indissolúvel conexão com a natureza, da qual ele continua sendo sempre parte. Simultaneamente, o conceito do ser genérico expressa, além disso, que o homem não pode jamais ser determinado como ser singular, pois, tanto como ser natural quanto como ser histórico, ele consegue afirmar-se e realizar-se tão somente nas relações práticas da vida do gênero (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 58-59).

Portanto, na efetivação do trabalho, objetificam-se os produtos resultantes de tal atividade; ao refletir também sobre a escolha dos meios e das estratégias mais eficazes para a sua produção, se revela a característica mais fundamental que determina a especificidade dessa atividade e a qualifica como trabalho: a consciência. Nas palavras de Marx:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua

atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. [...] A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico (MARX, 2004, p. 84).

Assim sendo, justamente por constituir atividade realizada de maneira consciente, ela se distingue da atividade vital animal, logo, o trabalho consiste em ação exclusivamente humana. Por meio da consciência, o ser humano torna-se capaz de planejar previamente todos os processos, os meios e as estratégias necessárias à produção de determinado objeto, antes mesmo de realizá-lo. No interior dessa ação, o ser humano também descobre as relações que compõem o trabalho, as que podem ser modificadas e as que não podem; uma dessas relações constitui a dialética que se estabelece entre o ser humano e a natureza. Nesse sentido, nos deparamos com os limites e as possibilidades na transformação da natureza e dos usos que fazemos dela.

Decorrente desse fato, no interior dos procedimentos do trabalho, existe um tênue desencontro entre ser humano e natureza surgido a partir das determinações estabelecidas entre a consciência e a liberdade. Caso tal desencontro entre os limites e as possibilidades seja ignorado no processo de transformação da natureza, corremos o risco de desestruturar a base material da produção e da reprodução da vida em geral, além de desestabilizar o ciclo dialético componente da natureza e do próprio fundamento que caracteriza o humano enquanto ser genérico.

Malgrado se verifique que o que caracteriza o ser genérico seja o avanço das suas formas de controle sobre a natureza e seus processos de transformação pela ação humana, não se podem desprezar as determinações naturais que permitem ao humano se apresentar como um ser genérico imerso na produtividade viva da natureza e na sua relação de imediatidade enquanto ser natural. Aqui, vale destacar que

Marx, diferente de Feuerbach, não ficou “[...] estagnado numa tal determinação antropológica do homem, mas procura intermediá-la com a determinação histórica segundo a qual é o próprio homem quem antes produz seu mundo, social e historicamente [...]” (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 61).

A ideia de que o humano constitui ser imediatamente natural pode levar a pensar que existe uma determinação pré-condicionada inscrita na natureza humana; isso não corresponde a dizer que há uma determinidade natural pronta e acabada, mas que se pode compreender a condição humana como imediatamente mediada pelo processo social e histórico, tornando-se natural ao ser incorporado pela própria natureza no processo histórico.

Assim como afirma Marx:

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*jür sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, 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 (MARX, 2004, p. 128).

Ou seja, se a natureza não se encontra subjetiva, nem objetivamente, disponível ao ser humano de forma adequada, significa que o humano precisa criar e recriar o próprio mundo e, para produzir e reproduzir o seu mundo, necessita da natureza. Por isso, o reconhecimento da natureza confunde-se com a própria história dos seres humanos, ao atuar na natureza e ao aperfeiçoar os meios de que se utilizam para a transformar: eis a relação intrínseca entre a história e a natureza.

Diferente de Hegel, que concebeu a atividade produtiva do ser humano como negação ativa da natureza, Marx compreendeu que o desenvolvimento da história humana se trata também da história da natureza e que a atividade do humano, enquanto ser genérico, consiste numa “[...] relação produtiva e consciente consigo mesma” (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 62). Trata-se da ideia de que a natureza não constitui obstáculo para o desenvolvimento da atividade vital humana, que a natureza não é tão somente a própria contradição materializada, mas que continua a interagir de forma viva na história da atividade produtiva do ser humano. A dialética entre ser humano e natureza não necessariamente constitui relação de eliminação e de destruição de um dos termos em oposição, mas se apresenta também como complementaridade, integração e superação por incorporação crítica entre os seus elementos.

Ao aprofundar as discussões sobre o ser genérico, Marx descortinou a intrínseca relação entre natureza e história do ponto de vista material. Já Hegel concebeu a história como o desenvolvimento do espírito, no qual o seu negativo, a natureza, a negação da consciência, seria a representação do “outro” necessário para a afirmação do espírito. Em contraposição, em Marx, os seres humanos não são simples espectadores da natureza, pois, ao mesmo tempo em são seres naturais, por pertencerem à natureza, também são sociais, sujeitos históricos, por sua capacidade de transformar ativamente a natureza e a si mesmos no processo. Nesse sentido, a história da natureza também é a história humana.

Esse movimento de historicizar a natureza, a partir da história dos seres humanos, da história da luta de classes, rompeu com as concepções dualista-mecanicistas da natureza, anteriores ao pensamento de Marx, que colocavam a natureza e os seres humanos em dimensões opostas, como dois elementos antagônicos. Essa superação conceitual, presente, inicialmente, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, e amadurecida posteriormente em *O Capital*, se

deve ao próprio desenvolvimento do conceito de trabalho. Em outras palavras, não podemos entender a história dos seres humanos sem compreender a história de sua relação metabólica com a natureza, do desenvolvimento das forças produtivas. Assim como não é possível compreender a história da natureza sem refletir sobre sua relação com a história humana e seu desenvolvimento a partir do trabalho e da criação de ferramentas.

Nesse sentido, Marx afirma que “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco” (MARX, 2020, p. 71), e não o contrário, como muitos pensavam à época e pensam ainda hoje. Essa constatação dialoga com o texto de Engels (1820-1895), intitulado *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, no qual nos apresenta a importância do trabalho para o desenvolvimento cognitivo e sensorial do ser humano, na sua transformação em um ser consciente. Assim sendo, isso significa que a ligação do primata ancestral comum em seu longo processo de evolução com as primeiras espécies de homínídeos, se deve ao fato de que o homínídeo ancestral se tornou humano pelo ato de criar ferramentas. A origem do trabalho apresenta-se no processo de criação de ferramentas pelo ser humano, o que confirma, mais uma vez, que a chave para entender a história da natureza consiste no esforço para compreender a história dos seres humanos e de sua relação dialética com a natureza.

Os animais também modificam a natureza, mas de um modo completamente distinto dos humanos. Para os animais, esse processo de transformação da natureza dá-se de forma inconsciente, acidental, pelo fato de estarem presentes em determinado espaço (ambiente) da natureza. Já o ser humano modifica a natureza de maneira consciente, planejada, o que demonstra toda uma intencionalidade em seus atos. Daí “[...] a diferença essencial entre o homem e os demais animais, diferença que, mais uma vez, resulta do trabalho” (ENGELS, 2004, p. 277).

Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afirma que "[...] o trabalho é o único meio pelo qual o homem aumenta o valor dos produtos da natureza, enquanto o trabalho é sua propriedade ativa [...]" (MARX, 2004, p. 29). Isso implica afirmar que a natureza, por si mesma, não tem valor (valor de troca), apenas valor de uso e, se o trabalho constitui a propriedade que ativa os valores dos produtos da natureza⁶, denota-se que o trabalhador se trata do sujeito ativo e do elemento vivo na relação dialética entre ser humano e natureza, e isso, até mesmo, nos quadros da produção capitalista. Em suma, no valor, a natureza encontra-se abstraída. Por isso, o proprietário fundiário e o capitalista são aqueles que se encontram afastados dessa relação dialética, já que, ao viver às custas do trabalho alheio e subordinar o trabalhador à lógica da mercadoria, submetem também a natureza ao mundo abstrato da artificialidade das leis do mercado.

1.3 A correlação entre o estranhamento e a propriedade privada como processo de estranhamento do ser humano com a natureza

A relação entre ser humano e natureza, historicamente alterada de maneira significativa, começou a romper-se metabolicamente. Nesse sentido, com o advento do modo de produção capitalista, a partir do século XV, com as grandes navegações e seu posterior desenvolvimento séculos mais tarde, na revolução industrial,

⁶ Importante ressaltar aqui que, no modo de produção capitalista, o trabalho possui duplo aspecto: concreto e abstrato. Todavia seu aspecto abstrato tem primazia sobre o caráter concreto, este é subsumido àquele, ou seja, o trabalho concreto é reduzido apenas a um mero veículo que ativa o valor de troca. Isso implica que, para além do modo de produção capitalista, existem outras dimensões dos sentidos do trabalho; umas delas, o trabalho em geral, que não limita o trabalho a ser apenas elemento ativador de valor de troca. Essas reflexões sobre a relação entre o trabalho e a natureza serão mais bem explanadas nos capítulos seguintes.

constatamos o crescimento vertiginoso de tantos desastres ambientais e notável esgotamento dos recursos naturais. Por meio dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, escrito por Marx em 1844, percebemos, através da relação entre o conceito de trabalho estranhado e os desdobramentos da propriedade privada, o eminente distanciamento e a ruptura metabólica na relação dialética entre ser humano e a natureza.

A partir do estranhamento do trabalhador em relação ao objeto de seu trabalho, ao processo produtivo, enquanto ser humano e em relação aos outros seres humanos, podemos observar o estranhamento do ser humano com a natureza. Pelo complexo de alienações⁷ do trabalho estranhado, os seres humanos se alienam em relação à natureza, tanto a externa como a interna. Marx denomina “natureza externa” o corpo inorgânico do ser humano, ou seja, toda natureza que não faz parte da natureza do corpo humano. “Natureza interna”, por sua vez, é o corpo humano propriamente dito e seu processo metabólico. Segundo Marx, o ser humano vive da natureza, tanto da natureza externa (corpo inorgânico) quanto da interna, o seu próprio corpo. Nas palavras de Marx, a natureza é:

[...] o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem que 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

⁷ É necessário realizar a distinção entre os conceitos de alienação (*entäusserung*) e de estranhamento (*entfremdung*) na obra de Marx. Em geral, ambos os conceitos se remetem às diferentes maneiras de apropriação do trabalho excedente. O conceito de alienação (*entäusserung*) significa despojar-se, colocar para fora, o que, de maneira geral, expressa a exteriorização ou a passagem de estágios existenciais da atividade produtiva. Já o termo estranhamento (*entfremdung*) é a “[...] objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações — ou seja, o próprio conjunto de nossa sociabilidade — através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada” (MARX, 2004, p. 16). Por isso, tomamos por mais adequado, nesta tese, fazer uso do conceito de estranhamento que mais bem define e expressa, na materialidade, a relação entre ser humano e natureza, no interior do modo de produção capitalista, seus desdobramentos e seus significados.

mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2004, p. 84).

A partir dessa publicação, a natureza vai aparecer de diferentes formas nas obras subsequentes de Marx sob vários aspectos, conforme se relaciona com a produção e a circulação de mercadorias, a saber, a produção e a reprodução de capital, ora como matéria-prima, ora como ferramentas, meios de produção que fazem parte do processo de transformação de mercadorias realizadas pelos seres humanos. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* e depois nos escritos subsequentes de Marx, discute-se a natureza “[...] na medida em que ela entrava diretamente na história do homem através da produção, como uma extensão do corpo humano (isto é, ‘o corpo inorgânico’ da humanidade)” (FOSTER, 2014, p. 107).

Ao mesmo tempo, essa relação metabólica do ser humano com a natureza transcende a transformação de bens de uso, modifica não apenas a natureza “inorgânica”, mas também a constituição física do ser humano (natureza orgânica) e a forma com a qual o ser humano transforma a natureza, ou seja, altera e desenvolve aquilo que conceituamos como consciência. Essa interconexão dos seres humanos com a natureza, por meio da forma pela qual se dá esse intercâmbio de maneira universal (genérica) caracteriza o humano como ser genérico, e, a partir dessa universalidade de relações estabelecidas com a natureza, também constrói a sua própria universalidade enquanto ser.

O que consideramos como estranhamento constitui fenômeno próprio do modo de produção capitalista, ao tornar o trabalho, em geral, a atividade vital dos seres humanos, cuja finalidade se baseia na utilidade, ao direcionarem sua produção. Já no capitalismo, tal atividade torna-se um meio, cuja finalidade maior é a troca, deixando a utilidade desses produtos secundarizada. O trabalho tornou-se estranho ao trabalhador, pois se torna uma coisa nas mãos de um terceiro, nas mãos do capitalista, que controla o processo de produção e se apossa

privadamente do resultado da atividade vital do trabalhador. O estranhamento do trabalho representa a quebra desse metabolismo, a ruptura da interconexão do ser humano com a natureza. Primeiro, o modo de produção capitalista aparta o trabalhador do acesso aos meios de subsistência da natureza, depois, coloca a natureza de maneira estranhada e hostil perante o trabalhador, no processo produtivo.

Assim sendo, do estranhamento do trabalhador com o objeto de seu trabalho, que agora não mais lhe pertence, e sim, ao capitalista, por meio da objetivação do trabalho no produto, acontece a desefetivação do trabalhador e a conseqüente desefetivação da natureza alterada e transformada em mercadoria, um produto que tem a finalidade de ser trocado e não mais apenas satisfazer necessidades humanas. Dessa maneira, se o trabalhador não consegue produzir sem se utilizar da natureza (natureza externa ou inorgânica), o que Marx denomina mundo exterior sensível, a natureza, ao transformar-se em matéria pela qual o trabalho se efetiva, torna o trabalhador cada vez mais dependente do produto que ele mesmo cria.

Em geral, quanto mais o trabalhador apropria-se da natureza para transformá-la em mercadoria, mais ele priva-se do acesso a ela, porque tanto o fruto de seu trabalho (natureza modificada) é apropriado privadamente pelo dono dos meios de produção, quanto a posse dos meios de subsistência se convertem em posse privada dos capitalistas — em outras palavras, a natureza se converte em propriedade privada.

Esse aspecto, entre a relação do estranhamento da natureza intimamente interligada com o estranhamento do trabalho, é ressaltado por John Bellamy Foster, em sua obra *A ecologia em Marx: materialismo e natureza*, na qual o autor argumenta que

A noção de Marx da alienação da natureza, que ele via como emanando da vida prática humana, não era mais abstrata no seu fulcro do que a noção da alienação do trabalho. Ambas estavam enraizadas no entendimento do impulso político-econômico da sociedade capitalista. A

alienação do trabalho era reflexo do fato de que o trabalho (o poder) havia sido virtualmente reduzido ao *status* de uma *commodity*, governada pelas leis da oferta e da procura (FOSTER, 2014, p. 108)⁸.

Desse modo, na mesma proporção com que a força de trabalho vai sendo reduzida a uma *commodity*⁹, a natureza se converte em mercadoria pela sua ligação intrinsecamente dialética com o trabalho humano no horizonte restrito do capitalismo. A natureza, um bem comum a todos, que oferece os meios de subsistência para a manutenção da vida humana geral, ao ser convertida em mercadoria na produção capitalista, transforma-se em bens de consumo sob a posse privada dos donos dos meios de produção, ao passo que se paga o trabalhador com a parcela de dinheiro capaz de adquirir o mínimo dos meios de subsistência para garantir a sua existência. A natureza que oferece os meios de subsistência do trabalhador é colocada contra o próprio trabalhador na produção capitalista. O resultado dessa transformação não lhe pertence, os objetos da natureza se apresentam “[...] como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente” (MARX, 2004, p. 83). Como, portanto, numa tal situação, o ser humano ainda haveria de se reconhecer como parte de algo que, aparentemente, se opõe a ele?

Nesse sentido, quando os capitalistas conclamam toda a sociedade para pensar sobre a sustentabilidade da natureza, lutar pela preservação do meio ambiente e dos recursos naturais, na verdade, estão preocupados com a sustentabilidade da natureza na qualidade de

⁸ Na edição de “A ecologia de Marx: materialismo e natureza” de Foster, traduzida por Maria Tereza Machado, a palavra em inglês “power” foi traduzida como “poder”, o que nesse contexto interpretativo, a palavra “força” seria mais adequado pois se refere a redução da força de trabalho em mercadoria.

⁹ Nesse estágio da produção capitalista, destaca-se a sofisticação de um padrão de acumulação que tem recriado a acumulação primitiva descrita por Marx (a ser abordada com maiores detalhes mais a frente nesta tese), e que pode ser vista na re-primarização da economia brasileira, no avanço da tecnologia e das forças produtivas, nas formas modernas da precarização do trabalho, a destruição desenfreada da natureza, apontando a suspensão de qualquer possibilidade de um futuro sustentável e das discussões sobre democratização do acesso e controle popular dos recursos naturais.

propriedade privada. Os capitalistas planejam o máximo de sustentabilidade da propriedade privada e o mínimo para a manutenção da vida do trabalhador.

Nessa perspectiva, o trabalhador se depara em uma relação estranhada não só com fruto de seu trabalho, mas também com a sua atividade produtiva. O trabalho que ele desempenha não lhe pertence, pois o resultado de sua atividade pertence ao dono dos meios de produção, ou seja, o seu trabalho é exterior ao seu próprio ser. O trabalhador só desempenha tal atividade para garantir a sustentabilidade dos seus meios de subsistência. A natureza interna do trabalhador é submetida a uma existência meramente animal, uma vez que somente consegue garantir a manutenção de sua vida biológica se vender sua força de trabalho em troca de salário. Nas palavras de Marx:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal (MARX, 2004, p. 83).

Desse modo, a vida genérica do ser humano torna-se estranhada porque não dependente só da natureza para reproduzir sua vida animal — subsistência —, mas também para reproduzir sua vida humana, a sua universalidade enquanto gênero humano. O que diferencia o ser humano do animal é justamente sua capacidade de produzir de maneira universal para toda a humanidade e para todas as espécies, ao mesmo tempo em que o animal produz somente para a satisfação e a reprodução de sua vida imediata.

Inclusive Marx se utiliza da descrição das condições ambientais insalubres a que a classe trabalhadora estava sujeita na Europa do século XIX, para corroborar, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* e em *O Capital*, o quanto o estranhamento da natureza está diretamente

ligada ao do trabalho. Impactado pela obra de Friedrich Engels, intitulada *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), Marx afirma que a situação dos trabalhadores era tão estranhada, a ponto de ser comparada a uma condição de vida animal pela luta dos meios mínimos de sobrevivência. Homens, crianças e mulheres trabalhavam jornadas extenuantes de mais de 12 horas por dia nas fábricas, residiam em casebres mal iluminados, sem saneamento e sem o mínimo de higiene básica, acometidos por inúmeras doenças porque respiravam o ar pestilento de produtos tóxicos das fábricas e o ar poluído das cidades. Essas eram as condições ambientais que Marx denominou de “poluição universal” à qual os trabalhadores se submetiam nas cidades, após serem expulsos do campo pelo movimento de concentração de terras dos capitalistas fundiários. Assim sendo:

Em parte, este estranhamento se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência; ou melhor, apenas produziu-se novamente a si na sua significação contrária. Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém, infectada pelo mefítico [ar] pestilento da civilização, e que ele apenas habita muito *precariedade*, como um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso, se não pagar. Tem de *pagar* esta casa mortuária. A habitação *luz* que Prometeu, em Ésquilo denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal (MARX, 2010, p. 140).

Essa, talvez, seja uma dentre as passagens mais sagazes de Marx nos *Manuscritos*, na qual ele aponta a degradação brutal da natureza em que a humanidade já vivia no século XIX, cujas condições ambientais insalubres, nos grandes centros populacionais, já faziam parte das condições vitais dos trabalhadores. Essa degradação da natureza tornou-se poder estranho que subtraiu as condições ambientais de mínima salubridade aos trabalhadores. No modo de produção capitalista, a natureza “apodrecida” advinha do estranhamento da atividade vital produtiva. A degradação da natureza torna-se o próprio elemento vital, instrumento de dominação ao qual os seres humanos são forçados a se adaptar e a se submeter.

Nessa perspectiva, se o trabalho é estranhado, ou seja, se se torna alheio ao trabalhador, porque ele vende sua força de trabalho ao dono dos meios de produção, significa que a sua atividade produtiva e o produto dela não lhe pertencem, tornando-o alheio enquanto gênero humano e em relação aos outros seres humanos, tornando a sua própria existência humana algo alheio a si. Nesse sentido, em Marx, podemos perceber que

[...] é na relação dos homens entre si e deles com a natureza que se pode perceber a pobreza ou riqueza humana. Essa relação demonstra a distância aparente existente entre o comportamento natural e o comportamento propriamente humano (SCHORN; SCHÜTZ, 2015, pg. 105).

Portanto, a própria universalidade do ser humano e a sua relação com os demais seres dependem da natureza para se desenvolverem, em relação às atividades que os caracterizam enquanto humanidade: filosofia, arte, religião etc. No modo de produção capitalista, o ser humano encontra-se estranhado

[...] tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele [...] (MARX, 2004, p. 85).

Assim sendo, o ser humano torna-se alheio (estranho) à natureza, em consequência de sua relação com o trabalho estranhado. Decorre disso a dissociação da vida genérica do ser humano pelo estranhamento do trabalho, em toda a sua complexidade, tornando a vida social mero meio de vida individual, fragmentada.

Se o estranhamento no trabalho faz com que o trabalhador só consiga se encontrar, em si, fora do trabalho, tal fato reitera que ele se desconecta da dialética entre ser humano e natureza. E se, no trabalho, fica fora de si, é porque não está consciente desse processo dialético. Nesse panorama, compromete o metabolismo da natureza ao realizar uma atividade produtiva estranhada, sem sentido, pois o sentido está fora dele, lhe é imposto por outro ser que controla a sua atividade. Logo, se o trabalho deixa de ser “[...] a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele” (MARX, 2004, p. 83), significa que o trabalho, em tais condições, deixa de ser um elemento integrador da dialética entre ser humano e natureza.

O ser humano encontra os sentidos (significados) da natureza por meio do trabalho. Se a natureza pode existir de maneira independente da humanidade, os sentidos atribuídos a ela, como ser a fonte da vida, se constituem na relação metabólica do trabalho. Contudo, se a realização do trabalho enquanto atividade vital se encontra estranhada no interior do modo de produção capitalista, logo, o trabalhador não encontra os sentidos da natureza, pois se vê ameaçado pela forma hostil como a natureza é colocada contra ele, no processo produtivo, pelo dono dos meios de produção. Se o trabalho estranhado é desefetivação e aniquilação das potencialidades humanas para o

trabalhador, ele encara a natureza no processo produtivo (enquanto matéria-prima ou meio de trabalho) como a sua negação ativa.

Cabe destacar que a suposta solução seria que nós deveríamos nos encontrar no trabalho, mas o problema reside que, no capitalismo, o trabalho ganha uma dimensão estranhada, que foge do nosso controle e que nos controla, o trabalho estranhado se volta contra nós. O nosso objetivo não é retornarmos a nos encontrar no trabalho, mas reduzi-lo à sua forma mais necessária, a fim de garantir a produção dos meios de subsistência de todos com o menor dispêndio de tempo e de recursos, de modo livremente associado. Ou seja, nosso objetivo é a luta pela socialização dos meios de produção e da riqueza socialmente produzidos para, enfim, podermos fruir coletivamente do tempo livre.

Portanto, o estranhamento é a perda de si mesmo, o trabalhador se encontra perdido de si na sua atividade laboral que o identifica enquanto sujeito histórico, tampouco tem consciência disso e reconhece a natureza como o outro indispensável para a própria manutenção de sua existência nessa relação. Se o trabalho estranhado faz com que o ser humano apenas se reconheça livre em suas funções animais, aliena-o de sua condição humana, acarretando sua percepção da natureza como avessa, estranha. O modo de produção capitalista, ao estabelecer a primazia do valor de troca, inverte o mundo dos seres humanos, juntamente com a percepção dele, o que é natural torna-se artificial, e o que é artificial passa a ser considerado natural¹⁰.

O trabalho estranhado faz com que o fruto do trabalho se volte contra os próprios seres humanos, à medida que, quanto mais mercadorias o ser humano produz, mais degradação e barbárie à natureza e à própria humanidade. Quanto mais os seres humanos produzem mercadorias, mais desconectados da real quantidade delas

¹⁰ Consideramos esse fenômeno da inversão como a metafísica da mercadoria, assim como aponta o Dr. Jadir Antunes em sua obra *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuições à crítica da metafísica*. Essa metafísica do fetiche da mercadoria faz com que a própria percepção do ser humano sobre a realidade e sobre si mesmo se inverta, problematizada nos capítulos 2 e 3 desta tese.

eles ficam, a ponto de atender às necessidades humanas apenas guiados pela sanha de acumulação dos capitalistas¹¹. Nesse panorama, os valores de uso da natureza, cada vez mais, se desvanecem, sendo diluídos e subjugados pelos valores de troca.

Essa universalidade humana, proveniente do uso que o ser humano faz da natureza — que a toma como o corpo inorgânico —, decorre de dois fatores essenciais, tanto ao conceber a natureza como “[...] um meio de vida imediata, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital” (MARX, 2004, p. 84). Essa é uma das determinações fundamentais que Marx concebe em relação à natureza nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, enquanto corpo inorgânico, matéria e instrumento, do qual o ser humano se utiliza para produzir a sua universalidade. Já o estranhamento aparece para cindir com esse processo de universalização e subverter a dialética do ser humano e a natureza a uma dimensão meramente instrumental, mecanizada, coisificada.

O trabalho estranhado coisifica a vida, “faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual” (MARX, 2004, p. 84). Nesse quadro, o modo de produção capitalista destrói parte da natureza no processo produtivo ao romper os limites e as capacidades regenerativas da natureza (terra, floresta, rios, mares), cujo metabolismo se recompõe de maneira cíclica. Ao tomar a natureza como algo individual, meramente particular subscrito aos limites da propriedade privada, os trabalhadores, inseridos nesse contexto de estranhamento, acabam por executar uma atividade sem consciência da universalidade dessa interconexão dialética existente.

Assim como afirma Schimied-Kowarzik:

¹¹ Nesse sentido, “Em seu próprio desenrolar, portanto, o processo capitalista de produção reproduz a cisão entre força de trabalho e condições de trabalho. Com isso, ele reproduz e eterniza as condições de exploração do trabalhador. Ele força continuamente o trabalhador a vender sua força de trabalho para viver e capacita continuamente o capitalista a comprá-la para se enriquecer” (MARX, 2017a, p. 652)

Enquanto os indivíduos produtivos em sociedade – na medida em que sua práxis social é simplesmente natural, isto é, na medida em que acontece e avança de forma socialmente inconsciente – não se compreendem como produtores de suas próprias condições de vida, senão as aceitam como dados e coerções que os determinam, estão, por isso, impossibilitados de organizar suas potências criativas em concordância com a produtividade da natureza (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 64).

A dialética da natureza organiza-se em ciclos de transformação de matéria orgânica e inorgânica, e quando esse ciclo regenerativo se quebra em virtude da superexploração da natureza, no modo de produção capitalista, aumenta-se o nível de miséria e de privação dos meios de sobrevivência dos trabalhadores, levando os seres humanos a um estado de barbárie e de desumanização cada vez mais generalizado. Quando Marx afirma que é “[...] a vida engendradora de vida” (MARX, 2004, p. 84), significa que a vida tem um tempo para estruturar a própria vida e é sob esse tempo que o capital avança, ao destruir e reduzir a vida a uma mera quantidade, uma coisa.

Quando a natureza, enquanto corpo inorgânico, se torna apartada dos trabalhadores pelo próprio processo de estranhamento de trabalho, retira também a vantagem que o ser humano tem em relação ao animal, em relação à sua vida genérica, tornando-se uma desvantagem, atrofiando as características e potencialidades do ser genérico, “[...] de forma que a vida genérica se torna para ele um meio de sua existência física” (MARX, 2004, p. 85). Tanto a vida genérica da humanidade quanto a natureza, se convertem em meio de existência meramente individual dos seres humanos.

Como consequência desse estranhamento da natureza e de si, ocorre o estranhamento com os outros seres humanos, que já não se percebem pertencentes a uma coletividade genérica de seres humanos que produzem em conexão com a natureza. Pelo contrário, enxergam a natureza como obstáculo e os outros humanos como a concepção de natureza humana hobbesiana, o humano enquanto lobo do humano,

vivendo a sua individualidade em meio à guerra de sobrevivência de todos contra todos, representada pela guerra de capitais do mercado mundial.

Quando o objeto estranhado se volta contra os trabalhadores no processo de produção — cujo poder hostil se materializa no capital —, o trabalhador não vê somente o objeto de maneira estranha, mas a própria natureza na condição de matéria e de instrumento de trabalho, agora, percebida de forma avessa e até mesmo belicosa. É nesse sentido que Marx afirma que

Todo auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e a natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo (MARX, 2004, p. 87).

O capitalista, portanto, torna-se o senhor da natureza ao submetê-la às delimitações da propriedade privada, reduzindo-a a um instrumento à disposição, que aparece como resultado do trabalho estranhado, conforme afirma Marx:

A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado. Da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo (MARX, 2004, p. 87).

Depois, a propriedade privada torna-se também o meio pelo qual o trabalho estranhado se manifesta, condição para a exploração do trabalho. Por isso, a propriedade privada constitui produto e meio do estranhamento do trabalho, de acordo com a posição, na qual é analisada no decorrer do processo produtivo. O equívoco dos economistas liberais é concebê-la apenas como meio de trabalho e não a compreenderem também como consequência do trabalho estranhado.

1.3.1 A renda da terra como expressão do estranhamento com a natureza

A natureza aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos* mais diretamente ligada aos conceitos de terra e de renda da terra. A partir dessa constatação, o primeiro fato, decorrente dessa ligação, consiste em que, para suprimir o trabalhador à condição de proletário, precisa-se apartá-lo da natureza, da terra da qual retira seu sustento, a fim de que se obrigue a vender sua força de trabalho como uma mercadoria. Ou seja, “[...] o proletário, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato” (MARX, 2004, p. 30). Tal afirmação equivale a dizer que proletário é aquele que, sem capital e apartado da natureza, vive exclusivamente da venda de sua força de trabalho. Nessa perspectiva, Marx contraria toda a crença da economia liberal de que trabalhador e o capitalista se encontram em uma condição de igualdade e de liberdade no mercado de compra e venda de força de trabalho.

Para que o trabalhador queira vender a sua força de trabalho como mercadoria, precisa, anteriormente, ser um despossuído de capital e de terra. Sem a posse dos meios que a natureza dispõe aos seres humanos para sua sobrevivência e para que consiga atender às suas necessidades básicas, o trabalhador se vê impelido a vender a sua força de trabalho a fim de acessar tais meios de sobrevivência. É por isso que Marx afirma que “para o trabalhador, portanto, a separação de capital, renda da terra e trabalho, é mortal” (MARX, 2004, p. 24).

Sob esse aspecto, equivale a afirmar que a separação entre o trabalhador e a natureza é mortal para a continuidade do metabolismo entre ser humano e natureza. Além de ser apartado dos meios da natureza, pelo proprietário fundiário e pelo capitalista, ao vender a sua força de trabalho como mercadoria, é pago com salário: a quantia mais baixa de dinheiro capaz de manter o trabalhador vivo, somente para que possa reproduzir a sua prole, a sua existência; o mínimo necessário

para recompor sua força de trabalho no intervalo entre uma jornada e a do dia seguinte, que rebaixa o trabalhador a uma condição existencial meramente animal.

Portanto, para sobreviver, os não-proprietários apartados da terra e dos meios da natureza, acabam por se obrigar a estabelecer uma relação de dependência com os proprietários donos das terras e das indústrias, subordinando a dialética do ser humano e da natureza aos ditames da lógica do capital. A força de trabalho torna-se uma coisa, uma mercadoria à mercê das flutuações do mercado. No interior da indústria, e da conseqüente lógica de produção de mercadorias/valor de troca, a vida do trabalhador encontra-se diante de uma guerra por meios de sobrevivência. Nesse cenário, o trabalhador encontra-se em meio ao dilema de ter a sorte de contatar um capitalista disposto a comprar sua força de trabalho ou de se condenar à miséria: eis a liberdade que o modo de produção capitalista oferece aos trabalhadores. Vender sua força de trabalho, encontrar um capitalista que a compre ou padecer de fome. Nesse sentido, segundo Marx:

Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho essa força sobrenatural de criação; pois precisamente do condicionamento natural do trabalho segue-se que o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho (MARX, 2012, p. 24-25).

E o capital o que seria? De acordo com o pensador, uma das formas de representação do capital é “[...] a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio” (MARX, 2004, p. 39). É por meio das leis do Estado e do direito positivo que o capital, enquanto apropriação privada feita pelo capitalista dos produtos do trabalho social, é legitimado. O capital também representa a apropriação privada dos produtos da natureza, o lucro que o capitalista retira da extração das

forças produtivas da natureza e, com a renda da terra, representa natureza (terra, fontes de água etc.) convertida em propriedade privada. Dessa forma, a dominação do capital sobre o trabalho é também dominação do capital sobre a natureza.

Nesse contexto de exploração, a terra deixa de ser percebida com suas características e propriedades naturais, perde-se o sentido histórico do uso da terra para convertê-lo em meio de obtenção de capital e suas características resumem-se à capacidade de render juros.. Assim, torna-se coisa em meio à oposição entre indústria e agricultura, capital e trabalho. É da propriedade fundiária da terra que se desenvolve a propriedade privada, o que significa que o estranhamento da natureza acompanha o desenvolvimento do trabalho estranhado em sua objetivação em propriedade privada.

Assim sendo, o domínio sobre a terra, em Marx,

[...] assumiu um significado complexo, dialético, derivado do seu conceito de alienação. Ela significa tanto a dominação da Terra *por* aqueles que monopolizam a terra, e portanto, os poderes elementares da natureza, como também a dominação da Terra e da matéria morta (representando o poder do proprietário e capitalista) sobre a vasta maioria dos seres humanos. Assim a alienação da Terra, e daí a sua dominação sobre a maior parte da humanidade (pela sua alienação em favor de muito poucos), ser um elemento essencial da propriedade privada e existir na propriedade feudal – que era “a raiz da propriedade privada” – desde antes da ascensão do capitalismo (FOSTER, 2014, p. 109).

Nesse contexto, remete-se à reflexão de que o domínio dos capitalistas sobre a terra representa o domínio do capital sobre o trabalho. Dominar a terra como matéria morta corresponde a reprimir os meios de vida dos trabalhadores, expressão imediata do estranhamento dos seres humanos, como a perda de si e dos outros, a perda das condições de reconhecimento enquanto sujeitos históricos. Nessa

relação, o trabalhador reconhece-se como um despossuído de propriedades, cuja única posse é sua força de trabalho, a qual é obrigado a vender em troca de um salário para manter a sua vida, já que os meios de vida não lhe pertencem. Para viver, o trabalhador é circunscrito à relação dominante/dominado, proprietário/propriedade.

Reconhece-se a terra 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 (MARX, 2004, p. 101).

Isso significa que a natureza é parte constitutiva da essência da riqueza, na medida em que se relaciona dialeticamente com a força de trabalho de maneira transistórica, que comporá a noção de riqueza compreendida em sua totalidade. Na *Crítica do programa de Gotha*, Marx ressalta que não é o trabalho a fonte de toda a riqueza, mas sim a natureza, enquanto “[...] 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 humana” (MARX, 2012, p. 24). Isso implica afirmar que a essência da riqueza reside na natureza, e que não podemos confundir com o trabalho, o qual só pode se realizar, enquanto força criadora de riqueza material (valores de uso), na interação com os objetos e com os meios de trabalho.

A renda da terra pode ser associada ao ganho que o proprietário fundiário retira com o arrendamento para terceiros ou com a melhoria da fertilidade do solo. Entretanto esse ganho pode ser extraído sem a necessidade de melhoria do solo, com a cobrança de um preço de monopólio das terras, ou pela localização geográfica favorável, entre outros aspectos. Em geral, a renda da terra é entendida como o ganho

com a exploração das forças da natureza que o proprietário fundiário pratica, ao tornar a natureza uma propriedade privada. Nas palavras de Marx,

A renda da terra é estabelecida pela luta entre arrendatário e proprietário fundiário. Por toda parte encontramos reconhecidas, na economia nacional, a oposição hostil dos interesses, a luta, a guerra, como fundamento da organização social” (MARX, 2004, p. 64).

Esse preço, pago pela utilização da terra, é o mais alto que o arrendatário tem condições de dar ao proprietário fundiário. A renda da terra também compõe o preço das mercadorias e seu custo de produção, sendo mais claramente percebida nos alimentos tornados mercadoria, visto que dependem dela como meio para a sua produção. Uma consequência do progressivo aumento da renda da terra é o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da população, fazendo com que os proprietários fundiários explorem e subtraiam mais lucros do processo de arrendamento das terras.

Marx desmente os economistas liberais os quais afirmavam que os interesses do proprietário fundiário eram idênticos aos da sociedade. Acontece que a obsessão dos proprietários fundiários, em extrair mais lucros e em estabelecer monopólios da renda da terra, faz com que o aluguel nas cidades e o custo de vida dos trabalhadores sejam afetados, levando-os à condição de mais miserabilidade. Do mesmo modo, a ampliação dos monopólios das terras leva à ruína os pequenos proprietários fundiários, os quais se encontram “[...] diante do grande proprietário fundiário na mesma relação de um artesão (*Handwerker*) que possui um instrumento próprio, para com o dono da fábrica” (MARX, 2004, p. 72).

Com o avanço do capital, os pequenos proprietários vendem suas terras aos grandes proprietários, que acabam por vender suas terras

aos capitalistas industriais, em virtude do aumento da concorrência, fazendo com que as grandes extensões de propriedade fundiária se tornem industriais. Tais transformações da propriedade fundiária em propriedade privada revelam,

[...] sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam (MARX, 2004, p. 75).

Desse modo, pouco a pouco, as antigas modalidades de propriedade (rural, fundiária etc.) tornam-se propriedade privada nas mãos dos capitalistas. Então, o capital simplifica os antagonismos de classe na mesma proporção com que suprime as antigas relações feudais e aristocráticas, as velhas formas de propriedade. A propriedade fundiária é vista, portanto, como a raiz que origina posteriormente a propriedade privada dos meios de produção, e, com isso, a dimensão da natureza vai sendo convertida, cada vez mais, em mercadoria.

A lógica do valor, ao explorar a natureza por meio da renda da terra, posta como absoluta

[...] arruína tanto o trabalho quanto a terra, uma vez que explora os trabalhadores onde os precisa e os descarta onde não mais os precisa, do mesmo modo que saqueia a natureza onde pode extrair alguma utilidade da mesma e a abandona destruída e envenenada onde ela se lhe torna inútil (SCHIMIED-KOWARZIK, 2021, p. 396).

Essa degradação, provocada pela lógica do valor, proveniente do estranhamento e da exploração do trabalho, representa não apenas uma ameaça à capacidade regenerativa da natureza externa como a terra, mas um risco ao próprio ser humano, pois deteriora a capacidade

de regeneração da força de trabalho, compromete a saúde e o tempo necessário para que o trabalhador possa recompor suas energias.

A fim de que possamos compreender esse processo de conversão da natureza em mercadoria, realizamos uma investigação sobre como a concepção religiosa de natureza e o fenômeno do fetiche da mercadoria se articulam no processo de dominação do capital sobre a natureza, tema do capítulo subjacente. Posteriormente, pensaremos acerca da emancipação humana como condição para a da natureza.

2. NATUREZA E FETICHISMO: A CONCEPÇÃO MATERIALISTA CONTEMPLATIVA DE FEUERBACH E A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DIALÉTICA DE MARX

No decorrer do amadurecimento da concepção de Marx acerca do materialismo dialético, apresentam-se as ideias do filósofo alemão, Ludwig Feuerbach, as quais Marx usou para refletir sobre a natureza e o conceito de fetichismo, para posteriormente superá-las. Feuerbach dedicou-se a elaborar uma crítica materialista que se contrapusesse ao idealismo de Hegel e ao materialismo mecanicista presente nas concepções de Descartes e de Hobbes, que ressaltam a ideia de uma teoria da sensibilidade como fundamento da essência humana ao contrário da “[...] essência abstrata do espírito como a chave para o desenvolvimento dialético (e a transcendência da coisa em si)” (FOSTER, 2014, p. 19).

Marx aponta em *Teses contra Feuerbach*, que, no esforço de Ludwig em contrapor a estrutura idealista do pensamento hegeliano, formulou uma teoria materialista excessivamente contemplativa sem estabelecer o devido nexos efetivo com o materialismo prático. Todavia isso não significa que Marx tenha ignorado as reflexões materialistas de Feuerbach para posteriormente constituir sua concepção de materialismo dialético e prático, pelo contrário, usou tais reflexões como recurso metafórico para explicar as nuances do fetiche da mercadoria.

Por isso, nas partes subsequentes deste capítulo, expomos o arcabouço conceitual do materialismo de Feuerbach, suas concepções sobre a natureza, para estabelecermos a relação das ideias feuerbachianas com a concepção de natureza e o conceito de fetiche da mercadoria na estrutura conceitual marxiana.

2.1 Materialismo contemplativo, natureza e fetichismo: reflexões sobre as concepções de natureza de Feuerbach e Marx

Feuerbach explicita sua concepção materialista de natureza nas obras intituladas *A Essência do Cristianismo* e *Prolegômenos sobre a essência da religião*, cuja distinção principal entre o ser humano e o animal é a consciência, pois “[...] no animal é a vida interior idêntica à exterior – o ser humano possui uma vida interior e uma exterior. A vida interior do ser humano é a vida relacionada com o seu gênero. Com a sua essência” (FEUERBACH, 1988, p. 44). Essa caracterização da vida interior do ser humano é a formação da consciência, esse processo qualitativo do ser. Entretanto tal análise não pode ser contrastada com a vida animal no sentido de colocar a natureza e os animais em um patamar inferior na esfera da vida, conforme afirma Feuerbach:

[...] o homem se distingue do animal somente pela consciência, ele é um animal, mas dotado de consciência”, este não medita pois que num ser que desperta para a consciência processa-se uma mudança qualitativa do todo o ser. De resto, a espécie animal não deve ser de forma nenhuma diminuída com o que foi dito (FEUERBACH, 1988, p. 44).

Por meio da perspectiva feuerbachiana, compreendemos a natureza como um importante elemento no processo de formação da consciência humana, constitutivo da compreensão de mundo e da compreensão de si mesma. Isso se deve ao fato de o ser humano tomar consciência de si “[...] através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1988, p. 46). O interessante a apontar, aqui, é que, segundo Feuerbach, o sentimento da natureza “[...] nos proporciona a consciência do mundo como mundo [...]” (FEUERBACH, 1988, p. 126), e é posterior ao

movimento da consciência humana na distinção de si mesmo. Em outras palavras, a consciência humana se desenvolve por meio da natureza e do processo consciente que o ser humano estabelece com a natureza.

O ser humano que existe somente para si e que se coloca apartado da natureza, não compreende a si mesmo e por conseguinte a própria condição humana. Essa vida apartada da natureza resulta do estranhamento do trabalho, como vimos anteriormente em Marx. Em Feuerbach, esse estranhamento da natureza possui contornos distintos, e podemos encontrá-lo no fenômeno do estranhamento do objeto religioso, que de certa forma, converge com o estranhamento presente no trabalho estranhado no interior da economia capitalista.

Nesse contexto, a essência da religião se apresenta em contradição com alguns aspectos da natureza, o primeiro objeto de adoração na religião. Nos primórdios da religião, a natureza já aparece adorada sobre características antropomórficas, sob a forma da personalidade humana. Para as sociedades politeístas antigas, os fenômenos da natureza foram antropomorfizados na figura de deuses, fruto de estranhamento advindo da fetichização da natureza sobre a forma de objetos religiosos, assim como afirma Feuerbach:

Confirma-se ainda a explicação da religião a partir do medo pelo fato de que mesmo entre os povos mais elevados espiritualmente a mais alta divindade é a personificação dos fenômenos naturais que produzem no homem o mais alto grau de medo, a divindade da tempestade, do trovão e do raio (FEUERBACH, 1989, p. 31).

Nesse sentido, a natureza, no interior do fenômeno do fetiche religioso, aparece como o objeto adorado, abstraída de suas propriedades físicas e transfigurada sob a aparência divina, “[...] ‘onde termina a natureza começa Deus’ – porque Deus é o último limite da

abstração” (FEUERBACH, 1988, p. 140). Portanto, Feuerbach explicita que os deuses das sociedades antigas nada mais são que a “[...] essência divinizada e personificada da natureza” (FEUERBACH, 1989, p. 27). É peculiar observar que, diferente da maneira como os seres humanos se relacionam com os objetos sensoriais distinguindo a consciência de si e a consciência sobre o objeto, inversamente, no fenômeno do fetiche religioso, o objeto fruto de adoração confunde-se com o conteúdo da consciência humana devido ao grau de aproximação e de intimidade que o ser humano estabelece com tal objeto.

Noutro sentido, essa reflexão, sobre os processos da esfera da vida, aparece de maneira distorcida na religião. No caso da tradição judaico-cristã, a diferença entre humano e animal é ressaltada constantemente pelos textos bíblicos, onde a providência sempre aparece para “[...] arrancar o homem da violência das forças naturais” (FEUERBACH, 1988, p. 146), como no caso de Jonas arrancado do ventre da baleia e de Daniel, da cova dos leões. A natureza invariavelmente é associada pelas religiões judaico-cristãs à figura de punições e de castigos divinos, como as pragas do Egito, no livro de Êxodo, e a figura da destruição de Sodoma e Gomorra. Assim sendo,

[...] não lemos em lugar nenhum que Deus tenha se tornado um animal por causa dos animais – um tal pensamento já é aos olhos da religião pérfido e profano – ou que Deus tenha feito milagres por causa dos animais ou plantas. Ao contrário: lemos que uma pobre figueira foi amaldiçoada porque não trazia frutos numa época em que não podia trazer, somente para servir de exemplo aos homens do poder da fé sobre a natureza; lemos que os espíritos malignos e demoníacos são expulsos dos homens, mas em compensação impingidos nos animais. De fato lemos: “Não cai um pássaro do telhado sem a vontade do Pai”; mas esses pássaros não têm mais valor e importância do que os cabelos da cabeça de um homem, que são todos contados (FEUERBACH, 1988, p. 145).

Feuerbach também explicita que essa concepção religiosa que rebaixa a natureza a um status de coisa, tem sua fundamentação filosófica no judaísmo cujo ponto de vista prático é essencialmente utilitarista com a natureza, expressando-se sob um princípio egoísta e arbitrário, que faz do humano um ser separado da natureza; transforma a natureza “[...] numa escrava submissa do seu próprio interesse, do seu egoísmo prático [...] que utiliza a natureza para fins arbitrários” (FEUERBACH, 1988, p. 154).

O distanciamento do ser humano da natureza tem seu conteúdo latente presente no interior da moralidade religiosa, pois submete “[...] a natureza somente à sua vontade e necessidade, rebaixando-a por isso também em sua concepção a uma matéria-prima, a um produto da vontade” (FEUERBACH, 1988, p. 153). E na medida em que o ser humano amplia seu afastamento da natureza, mais utilitarista se torna sua concepção de natureza e maior o seu desprezo pelos processos naturais que constituem o ciclo reprodutivo das esferas da vida.

Nesse contexto, a antropomorfização da personalidade de Deus é uma característica marcante nas religiões judaico-cristãs. Em contrapartida, a natureza, uma coisa impessoal, é então considerada nula, um não-valor. Segundo Feuerbach, a ideia de Deus consiste, na verdade, na projeção da essência pessoal do ser humano que deseja se colocar independente da natureza e livre das determinações materiais do mundo. Ao passo que, no panteísmo, a consciência humana se confunde com os elementos antropomorfizados da natureza presente no fetiche religioso, no monoteísmo, essa antropomorfização é isolada e centralizada na figura do Deus imaterial e transcendental.

No paganismo, o ser humano contempla a natureza em sua conexão com o cosmos e na sua união com a coletividade. No monoteísmo, o ser humano adora Deus a partir dos elementos que fundamentam o gênero humano, como a inteligência e a vontade, em contraposição aos elementos da natureza. No panteísmo, a natureza é romantizada no interior da adoração religiosa; no monoteísmo, acaba

sendo desprezada pela supervalorização da esfera transcendental. Assim como afirma Feuerbach:

No cristianismo o homem só se concentrava em si mesmo, separa-se da conexão com o universo, transformava-se num todo autossuficiente, [...] Os pagãos, ao contrário, por não serem concentrados em si e não se escondendo da natureza, limitavam a sua subjetividade pela contemplação do universo (FEUERBACH, 1988, p. 191).

O materialismo contemplativo de Feuerbach estabelece-se por meio da conceituação de que é a natureza que pressupõe e fundamenta o ser humano, e que por isso, “a moral nada pode sem a natureza, ela deve se adaptar aos meios naturais mais simples” (FEUERBACH, 1988, p. 314). Para Feuerbach, a finalidade da natureza não se encontra acima ou fora dela mesma, não é dependente de sua própria constituição, para ele, na natureza, se encontram — digamos aqui em termos marxianos — os fundamentos para compreender a “relação metabólica entre ser humano e natureza”. Essa verdade

[...] é apenas que o homem é dependente da natureza, que ele deve viver em concórdia com ela, que mesmo em seu estágio mais elevado e espiritual não se deve esquecer que ele é um filho e um membro da natureza, que ele deve adorar sempre a natureza, tanto como a base e a fonte de sua existência quanto como a base e a fonte de sua saúde espiritual e corporal [...] (FEUERBACH, 1989, p. 39).

Nesse contexto, Marx elabora os fundamentos de seu materialismo dialético, um materialismo prático (que buscou superar os aspectos contemplativos do materialismo feuerbachiano), por meio da ideia da natureza enquanto base material das condições físicas da constituição da realidade social, de forma distinta das ideias pré-

concebidas em Feuerbach, aprofunda o conteúdo da relação entre ser humano e natureza como a centralidade do metabolismo que sustenta o modo de produção e reprodução da vida (o trabalho como atividade vital). Por isso, desde o início de sua análise material, sobre o estranhamento do trabalho, ligada ao estranhamento com a natureza, Marx inaugurou a crítica da espoliação da natureza muito antes do surgimento do pensamento ecológico burguês.

Para Marx:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Isso significa que o pensador reflete sobre a crítica ao fetichismo religioso em Feuerbach como recurso metafórico, eleva à superação dessa crítica às outras formas de representação dos seres humanos, representações materiais e espirituais de classe que cumprem funções distintas de justificação e perpetuação de dominação de uma classe sobre outra. A religião, o Estado e o direito burguês são formas sociais tomadas como naturais, resultantes desse fetichismo no qual a criatura domina o criador, das representações criadas pelos seres humanos que se voltam contra eles próprios.

Na tentativa de superar a filosofia de natureza de Hegel e a concepção teleológica e religiosa de mundo, Marx incorporou, criticamente, os elementos da dialética hegeliana para superá-la por meio da proposta de uma dialética materialista, na qual inverteu a lógica da concepção hegeliana de natureza. Concebeu uma relação na qual as etapas dos processos vitais do intercâmbio, entre ser humano e natureza, aparecem abertas à dinâmica das contingências históricas e

sociais, e não mais pré-determinadas de maneira rígida seguindo modelos e diretrizes de processos teleológicos fechados¹².

À medida que, para Hegel, a natureza deve obedecer a uma escala progressiva de estágios determinados pela lógica própria do desenvolvimento da ideia, para Marx, apenas superando as concepções teleológicas de natureza será possível compreender a liberdade dos processos da vida, no interior do autodesenvolvimento histórico dos seres humanos no intercurso da dinâmica social.

Marx jamais perdeu de vista a relação necessária entre a história natural e as condições materiais, apontando para “[...] a necessidade de um materialismo ecológico, ou de uma concepção dialética de história natural” (FOSTER, 2014, p. 36). Ele formulou uma dialética calcada no desenvolvimento de um materialismo prático, fortemente vinculado ao conceito de práxis. Uma ideia de materialismo que se apresenta aberta à possibilidade da liberdade, em contraposição à ideia teleológica de que tudo se condiciona às leis da necessidade abstrata.

O que castra o ser humano da possibilidade de se autodeterminar é justamente o estranhamento do trabalho que provoca a ruptura do metabolismo entre ser humano e natureza, pois aparta os trabalhadores do controle sobre os modos de produção e de reprodução da vida. Para que possamos romper com tal concepção, faz-se necessário compreender que:

Uma análise ecológica cabal requer uma postura tanto materialista quanto dialética. Ao contrário de uma visão do mundo natural vitalista, espiritualista, que tende a ver o mundo em conformidade com algum propósito teleológico, um materialista vê a evolução como um

¹² Nesse sentido, cabe ressaltar a contribuição da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin para a concepção de natureza de Marx, pois ao entender que as espécies assim como os seres humanos, evoluem por meio de um mecanismo de adaptação e seleção natural que opera lentamente numa escala de milhões de anos, e que por isso, “[...] deveríamos ter muita cautela ao fazer mudanças ecológicas fundamentais, reconhecendo que, se introduzimos no meio ambiente substâncias químicas novas, sintéticas, que não sejam produto de uma longa evolução, estaremos brincando com fogo” (FOSTER, 2014, p. 30).

processo aberto da história natural, governado pela contingência, mas aberto à explicação racional (FOSTER 2014, p. 31-32).

Feuerbach, ao elaborar uma dialética da autoconsciência de maneira contemplativa, erigiu a redução da natureza à teleologia como um elemento crítico importante em seu pensamento filosófico, apontando que, por trás da aparência, se esconde o estranhamento da essência. Seguindo essa estrutura conceitual, Marx superou criticamente os aspectos do materialismo feuerbachiano e da filosofia epicurista, e foi além, elevou a crítica da redução da natureza à condição de coisa, de mercadoria, ao desvelar que tal forma social decorre da própria lógica de produção e de reprodução do capital.

2.2 Fetichismo e religião: a apropriação da religião pelo capital como forma de dominação da natureza e sua relação com a concepção de natureza da tradição judaico-cristã

Outro aspecto relevante a abordar, sobre as ideias feuerbachianas que permeiam as reflexões críticas da concepção materialista de natureza de Marx, aparece no debate sobre a relação entre fetichismo e religião, que se dá também pela maneira de apropriação da religião pelo capital, convertida em forma de dominação da natureza, e, mais especificamente, sobre essa relação com a concepção de natureza das religiões judaico-cristãs.

Sob tal contexto, podemos afirmar que a doutrina econômica e filosófica do capital se apropria dos aspectos do pensamento religioso para infringir o seu domínio sobre a natureza e aniquilar o metabolismo entre ser humano e natureza. Isso se deve aos aspectos latentes da relação de subordinação da natureza presentes na moralidade religiosa.

Nesse sentido, é importante compreender a natureza do fetichismo, para que possamos entender como o fetichismo da mercadoria recai sobre a natureza.

Entende-se o fetichismo religioso como o fenômeno de cultuar objetos inanimados como se tivessem a capacidade de possuir vida própria ou propriedades sobrenaturais. O termo fetiche tem origem na palavra “feitiço”, “enfeitiçado”, e relaciona-se às práticas religiosas de adoração de estátuas e fenômenos da natureza, presentes na crença de que tais objetos seriam a própria manifestação dos deuses ou entidades transcendentais.¹³

O fetiche religioso surge quando o ser humano abstrai aspectos dos objetos sensíveis e, em seguida, transforma-os em seres autônomos, em essências que se apresentam distintas das coisas e da própria natureza. Na concepção da tradição judaico-cristã, o fetiche religioso aparece no movimento de antropomorfização de Deus, um ser imaterial, transcendental, apresentado aos seres humanos por meio de características humanas. Conforme afirma Feuerbach:

Todo objeto não só pode mas também é realmente adorado pelo homem como Deus ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Esse estágio é o chamado *fetichismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica nem distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem (FEUERBACH, 1989, p. 151).

Veremos no desenvolvimento das ideias de Marx, historicamente, que a forma pela qual o capital estabelece sua dominação da natureza se dá ao se apossar da base moral/ideológica fundamentada na aversão que as religiões judaico-cristãs nutrem pela natureza, presente em suas teologias. O filósofo alemão Ludwig Feuerbach explicita, em

¹³ Fenômeno social que aparece historicamente nas práticas religiosas dos mais diferentes povos desde os primórdios da civilização humana.

sua obra *A Essência do Cristianismo*, essa concepção religiosa e o tratamento negativo que as religiões judaico-cristãs despendem com a natureza. Nesse contexto, Chagas (2010) afirma:

O Cristianismo é uma religião, na qual se revela um completo desprezo à natureza, pois nele foi consumado o espírito como imaterial, não-sensível, e Deus como um ser que existe para si, absoluto, personificado, externo e estranho à natureza. O âmago do Cristianismo não é, então, Deus na natureza, mas, pelo contrário, Deus ilimitado, livre dela e sobre ela; o cristão experimenta a natureza, sua necessidade e suas leis contínuas, apenas como limite insuperável que se opõe, como veremos, à sua pretensão a uma existência imaterial, sobrenatural e transcendente (CHAGAS, 2010, p. 58).

Para Feuerbach, Deus aparece como a projeção abstrata da própria essência humana e da representação das potencialidades genéricas dos seres humanos, dissociadas de qualquer ligação com a natureza. Para as religiões judaico-cristãs, a natureza é representada como tudo aquilo que se relaciona ao pecado, ao que é finito, transitório, material, profano. Essa separação do ser humano e da natureza consiste no ideal buscado pela tradição judaico-cristã, projetado na simbologia religiosa da purificação e da iluminação divina, do céu como um espaço imaterial e transcendental, uma existência livre da morte e das determinações da natureza.

Existem várias representações bíblicas metafóricas que exemplificam essa aversão das religiões judaico-cristãs à natureza, como a condenação de Adão e Eva ao trabalho, após serem expulsos do Jardim do Éden por Deus, no livro de Gênesis. Nesse trecho bíblico, o trabalho como o intercâmbio material do ser humano com a natureza torna-se um castigo, uma condenação. Eva é seduzida pelo demônio que toma a forma da natureza, de uma serpente, de um animal ligado à uma conotação de inferioridade e associado à sedução do pecado. A aversão da tradição judaico-cristã pela natureza também aparece na

peculiar aversão às tradições religiosas politeístas de outras culturas que se relacionam com a natureza por meio da adoração direta de fenômenos naturais, cujo fetichismo religioso, em muitos casos, aparece na forma de adoração das representações abstratas de seus deuses sob a forma de animais e de elementos da natureza¹⁴.

Em relação aos primórdios da religião, podemos afirmar que

[...] o sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo, é a natureza o primeiro objeto da religião (FEUERBACH, 1989, p. 29).

A diferença reside no fato de que, nas religiões monoteístas e politeístas, os sentimentos de medo e de temor, associados ao fetichismo religioso, aparecem nas religiões pagãs como aterrorizantes perante os fenômenos da natureza.

A aversão à natureza e sua relação com o fetichismo religioso possuem ligações simbólicas com o mito grego de *Chronos* e com o culto ao deus *Moloch*, praticado pelos fenícios e pelos cartaginenses por volta do ano 1200 a.C. Na mitologia grega, *Chronos* era o titã que devorava os próprios filhos logo que eles nasciam, representando mitologicamente o tempo que devora tudo e a todos. Nas civilizações assíria e fenícia, realizavam-se sacrifícios humanos para aplacar a ira do deus *Moloch*, “[...] ao qual os amomitas sacrificavam seus recém-nascidos, jogando-os em uma fogueira” (MARX, 2017a, p. 852). Mais tarde, essas características fetichizadas da representação do Deus

¹⁴ É o caso das crenças das tradições indígenas que representam seus deuses ligados à natureza e a figuras transcendentais protetoras dos animais e das florestas, como o deus Tupã: o espírito do trovão; Jaci, a deusa da noite e Guaraci: o deus sol. Outro exemplo: na tradição religiosa hindu, existem várias representações fetichizadas de deuses sob a forma de animais como Hanuman: o deus macaco; Ganesha: o deus elefante. Nas religiões de matriz africana, como o candomblé, também aparecem diversas figuras transcendentais ligadas à natureza conhecidas como orixás, como exemplo Iansã, orixá dos ventos e tempestades, Oxum, o orixá dos rios.

implacável vão aparecer na representação do Deus do Antigo Testamento na tradição judaico-cristã.

Diferentemente das tradições religiosas citadas anteriormente, na concepção judaico-cristã “[...] o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele desliga-se da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural” (CHAGAS, 2010, p. 58). Segundo a perspectiva feuerbachiana, não foi Deus quem criou o ser humano, mas foi o ser humano quem criou a figura de Deus. Na verdade, o ser humano projeta as suas potencialidades genéricas em Deus, criando uma identificação com sua essência universal abstrata, cuja universalidade se relaciona com a ideia de humanidade. Deus é tudo aquilo que o ser humano deseja ser em sua abstração de perfeição humana, na qual sustenta sua crença em possuir o direito divino de dominar a natureza, por ser imagem e semelhança de Deus — cuja existência independe das determinações da natureza. Para as religiões judaico-cristãs, Deus consiste na representação do gênero que tem a sua subjetividade livre de todas as limitações materiais e que se coloca acima da natureza.

Contudo Feuerbach contrapõe tal concepção judaico-cristã ao afirmar que “[...] o homem é aquilo o que ele é apenas através da natureza, porque ele tem nela o fundamento de sua existência. Já que o homem é substancialmente uma essência sensível, temporal, de necessidade [...]” (CHAGAS, 2010, p. 59). Nesse sentido, a natureza dispõe ao ser humano as condições materiais para sua existência, já que, dela, se retiram os meios de trabalho e de sobrevivência. A necessidade da natureza e as determinações naturais da existência humana são o fundamento material da vida e o pressuposto da negação à concepção de natureza das religiões judaico-cristãs.

A limitação da concepção aversiva da tradição judaico-cristã à natureza fundamenta-se em negar aquilo de que os seres humanos dependem para sobreviver materialmente, subordinar a essência sensível do ser humano (natureza) à condição de aparência. O ser

humano é o que é, devido ao desenvolvimento da consciência por meio de seu intercâmbio com a natureza, não pela religião, um produto social da cultura. A consciência, pois, realmente distingue o ser humano dos animais, pela sua capacidade de se reconhecer enquanto gênero em sua atividade produtiva. A religião, tanto no monoteísmo como no politeísmo, segrega os elementos materiais que fundamentam a existência humana e elevam as religiões entendidas espirituais abstratas como essências autônomas que independem da natureza para existir, condicionando-as a uma relação de subalternidade como princípio de dominação no centro das teorias teológicas. De fato, criam-se as condições para justificar quaisquer atos do ser humano em sua relação com a natureza, pois se fundamenta, moralmente, na ideia de que a natureza foi criada para ser dominada e usada indiscriminadamente pelos seres humanos ao seu bel-prazer.

Segundo Chagas,

A intenção de Feuerbach, particularmente frente à religião, que considera seu objeto como sobrehumano, consiste em provar que a oposição entre o divino (sagrado) e o humano (profano) é ilusória, porquanto o conteúdo da religião (cristã) é inteiramente humano. Todas as declarações sobre Deus são para ele apenas afirmações sobre o homem, pois na medida em que Deus é aquilo o que o homem é, a saber, uma essência sensível, viva, afetuosa, podem ambos (Deus e o homem) serem reconhecidos, portanto, apenas partindo desta essência. (CHAGAS, 2010, p. 67).

O fetiche religioso, portanto, cria a ilusão de imediatismo da consciência humana, ao identificar-se com o objeto adorado, estabelecendo uma concepção hierárquica e aversiva em relação àquilo que não é considerado divino ou digno de adoração. No caso das religiões judaico-cristãs, a natureza, representante do profano e da matéria, é colocada em oposição ao divino, a Deus, enquanto essência objetivada do gênero humano.

O estranhamento religioso faz com que o ser humano perceba sua essência genérica fora de si, “[...] pois sua própria essência é a ele objeto como uma outra essência. Melhor dizendo: ele realiza nela sua essência, embora ele não reconheça o objeto como produto de sua atividade” (CHAGAS, 2010, p. 67). Esse não-reconhecimento do objeto religioso, fetichizado como produto da própria atividade humana, também aparece no estranhamento do trabalho, já visto no capítulo anterior, quando o trabalhador não reconhece a mercadoria enquanto objeto de sua própria criação, mas como um objeto alheio a si, que parece possuir vida própria, pertencente a um ser diferente dele. O fetiche religioso nada mais faz que confundir a relação entre sujeito e objeto. Nesse contexto, “o sentimento religioso não distingue o sujeito do objetivo, por isso ele faz de suas próprias representações a essência de todos os objetos” (CHAGAS, 2010, p. 77).

A partir das reflexões críticas sobre o fenômeno do fetichismo religioso, Marx as utiliza como recurso metafórico, ao pensar a relação filosófica com o conceito de fetiche da mercadoria. Ele observou que as mercadorias, após serem produzidas pelos trabalhadores, aparentam criar autonomia na esfera da troca, ao tomar o controle das relações e transformar os humanos em meros agentes da troca. Tal fenômeno é mais bem explorado no subcapítulo seguinte, embora aqui possamos antecipar que essa característica da aversão da tradição judaico-cristã à natureza, advinda e facilitada pelo fenômeno do fetiche religioso, também se manifesta nas determinações do movimento do real, presente no fenômeno do fetiche da mercadoria apontado por Marx.

Em linhas gerais, umas das ideias principais que sustentam a argumentação de Feuerbach, em *A essência do Cristianismo*, é “[...] a acepção antropológica de Deus, isto é, a redução da teologia em antropologia ou da essência universal de Deus na essência natural do homem, é o ponto central em torno do qual gira a essência da religião cristã” (CHAGAS, 2010, p. 67). Nesse sentido, a tradição judaico-cristã pratica uma espécie de antropomorfismo dos atributos genéricos do ser

humano como bondade, justiça, misericórdia, deslocando toda essa essência humana, abstrata, na representação de Deus. Os predicados divinos são, na verdade, predicados humanos. Quando o ser humano fala de Deus fala de si, quando afirma que Deus está acima da natureza e recorre às escrituras bíblicas para justificar o direito divino outorgado por Deus de dominar a natureza, na verdade, se justifica para si, numa tentativa de autoconvencimento para não refletir sobre o conteúdo dessa relação que estabelece com a natureza.

Porque a religião cristã vê em Deus a satisfação das necessidades internas do homem, ela retira, então, a vida dos limites postos pela natureza e, com isto, reduz as satisfações reais do homem a uma satisfação puramente ilusória; ela se abstrai da natureza e se refere ao mundo e a tudo o que nele é apenas em sua aparência, não em sua essência, porque apenas Deus constitui para ela a essência (CHAGAS, 2010, p. 76).

Portanto, conforme Chagas, nos deparamos com a oposição entre ser humano e natureza criada pela religião em torno das necessidades e satisfações humanas, na qual a religião opera para confundir o reconhecimento da relação metabólica e interdependente do ser humano com a natureza. Nesse contexto:

Já que a natureza pressupõe de fato um sentido mundano, profano, que separa o homem de Deus, portanto, um sentido anti-teológico e anti-racionalista, o Cristianismo concebe, por isso, Deus como um ser infinito, absoluto, isto é, como um ser particular para si, pensado fora e acima da natureza (CHAGAS, 2010, p. 67).

Em contrapartida, a essência da natureza só pode ser entendida por ela mesma, visto que o fundamento da vida, a base de onde os seres humanos retiraram e tiram os meios de sobrevivência e de

reprodução da própria vida social, da sua vida genérica. Por isso, qualquer tentativa de explicação ulterior, que visa a subordinar a natureza aos domínios de um ser outro, representa um meio ideológico de justificar, através do discurso da superioridade do ser humano em relação à natureza, os desdobramentos de outras ideias fundamentais para compreender a teoria marxiana, como a exploração do ser humano pelo ser humano e a luta de classes. Desse modo, “[...] a natureza tem seu fundamento em si e fornece ao homem a contemplação do mundo como mundo e, simultaneamente, a consciência de sua limitação” (CHAGAS, 2010, p. 79-80).

O fetiche, presente no culto religioso, vai reaparecer no fenômeno do fetiche da mercadoria, nas determinações sociais da sociedade capitalista descritas por Marx. O capital vai encarnar as características do deus *Moloch* (segundo Dussel, em *As metáforas teológicas de Marx*, ou mesmo, o “Deus Capital”, de Jung Mo Sung), como o deus mercado, insaciável, que exige muitos sacrifícios e devora a vida dos trabalhadores e a natureza no fogo da produção de mercadorias. O capital apresenta-se de maneira fetichizada como o Deus do antigo testamento, que exige a idolatria do consumo no altar do culto das mercadorias.

O tempo do capital é como o titã *Chronos*, de onde advém a origem etimológica do “tempo cronológico”, que expressa o tempo cada vez mais acelerado da produção industrial — a qual, para manter a sua reprodução no mesmo ritmo frenético, precisa devorar a natureza e a força vital dos trabalhadores. De fato, considera-se que, no modo de produção capitalista, a natureza tenha sido criada apenas para servir como valor de troca, assim como nas religiões judaico-cristãs em que o ser humano e a natureza teriam sido criados para servir aos desígnios de Deus.

Feuerbach, ao defender a primazia da natureza, por meio de sua antropologia, possibilitou a Marx que compreendesse os fundamentos do estranhamento religioso e observasse de que maneira, na sociedade

capitalista, ocorre o deslocamento do fetiche religioso ao fetiche da mercadoria.

O modo de produção capitalista apropriou-se “[...] da nebulosidade da religião para oprimir o homem [...]” (FEUERBACH, 1989, p. 28), e conseqüentemente, promoveu a subsunção da natureza à aniquilação produtiva do capital, apoiando-se, ideologicamente, na concepção aversiva praticada pelas religiões judaico-cristãs com a natureza. O capital promove a imolação da natureza como um cordeiro no altar do sacrifício, cuja morte se celebra no culto do consumismo, que se transformou na moderna religião burguesa do capital e na idolatria das mercadorias para os seres humanos.

Assim como o cristianismo — que só se perpetuou como a religião hegemônica durante o modo de produção feudal, ao combater e ao eliminar as religiões politeístas que se reproduziam sob outros modos de produção econômico e social, estabelecendo a crença monoteísta do deus único como legítima —, o capital apropriou-se dos fundamentos do monoteísmo da crença cristã para estabelecer o modo de produção capitalista como único e legítimo, estabelecendo o dinheiro como um deus único, o deus encarnado, o equivalente geral de todas as mercadorias, “[...] a forma superior da mercadoria, a forma da qual todas as mercadorias desejam loucamente participar, a forma dinheiro” (ANTUNES, 2018, p. 70).

O capital não promove um consumo que visa à transformação, à manutenção da reprodução metabólica entre ser humano e natureza, pelo contrário, promove um consumo de aniquilação, destrutivo. Todo o esforço da economia capitalista em oferecer alternativas sustentáveis não passa de uma ideologia para encobrir as contradições existentes na relação aniquiladora do capital com a natureza. Nesse sentido, quem nega a providência do capital, do deus dinheiro, assim como a providência da religião, comete a heresia de colocar os seres humanos em condição de igualdade com a natureza.

Em Marx, compreendemos que

[...] o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2010, p.145).

Tal afirmação aponta que esse encobrimento das contradições sociais aparece tanto na religião como no Estado. Ao declarar que o ser humano é quem faz a religião, Marx supera a ideia feuerbachiana de que o ser humano cria as suas representações religiosas. Ao elevar essa crítica às outras representações fetichizadas na economia e na política, desvela não somente que essas formas sociais correspondem a criações historicamente determinadas pelos próprios seres humanos, como invertem a concepção de mundo e de natureza para a sociedade.

Finalmente, relacionando-se a essas questões, inferimos que, por meio das *Teses contra Feuerbach*, Marx supera os elementos contemplativos do materialismo de Feuerbach na direção de um materialismo histórico e dialético, que aponta para a totalidade do movimento do real, todas as múltiplas determinações dessa relação entre ser humano e natureza. Na tese III, Marx afirma:

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. [...] A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana só pode ser considerada e compreendida racionalmente como práxis *revolucionária* (MARX, 1998, p. 100).

No que se refere à natureza, essa reflexão de Marx nos suscita a pensar que a forma social, com a qual o ser humano se relaciona em cada momento histórico, não apenas constitui produto de circunstâncias do passado, mas também fruto das ações dos humanos, já que sujeitos ativos na transformação dessas circunstâncias. A maneira como os seres humanos se relacionam com a natureza não constitui apenas produto histórico, mas também enquanto processo, e cabe aos trabalhadores dominar esse intercâmbio histórico, se quiserem superar o embrutecimento causado pelo estranhamento do trabalho e pelo modo de produção capitalista.

Já na tese VII, Marx afirma que

[...] Feuerbach não vê que o “espírito religioso” é ele próprio um *produto social* e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada (MARX, 1998, p. 102).

Em consonância com nossa análise sobre o conceito de natureza, a concepção de natureza não deixa de ser um produto social, de acordo com a realidade material e histórica de cada época, cuja forma social se determina pelo modo de produção vigente. Nas sociedades antigas, a natureza era vista como uma divindade; na Idade Média, teria sido criada por Deus para estar a serviço dos seres humanos. Na Idade Moderna, a natureza é a *res extensa*, objeto de pesquisa da ciência ascendente, e, na contemporaneidade, na era do capital, a natureza trata-se de mercadoria, podendo ser tanto matéria-prima como objeto e meio de produção, a matéria descartável que constitui a corporeidade das mercadorias.

E, por fim, na tese XII, se “os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, do que se trata é de transformá-lo” (MARX, 1998, p. 103), cabe a nós, portanto, transformar qualitativamente o mundo e superar a relação destrutiva do capital com a natureza. Isso

significa que, a fim de que possa haver uma prática revolucionária, torna-se imprescindível a discussão sobre uma teoria revolucionária que consiga colocar a necessidade de superação das concepções mistificadoras de natureza ao alcance da possibilidade de emancipação da classe que tudo produz, e que a ela tudo deve pertencer, inclusive o controle sobre os processos produtivos e os sentidos do intercâmbio humano-natureza.

2.3 A natureza no capítulo “A mercadoria” de *O Capital*: a lógica da teoria do valor e a negação da natureza

A fim de compreender a estrutura conceitual de nossa investigação sobre a relação entre a natureza e o fetiche da mercadoria, é essencial refletir sobre o conceito de mercadoria, a fim de compreender a totalidade das múltiplas determinações do conceito de natureza em Marx. Antes disso, precisamos conhecer os movimentos e as contradições que constituem a forma social tomada pela natureza na estrutura do modo de produção e de reprodução da sociedade capitalista. Entender a lógica da mercadoria e todas as suas contradições sociais significa desnudar as concepções mistificadoras que impedem de compreender todas as potencialidades do metabolismo ser humano-natureza submetido aos domínios da forma-mercadoria.

Nesse sentido, a questão do método em Marx é de extrema importância em nossa pesquisa sobre o conceito de natureza. Em *O Capital*, Marx começa sua análise pelo conceito de mercadoria justamente por representar uma síntese de múltiplas determinações. A reflexão sobre a mercadoria serve de guia para analisar o conceito de natureza, pois, do contrário, se tomarmos a natureza como conceito abstrato e isolado, partindo meramente do estudo de suas propriedades

físicas e químicas, não conseguiremos a compreender em sua totalidade e acabaremos por cair numa concepção fetichizada de natureza, imparcial, fragmentada.

Somente é possível entender a natureza, em sua dimensão real, concreta, quando a observamos enquanto síntese de múltiplas determinações, na relação que a natureza estabelece com os seres humanos durante o processo histórico, suas transformações, sua relação com a economia mundial, com o modo de produção capitalista, o mundo da mercadoria e do dinheiro. Em Marx, vemos que existem conceitos que desempenham o papel de categoriais fundamentais, que são chave para compreender a totalidade das relações que a natureza estabelece nessa constelação conceitual. Partimos do pressuposto de que entender as múltiplas determinações da natureza, nessa sociedade, exige a compreensão de que “o capital é a potência econômica da sociedade burguesa, que domina tudo” (MARX, 2020, p. 79)¹⁵.

Assim sendo, no primeiro capítulo da primeira seção da obra *O Capital*, intitulado “A mercadoria”, Marx oferece a chave de leitura para compreender os demais conceitos desenvolvidos em toda a estrutura lógica de *O Capital*. O capítulo da mercadoria constitui tanto a parte estruturante de toda a complexidade de *O Capital* como representa a discussão essencial capaz de explicar o tempo histórico presente e a lógica de funcionamento da sociedade contemporânea e suas contradições mais fundamentais.

¹⁵ Por meio da questão do método em Marx, veremos que diversos conceitos importantes, discutidos nesta tese, como a renda da terra, precisam ser compreendidos a partir da relação que estabelecem com o capital. Na sociedade feudal, a agricultura e a relação com a terra desempenhavam um papel importante para compreender os fundamentos dessa organização social. Na sociedade burguesa, o capital constitui elemento social que domina a agricultura e a terra, as quais não podem mais ser entendidas de forma isolada sem compreender os fundamentos da lógica do capital. Assim como afirma Marx: “Em todas as formas que domina a propriedade rural, a relação com a natureza é preponderante. Naquelas em que reina o capital, o que prevalece é o elemento social produzido historicamente. Não se compreende a renda territorial sem o capital; entretanto, compreende-se o capital sem a renda rural. [...] Deve constituir o ponto inicial e o ponto final e ser desenvolvido antes da propriedade rural. Depois de ter considerado separadamente um e outro, deve-se estudar sua relação recíproca” (MARX, 2020, p. 79).

Assim como afirma Antunes sobre *O Capital*, nessa obra, Marx apresenta a crítica profunda e radical à tradição metafísica e cristã ocidental. O objetivo da obra é articular a crítica às estruturas econômicas e materiais, alienadas e fetichizadas pelo mercado capitalista, unindo tal proposição à crítica filosófica ao pensamento e ao modo de vida contemporânea. Antunes busca realizar a crítica também ao pensamento "[...] dominado pelas fantasmagorias da metafísica religiosa e filosófica quanto ao mundo pré-capitalista de Platão, Aristóteles [...]" (ANTUNES, 2018, p. 6).

Na primeira seção da obra *O Capital*, Marx realiza o exame das formas “mercadoria e dinheiro”, buscando desvelar os atributos sensíveis e suprassensíveis dessas duas formas. Tal investigação procura compreender e explicitar como é possível o dinheiro, posto como mercadoria absoluta, expressar as formas mais relativas de valor das demais mercadorias. Por meio da análise da tríade do fetiche “mercadoria, dinheiro e capital”, se apresenta o movimento da subjugação alienante do ser humano e da natureza pelas formas metafísicas¹⁶ e suprassensíveis do fetiche da mercadoria.

Ora, a mercadoria aparece como a forma mais elementar da riqueza capitalista. Desse modo, Marx representa a riqueza em *O Capital*, por meio da forma mais simples com que ela se apresenta na cabeça dos economistas, a riqueza da sociedade pensada como uma “imensa coleção de mercadorias” e a mercadoria individual como o

¹⁶ Na obra “Marx e o fetichismo da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica”, o professor Jadir Antunes busca explicitar a linha de argumentação de Marx em relação ao dinheiro e ao fenômeno do fetiche da mercadoria, ao se aprofundar na análise da crítica ao domínio da metafísica e a crítica à economia política, a qual identifica, na metafísica moderna, a sua encarnação no mundo do mercado, do dinheiro e da mercadoria. Para pensar a natureza dessa crítica à metafísica, entendemos a metafísica como uma forma de compreender a realidade, a partir de uma estrutura de pensamento que concebe tudo aquilo que já foi pensado em um mundo de dicotomias e de conceitos opostos, a realidade dividida entre dois mundos: o mundo do aquém corresponde ao sensível e, o mundo do além, ao suprassensível. Segundo os moldes da metafísica, no além, só habitam o pensamento, as categorias, os conceitos. No mundo do aquém, há os seres humanos, a natureza, os objetos sensíveis. Antunes aponta que Marx, mesmo depois de ter abandonado a terminologia filosófica e decidido utilizar-se da linguagem econômica para que sua obra *O Capital* pudesse dialogar com o conjunto da classe trabalhadora, o filósofo continuou a fazer uma crítica de natureza filosófica, mesmo sendo mais difícil de encontrá-la no texto.

elemento que sintetiza todo o conjunto de relações do capitalismo. De acordo com Marx, “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’ [...]” (MARX, 2017a, p. 113). Por isso, Marx analisa a mercadoria, pensando na maneira mais abstrata e decomposta possível com que se apresenta, sempre fazendo a relação com as suas unidades conceituais: valor de uso, valor de troca, valor, trabalho abstrato e trabalho concreto.

Podemos perceber que Marx decide expor sua crítica à economia política, não por meio de uma análise ontológica da riqueza, como a metodologia filosófica tradicional, mas a partir da concretude fenomênica pela qual a mercadoria se manifesta no mundo sensível. A riqueza, na sua forma inicial, é, aqui, um pressuposto com o qual Marx se propõe a discutir o problema da riqueza e como ela se manifesta efetivamente como objeto para troca, ou seja, como mercadoria¹⁷. Assim sendo:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão (MARX, 2017a, p. 113).

Ao analisar a mercadoria, Marx descobre nela um duplo aspecto, um duplo valor: o valor de uso e o valor de troca. O valor de atribuir-se à mercadoria, a partir de sua utilidade, de suas qualidades naturais, sua constituição física e pelas qualidades intrínsecas da própria mercadoria enquanto objeto, capaz de satisfazer necessidades humanas. Assim

¹⁷ “O próprio termo mercadoria já é uma abstração que nos remete diretamente aos domínios da metafísica. Ao contrário do casaco e do linho que são um isto e um ente sensível, a mercadoria não é um isto. A mercadoria é a abstração, a negação e a despersonalização de todas as qualidades sensíveis e naturais do isto da riqueza. A mercadoria, por isso, é uma forma e um ente suprassensível por excelência” (ANTUNES, 2018, p. 26).

sendo, os atributos do valor de uso relacionam-se às potencialidades da natureza, reveladas, pela ação humana, nesse processo de intercâmbio histórico e dialético. A descoberta dessa multiplicidade de aspectos da natureza revela que “[...] as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico” (MARX, 2017a, p. 113).

Portanto, o valor de uso da mercadoria tem um caráter absoluto, concreto, relacionado diretamente à categoria de qualidade útil de um objeto. Essa corresponde à primeira dimensão da mercadoria, pois ninguém deseja trocar uma mercadoria se ela não for útil para atender a alguma necessidade humana. Nesse ponto, nos deparamos com a imediatidade do valor de uso com a natureza, a qual se apresenta concretamente ao mundo dos seres humanos, ora como objetos e meios de trabalho, ora como matéria-prima e matéria auxiliar, de acordo com a sua função dentro do processo produtivo.

Com isso, a natureza e suas derivações se interconectam diretamente com os seus diferentes usos pelo ser humano, atribuindo, assim, o seu valor imediato, concreto e sensível: o valor de uso. Nesse sentido, o valor de uso se liga, objetivamente, ao consumo, que é “[...] o momento da realização do valor de uso, é o momento em que a potencialidade útil contida na mercadoria se torna efetiva” (ANTUNES, 2018, p. 27).

O valor de uso constitui o aspecto qualitativo e material da riqueza, cuja característica pode ser compreendida tanto em uma sociedade de trocas e produtora de mercadorias — a sociedade capitalista — como em uma sociedade que produz para sua subsistência, como as sociedades tribais do comunismo primitivo.

Entretanto o que efetivamente distingue o valor de uso da mercadoria, na sociedade capitalista, é o processo de circulação mediado pela troca, no qual os atributos úteis da mercadoria são percebidos pelo consumidor, assim como afirma Marx: “O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo” (MARX, 2017a, p. 114). Aqui, o que se diferencia em relação aos valores de uso é o ato de realizar a

troca das mercadorias na esfera da circulação. [...] “na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca” (MARX, 2017a, p. 114). Isso significa que, historicamente, quando os produtos, que têm os seus valores de uso, começam a ser fabricados submetidos à forma-mercadoria, tais valores recebem uma nova determinação: valor de troca. Dessa maneira, a riqueza ganha novas dimensões de compreensão no modo de produção capitalista, a contraditória duplicidade da mercadoria.

Já o valor de troca carrega a dimensão relativa da mercadoria, porque se encontra em uma relação de dependência com o valor de uso, ou seja, o valor de troca, historicamente, é posterior ao valor de uso. O valor de troca tem o aspecto contingente da mercadoria, recebe as determinações do valor de uso. Portanto, não se trata de atributo imanente dos objetos que se tornam mercadoria, mas sim, conseqüente à finalidade que lhe é imposta no ato de sua produção. Sendo assim, o “[...] valor-de-troca é uma determinação estranha ao valor-de-uso, porque sob esta nova condição as necessidades humanas só serão satisfeitas na medida em que primeiro se realizar o valor-de-troca do produto” (ANTUNES, 2018, p. 29).

Se o valor de troca constitui atributo não-sensível, a mercadoria corresponde a uma forma, uma categoria metafísica, não se encontra em nenhum espaço da natureza, é uma entidade não natural, uma abstração do pensamento. Nessa perspectiva, o valor de troca

[...] parece, assim, ser algo acidental e puramente relativo e, ao mesmo tempo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); logo, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos] (MARX, 2017a, p. 114).

Portanto, troca é o termo da mercadoria que se apresenta como imanente e intrínseco, apesar de não o ser. A condição de mercadoria não se trata de característica sensível a algum objeto, pois não é possível ser apreendida pelos sentidos físicos. O valor de troca apresenta-se na esfera do mercado como uma relação externa entre os objetos, “[...] como uma mera relação, ou proporção, quantitativa entre duas ou mais mercadorias que muda fortuitamente, sem uma causalidade determinada, no tempo e no espaço” (ANTUNES, 2018, p. 31).

Desse modo, o valor de troca não tem uma existência em si, mas estabelece relação dependente de um ser-outro, constitui o atributo quantitativo da riqueza. Por mais que os economistas afirmem que valor de troca e de uso sejam equivalentes e naturais, Marx aponta que, entre um e outro, não existe determinação natural. Não existem valores de troca na natureza. O valor de uso não se determina pelo valor de troca, nem dele depende. Mas o valor de troca depende do valor de uso.

A riqueza, enquanto mercadoria, por conseguinte, carrega a dupla dimensão de valor de uso e de troca. A forma-mercadoria impôs, ao valor de uso, a ser o suporte material do valor de troca, fato que o impede de se realizar enquanto valor de uso, pois está apartado do consumidor pela esfera da troca. Ou seja, a forma-mercadoria promove a inversão metafísica das dimensões de significado do valor de uso e de troca. O valor de uso passa a apêndice do valor de troca, assim como o trabalhador passa a ser o apêndice da máquina, no modo de produção capitalista. Nesse sentido, afirma Marx: “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (MARX, 2017a, p. 116).

Nesse panorama de análise, podemos afirmar que nem toda troca de equivalentes inerentes à lógica do valor consiste na negação da natureza, pois (humanos) surgimos da natureza, no sentido de que, para desenvolver a história do mundo humano, tivemos de nos

desprender, nos “desalienar” das determinações materiais das leis físicas da natureza. Por isso, não existem comerciantes na natureza, existem apenas produtores, no sentido de transformadores da natureza, os quais conhecem o metabolismo entre ser humano e natureza, utilizando-se desse conhecimento para criar produtos que satisfaçam as necessidades humanas.

O metabolismo entre ser humano e natureza consiste em relação natural, concomitante ao desenvolvimento histórico da humanidade. Portanto o ato da troca não é natural, ele ultrapassa os limites da natureza, indo além de seus atributos físicos e materiais. Essa ideia sobre a natureza e a questão do valor tornam-se explícitas quando Marx afirma:

Uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor. É esse o caso quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho. Assim é o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta etc. (MARX, 2017a, p. 118).

Não obstante, a forma-mercadoria, ao inverter os significados do valor de uso pelo valor de troca, também inverte a natureza e a sua importância no processo produtivo, subordinando-a aos ditames do valor de troca.

Nega-se o aspecto qualitativo da natureza para virar suporte do aspecto quantitativo do valor. Para a economia capitalista, não importam as qualidades de determinada área de floresta para a manutenção do regime de chuvas ou do quanto ela significa para a subsistência de determinada comunidade, mas o quanto essa área de floresta representa quantitativamente em metros cúbicos de madeira, em hectares para pecuária ou para monocultura agrícola, ou seja, interessa o quantitativo da natureza para realizar o valor.

Nesse contexto, a troca faz com que a natureza seja abstraída da corporeidade das mercadorias enquanto elementos constituidores do

valor de uso. Nas palavras de Marx: “Se abstraímos de seu valor de uso, abstraímos também dos componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso” (MARX, 2017a, p. 116). Ou seja, os componentes, a corporificar o valor de uso, extraem-se da natureza, que acaba se dissolvendo na inversão do valor de troca, restringindo-se apenas a uma massa uniforme, uma abstração que aparece no mundo das mercadorias como mero produto do trabalho.

Nessa perspectiva, Marx afirma:

Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi dispendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias (MARX, 2017a, p. 116).

Na produção das mercadorias, o metabolismo entre ser humano e natureza une-se para tornar-se massa de trabalho amorfa que se transforma em um resíduo dos produtos a trocar. Assim sendo, a natureza acaba por compor essa objetividade fantasmagórica presente na mercadoria, pois, no mundo das mercadorias, todos os componentes do seu valor são dissolvidos. Por isso, as pessoas, na esfera da troca, não têm consciência da quantidade de recursos naturais (matéria-prima) dispendida no processo de produção de determinado produto, desconhecem o impacto ambiental e humano gerado pela sua produção, a quantidade de trabalho e sob que condições ambientais e que proporção de trabalho humano foi usado para produzir dada mercadoria.

Podemos nos indagar: em que momento o valor de troca realiza a inversão dos atributos da mercadoria e subverte o valor de uso? Há

uma falsa relação de dependência? Justamente no momento histórico de generalização das relações de troca, quando a própria força de trabalho se torna uma mercadoria submetida à lógica do mercado por meio da condição do trabalho assalariado, surge o capitalismo, entre os séculos XVIII e XIX, com a ascensão do mundo moderno, a expansão das relações comerciais e o desenvolvimento das forças produtivas. Nessa conjuntura, o mercado torna-se uma entidade absoluta, na qual todas as mercadorias existentes passam a ter um equivalente geral e universal: o dinheiro. Podemos afirmar que, antes do capitalismo, havia capital, mas não em sua forma mais acabada; havia formas não desenvolvidas de capital, pois não se generalizaram a ponto de se tornarem universais como o dinheiro¹⁸.

O dinheiro aparece nas relações de troca enquanto essência objetivada, a representação de algo diferente dele mesmo, algo escondido para além da própria concretude sensível do dinheiro. Essa representação o fundamenta e o determina, subscrevendo-o no culto do corpo das mercadorias. Esse algo abstrato e suprassensível, que não se mostra perante os sujeitos da troca entre mercadorias, corresponde ao trabalho humano.

Marx, em sua obra, afirma que, apesar de o dinheiro¹⁹ constituir uma mercadoria como todas as demais, ele se destaca, porque é “a mercadoria que funciona como medida de valor e, desse modo, também como meio de circulação, seja em seu próprio corpo ou por meio de um representante [...]” (MARX, 2017a, p. 203).

¹⁸ “Segundo os economistas, e desde Aristóteles, este terceiro elemento comum comensurável a todas as mercadorias seria o dinheiro, uma coisa sensível e externa às mercadorias. Atuando como elo intermediário entre as mercadorias, o dinheiro seria o padrão de medida comum do preço das mercadorias cambiáveis. Como veremos, porém, para Marx este terceiro elemento comensurável é uma coisa não sensível e interna às mercadorias cambiáveis, é o trabalho humano em seu sentido geral e indeterminado” (ANTUNES, 2018, p. 34).

¹⁹ Segundo Antunes, o dinheiro [...] é a mercadoria de todas as mercadorias, a mercadoria pela qual todas as demais mercadorias comuns desejam ser trocadas. O dinheiro, por isso, é o grande, o maior de todos os objetos da paixão, o objeto do desejo amoroso, universal e absoluto da mercadoria e de todo homem envolvido no processo de troca (ANTUNES, 2018, p. 16).

Para que possamos compreender a dimensão do significado do dinheiro como a mercadoria das mercadorias, em Marx, faz-se necessário entender os conceitos de trabalho e de valor. Por meio do sentido geral e determinado do trabalho humano, presente de maneira abstrata nas mercadorias, Marx pensou o conceito de valor no qual as qualidades e as quantidades das mercadorias são superadas para compor o “[...] elemento comum a todos os diferentes trabalhos é o valor [*Wert*] e o trabalho em sua forma genérica” (ANTUNES, 2018, p. 36).

Compreende-se o trabalho genérico como abstraído de todas as suas especificidades históricas, como o aspecto generalizante do que há em comum entre todos os trabalhos, uma atividade teleológica que tem uma finalidade e que mobiliza meios para transformar objetos. O trabalho genérico, ou trabalho em geral, tem uma característica transistórica. Tempo e trabalho são os conceitos mais intrigantes para compreender os significados do valor na teoria de *O Capital*, em Marx, visto que, por meio deles, pode-se compreender a dinâmica dos movimentos e da estrutura lógica do capital.

Já o trabalho abstrato constitui categoria estritamente capitalista, histórica, que se relaciona à duração de uma quantidade abstrata de trabalho, despidido de todas as suas especificidades qualitativas. O trabalho abstrato representa a negação de todas particularidades e das propriedades naturais dos trabalhos, estabelece uma relação quantitativa, não qualitativa. Por esse motivo, entende-se a quantidade como a negação da qualidade. O valor consiste na negação do valor de uso; o trabalho abstrato, a negação do trabalho concreto. O tempo significa a medida abstrata que nega as particularidades entre os trabalhos concretos, entendido como o elemento comum entre todos os trabalhos, porque acontecem num período que pode ser quantificado. Em outras palavras, o tempo quantifica a “[...] substância formadora de valor [...]” (MARX, 2017a, p. 116) contida em cada mercadoria, a saber, o trabalho.

O tempo constitui o elemento usado como medida para tentar igualar abstratamente os trabalhos desiguais entre si. Nesse ponto, reside a contradição metafísica de buscar uma igualdade na esfera abstrata entre a desigualdade dos trabalhos enquanto atividade humana materialmente singular e específica. Segundo Antunes, a compreensão de tempo dos gregos ajuda a entender a noção de tempo do capital e de seu modo de produção.

O tempo em seu sentido quantitativo é o tempo que pode ser medido e cronometrado. O tempo qualitativo, por seu lado, é o tempo em sua determinação existencial, é o tempo enquanto momento único e singular, é o tempo enquanto momento irrepitível, vivido e experimentado pelos sentidos humanos. Os gregos davam a estas diferentes formas do tempo os termos *Chronos* e *Kairós* respectivamente (ANTUNES, 2018, p. 56).

Nesse contexto, o tempo de *Kairós* representa o vivido, o tempo de valor de uso, do artesão. Já o tempo do capital é o *Chronos*, o da indústria, do valor de troca, do lucro e da acumulação de riqueza. Constitui o tempo cronológico, a medida entre as médias de tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para a produção das mercadorias.

Em relação à duplicidade do conceito de trabalho em Marx, podemos afirmar que todo trabalho abstrato corresponde a trabalho produtivo porque produz mais-valia²⁰. O trabalho abstrato significa produtivo no sentido em que produz e reproduz capital e as condições possíveis para ser acumulado, trabalho produtor de valor a mais que o necessário (mais-valia) ou riqueza a mais. Pode-se considerar o trabalho abstrato “[...] a negação de todas as determinações

²⁰ De acordo com Marx, a mais-valia constitui “o segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador trabalha além dos limites do trabalho necessário, custa-lhe, de certo, trabalho, dispêndio de força de trabalho, porém não cria valor algum para o próprio trabalhador. Ele gera mais-valor, que, para o capitalista, tem todo o charme de uma criação a partir do nada” (MARX, 2017a, p. 293).

qualitativas, sensíveis e naturais do trabalho, pode ser chamado de trabalho em sentido metafísico, de trabalho em seu sentido suprassensível, de trabalho enquanto tal [...]” (ANTUNES, 2018, p. 90).

Já o trabalho concreto²¹, ou seja, o único e diferente, em sua particularidade entre os demais, é negado, por isso, não produtivo, nem improdutivo ao capital, apenas necessário para a reprodução da vida. Nesse mesmo sentido, na relação entre o trabalho concreto e o trabalho útil, Marx assevera o trabalho em geral como criador de valores de uso

[...] é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2017a, p. 120).

Isso implica refletir que a reprodução da vida, por meio do trabalho concreto, representa, aos seres humanos, essa eterna necessidade de relação com a natureza que Marx denomina metabolismo. Por mais que a sociedade torne cada mais complexa suas formas e divisões do trabalho, o trabalho concreto não pode ser substituído sem comprometer definitivamente esse metabolismo ser humano-natureza. Por isso,

Embora o metabolismo incessante entre humanos e natureza penetre toda a história humana, uma necessidade eterna que não pode ser abolida, Marx enfatiza que o desempenho concreto do trabalho humano assume várias "formas" econômicas em cada estágio de desenvolvimento social e, conseqüentemente, o conteúdo do metabolismo transistórico entre humanos e natureza varia significativamente. A maneira como o trabalho alienado na sociedade industrial moderna faz a mediação da interação metabólica dos humanos com seu ambiente não é a mesma que ocorria nas sociedades pré-

²¹ “[...] o aspecto do trabalho que não pode ser avaliado e medido no tempo” (ANTUNES, 2018, p. 90).

capitalistas. Qual é a diferença? Por que a revolução capitalista da produção, com seu rápido desenvolvimento de máquinas e tecnologia, distorce a interação metabólica mais do que nunca, de modo que hoje ameaça a existência da civilização humana e todo o ecossistema com desertificação, aquecimento global, extinção de espécies, destruição da camada de ozônio e desastres nucleares? (SAITO, 2021, p. 86).

Portanto, Saito pontua o caráter transistórico do metabolismo entre ser humano e natureza, ou seja, mesmo que o trabalho concreto não tenha ocorrido de forma igual nas diferentes sociedades e no decorrer do processo histórico, seu aspecto mediador da interação metabólica é transversal na história.

Nesse contexto, podemos afirmar que o trabalho concreto se relaciona à qualidade sensível do produto a ser fabricado, “[...] dos instrumentos empregados e das habilidades produtivas e sensíveis do trabalhador” (ANTUNES, 2018, p. 90). Por conseguinte, trabalho assalariado equivale-se ao trabalho estranhado, vendido. O trabalho estranhado dá-se quando se troca trabalho concreto por trabalho abstrato, em forma de salário, medido pelo tempo, organizado em uma jornada de tempo estabelecida. Nessa perspectiva, todo processo de trabalho corresponde a dispêndio de energia, uma atividade produtiva e transformadora da natureza. Em relação ao conceito de mais-valia, ele pode se transformar em capital ou renda. Capital corresponde a toda forma de riqueza que vai ser investida para produzir mais capital. A renda corresponde à parte da riqueza gasta de maneira pessoal pelo capitalista, que será destruída.

Nesse sentido, o que determina o conceito de valor? A quantidade de tempo de trabalho abstrato médio socialmente necessário para a produção de dada mercadoria. Abstrato, porque tirado de todas as formas particulares e concretas dos tipos de trabalhos para se produzir uma mercadoria. Médio, porque também se abstraem todos os diferentes tempos de produção da mercadoria, e se calcula a média

entre todos os tempos de trabalho. Socialmente, porque as mercadorias não são produzidas para si, mas para um outro, a sociedade capitalista, a sociedade das trocas. Nessa perspectiva sobre o valor, Marx afirma:

Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho (MARX, 2017a, p. 117).

Nessa relação, a qualidade do valor de uso secundariza-se pela primazia do valor de troca. Evidente que nenhuma mercadoria se produz se não tiver uma utilidade, entretanto, o que acontece é a inversão da qualidade pela quantidade, já que o objetivo final da produção da mercadoria é a troca; seu uso, propriamente dito, fica em segundo plano. Por essa razão, a qualidade da mercadoria (valor de uso) não entra no cálculo do valor. A natureza que compõe o conjunto do valor de uso se subordina à primazia do valor de troca, se abstraindo nessa relação invertida e duplicada da mercadoria.

Portanto, determina-se o valor de uma mercadoria por uma quantidade de tempo de trabalho abstrato médio socialmente necessário. O valor trata-se de uma abstração real que se estabelece no processo social. Nessa perspectiva, Marx afirma:

O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra (MARX, 2017a, p. 117).

Após compreender, brevemente, a concepção de valor, sem, contudo, ter esgotado a complexa dimensão interpretativa desse conceito, cabe-nos destacar as diferenças da forma valor em *O Capital*.

Sendo assim, a forma natural, ou original, da mercadoria atribui-se a partir de seu valor de uso, de sua qualidade útil de atender às necessidades humanas. A forma natural (sensível) da mercadoria não pode ser vista de maneira isolada, pois sempre vem acompanhada pela forma valor (suprassensível), designada pelo valor de troca, em função do caráter duplo da mercadoria²².

O valor de troca corresponde à forma de manifestação do valor, à forma suprassensível e abstrata do valor. O valor-de-troca consiste na medida não imanente e externa do valor, enquanto o tempo de trabalho, na sua medida imanente. Pelo fato de a mercadoria não ser um ente concreto, que se manifesta apenas no momento da troca, depois que se nega o valor de uso, este passa a ser o suporte material da forma-mercadoria. Por isso, a sua forma natural abstrai-se, desaparecendo a preocupação com a finalidade da mercadoria, se ela satisfará uma necessidade do estômago ou da fantasia.

A troca acaba por separar a esfera da produção e do consumo, fazendo com que a mercadoria habite, simultaneamente, dois mundos. Em um momento, ela tem uma forma, que deixa e passa a ser outra, depois volta a ser aquela. Trata-se do fenômeno da inversão metafísica. Desse modo, observamos que Marx realiza uma investigação sobre a mercadoria:

Ora analisando a mercadoria em sua determinação absoluta ora em sua determinação relativa, ora em sua determinação natural ora em sua determinação social e ora em sua determinação ontológica ora em sua determinação metafísica. A investigação de Marx opera, portanto, dentro de um esquema dialético que procura compreender todos os aspectos da mercadoria e a relação destes aspectos entre si (ANTUNES, 2018, p. 115).

²² Assim como afirma Antunes: “[...]um artigo somente se torna objeto e mercadoria porque é produzido com a intenção da troca. Esse artigo lançado na troca possui uma dupla forma [*Doppelform*], por um lado, possui a forma sensível e natural do valor-de-uso que satisfaz determinada necessidade e, por outro, possui a forma suprassensível e social do valor [*Naturalform und Wertform*]” (ANTUNES, 2018, p. 114).

Acompanhando as metamorfoses da mercadoria, afirmamos que consiste na forma mais desenvolvida da riqueza. Entretanto a mercadoria cria uma divisão entre a forma natural e a forma social da riqueza. Quem produz não produz para si, mas para um outro através da troca. A forma-mercadoria desdobra-se em diferentes formas, porque é, ao mesmo tempo, um meio, numa relação entre mercadorias na esfera do consumo, e um fim, na esfera da produção, por sua capacidade de servir de troca e gerar lucro. Nesse sentido, a forma-mercadoria é um “meio-fim”.

No entanto, se o valor de uso é diretamente visível, não precisa de intermediário para ser reconhecido, diferentemente do valor de troca que necessita de um mediador para poder ser visto; esse mediador corresponde ao dinheiro, a mercadoria mais genérica que se tornou o equivalente geral de todas as mercadorias existentes, a mercadoria-dinheiro. A mercadoria na forma dinheiro não atende a nenhuma necessidade.

O dinheiro constitui a forma de expressão e de tempo, de medida do valor, razão pela qual o preço não pode ser sinônimo de valor, ele é apenas a forma visível do valor. O dinheiro não tem valor, mas sim é o portador do valor. O dinheiro expressa “[...] o trabalho humano em seu sentido abstrato, supersensível, impessoal, infinito, genérico e fisiológico” (ANTUNES, 2018, p. 118).

A forma-mercadoria passa por fases até chegar em seu molde mais acabado e desenvolvido, a forma-dinheiro. Compreender tais etapas da forma-mercadoria permite entender a dinâmica da sociedade capitalista. Primeiro, há a forma simples da troca, a fase embrionária do dinheiro, quando se troca uma mercadoria de maneira direta por outra, e uma das mercadorias vai desempenhar o papel ativo da relação ou a forma relativa do valor, e a outra, o papel passivo ou conhecido como a forma equivalente do valor. A forma relativa e a forma equivalente são indissociáveis e autoexcludentes, são “[...] polos da mesma expressão

de valor; elas se repartem sempre entre mercadorias diferentes, relacionadas entre si pela expressão de valor” (MARX, 2017a, p. 126).

Com a generalização da produção de mercadorias e a expansão da sociedade das trocas, a forma simples vai se desenvolver em forma desdobrada ou total, estágio das trocas quando uma mercadoria vai se relacionar com uma infinidade de outras mercadorias. Quanto mais as trocas vão se generalizando no processo histórico, maiores são os problemas para estabelecer critérios de relação e de equivalência entre as mercadorias trocadas.

A partir daí, existe uma próxima fase de desenvolvimento da forma valor, a forma invertida ou geral, a tentativa de observar as trocas de forma espelhada, de maneira reversa, para entender o desenvolvimento da lógica do dinheiro, incontrolável. Na forma geral, percebemos a mercadoria-dinheiro em fase embrionária, dispersa entre o conjunto da imensidade de mercadorias comuns no mercado capitalista.

Por fim, a forma-dinheiro corresponde ao estágio mais desenvolvido da mercadoria, quando a mercadoria-dinheiro toma o posto de equivalente geral de todas as outras mercadorias, e o dinheiro promove a exclusão das mercadorias comuns, condenando-as a ser apenas relativas e isola a si mesmo como a única forma equivalente. Nesse movimento de exclusão das mercadorias comuns, o dinheiro exclui a natureza, conforme afirma Andrioli: “Na economia de mercado capitalista a interação entre ser humano e natureza tende a ser eliminada e reduzida à relação de dinheiro [...]” (ANDRIOLI, 2009, p. 2).

O dinheiro acaba com os aspectos de reversibilidade e de alternâncias das mercadorias comuns, entre serem relativas e equivalentes, como nas outras fases da forma valor, ele se torna a absoluto entre todas as demais mercadorias. Esse desenvolvimento do dinheiro surge dos problemas que a forma simples tem em tentar representar o valor da infinidade de outras mercadorias que se expandem na sociedade das trocas. Porém não iremos explicitar a

complexidade dos tipos de formas, pois demandaria um extenso e minucioso trabalho investigativo.

Pretende-se destacar, aqui, o surgimento da forma-dinheiro enquanto a mais universal e generalizante, na tentativa de expressar o valor de todas as mercadorias existentes. O dinheiro é, portanto, o modo perfeito da mercadoria, a causa final da troca, o equivalente universal. Nesse contexto, afirma Marx que a dificuldade encontrada “[...] no conceito da forma-dinheiro se restringe à apreensão conceitual da forma de equivalente universal, ou seja, da forma de valor universal como tal [...]” (MARX, 2017a, p. 146).

2.4 Aproximações introdutórias do conceito de fetiche da mercadoria e do papel da ideologia com o conceito de natureza em Marx

Nesta tese, nos propomos a refletir sobre a relação entre o fenômeno do fetiche da mercadoria e o conceito de natureza na teoria marxiana, estabelecendo aproximações filosóficas entre o fetiche da mercadoria e o papel da ideologia, assim como os efeitos teóricos e práticos na natureza. Primeiramente, em relação ao conceito de fetiche da mercadoria, entendemos como o mistério que surge quando se produz um objeto prontamente tornada mercadoria, a qual “[...] se transforma numa coisa sensível-suprassensível” (MARX, 2017a, p. 146).

O fetiche representa a expressão do mundo invertido da mercadoria, onde o dinheiro acaba por tornar-se a mercadoria de todas as mercadorias, onde as características do valor de troca se absolutizam, se sobrepõem ao valor de uso, onde o mundo do além subjuga o mundo do aquém, onde acontece a realização da metafísica da forma-mercadoria. Fetiche vem de feitiço (como já foi apontado nas reflexões do pensamento de Feuerbach), porque a mercadoria, ao ser

produzida, ganha autonomia; é ela quem aparenta dirigir as relações no mundo da troca, não mais os seus produtores isolados na esfera da produção.

Marx, em relação ao fetiche da mercadoria, afirma:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existe à margem dos produtores (MARX, 2017a, p. 147).

O fetichismo da mercadoria consiste nesse fenômeno metafísico que surge do duplo caráter da mercadoria, que faz com que, simultaneamente, a mercadoria apresente aspectos naturais e sociais, possua um valor de uso e um valor de troca, subordinados pela forma valor. Desse modo, fazem com que a forma-mercadoria se desdobre em outras mais, até chegar em sua forma mais abstrata, a forma-dinheiro. O fetiche constitui fenômeno metafísico e fantasmagórico que se prende “[...] aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias [...]” (MARX, 2017a, p. 148), fazendo com que a mercadoria possua atributos sociais e naturais ao mesmo tempo, pertencendo a dois mundos e promovendo a divisão entre eles, os mundos da produção e do consumo, do valor de uso e de troca, do sensível e do supassensível.

No processo de trabalho, a natureza altera-se em sua forma físico-química, de sólida para líquida, ou gasosa, e vice-versa de diversas maneiras, assim como exemplifica Marx: “[...] a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal” (MARX, 2017a, p. 146). O modo de produção capitalista transforma a natureza em forma

social, a forma-mercadoria, determinada pelos seres humanos, fazendo com que passe a dominá-los de maneira fantasmagórica. A forma-mercadoria, à qual a natureza se submete, constitui efeito do fetiche da mercadoria: as relações sociais assumem a forma de uma relação entre objetos. Em decorrência desse fenômeno, acontece o que pode ser denominado coisificação: quando o humano e suas relações se convertem em coisas. O fetiche corresponde ao reflexo material da coisificação, pois, sob a forma social, a mercadoria passa a representar características humanas.

A mercadoria não representa a própria natureza, embora seja o produto objetivado do intercâmbio entre ser humano e natureza, com finalidade de troca. Assim como a impressão sensível de um objeto projetado no cérebro humano, através da refração da luz no nervo ótico, não constitui o próprio objeto, mas a sua representação sensível. Ou seja,

[...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guardam, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que derivam desta última (MARX, 2017a, p. 147).

Isso significa que o fetichismo da mercadoria não se trata consequência do valor de uso, das qualidades úteis e materiais de um objeto, mas sim da sua forma social. Tampouco o fetichismo resulta da natureza ou do trabalho, mas sim de uma relação social determinada historicamente pelos seres humanos, sob um modo de produção determinado, cujo processo produtivo não se encontra no controle de quem produz e cujo produto é apropriado pelo dono dos meios de produção — que coloca a natureza no processo de produção enquanto mera matéria-prima ou meio de trabalho.

O fetiche da mercadoria promove a inversão dos sentidos da natureza para os seres humanos. Nesse sentido, a natureza, um bem comum cujos frutos são necessários à subsistência de todos, se converte em bem de um ente privado. O artificial se torna natural. Reconhecer cada metro cúbico de natureza como sendo de alguém, enquanto um bem particular, é constitutivo da eticidade burguesa, e seu reconhecimento contrário como bem comum passa a ser visto de forma estranhada, como antinatural.

Nesse contexto, de acordo com Lima:

[...] Marx afirma que o fetichismo da mercadoria advém da forma mercadoria sensível e suprassensível, em que a mercadoria, posta na forma equivalente de seu valor de uso, expressa o seu contrário, isto é, o valor; em que seu trabalho concreto expressa o seu contrário: trabalho abstrato; em que o trabalho privado manifesta o seu oposto: trabalho social. Nesse processo de inversão, de contradição, ocorre o encobrimento/apagamento do ser humano e da natureza nos produtos de trabalho (LIMA, 2022, p. 133).

O fetiche da mercadoria corresponde a uma força estranha que domina a natureza e o mundo humano, uma força hostil que se volta contra os seres humanos. O fetiche faz com que o humano conceba a natureza de forma estranhada, sob um ponto de vista fetichizado. Nessa relação, usa-se a natureza como meio para que as objetivações controlem os seres humanos e determinem a forma social predatória de trabalho a que os trabalhadores são forçados no interior do processo de produção. Joga-se a natureza contra si mesma em um processo destrutivo, porque, no capitalismo, ela não se torna produto para, primeiramente, satisfazer às necessidades humanas, mas se subordina à necessidade imperativa do capital de aumentar e de expandir, por meio da exploração da força de trabalho e extração de mais-valia.

O fetiche advém do duplo caráter da mercadoria no modo de produção capitalista, que faz com que o produto do intercâmbio entre ser humano e natureza se subordine a uma forma social determinada. Já a ideologia cumpre o papel de encobrir essas contradições e de distorcer, no campo das ideias e da linguagem, a materialidade do estranhamento das relações ser humano-natureza e a ruptura metabólica desse processo de intercâmbio no interior da produção capitalista.

Marx não cunhou o termo “ideologia”, já que fora criado, em 1795, por Antoine Destutt de Tracy²³, para designar uma “ciência das ideias”, conjunto de representações e de valores de uma época. Em Marx, o conceito de ideologia tomou proporções críticas, ao se confrontar com sua dialética materialista, tornando-se um conceito de múltiplas determinações na obra marxiana. Segundo Mauro Iasi, o conceito de ideologia, em Marx e em Engels, apresenta as seguintes características fundamentais:

[...] ideologia pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de ideias; ideologia pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização das relações de dominação e, daí, sua justificação; ideologia pressupõe, finalmente, a apresentação de ideias e concepções de mundo particulares como sendo universais (IASI, 2011, p. 81).

Constata-se que o conceito de ideologia, em Marx e em Engels, possui dimensão interpretativa eminentemente negativa e que seu uso, no decorrer das obras maduras de Marx, sugere que esse sentido

²³ Aristocrata francês que, mais tarde, se transformou em revolucionário burguês, na época quando a burguesia se insurgia contra a aristocracia feudal.

interpretativo se manteve²⁴. Segundo Iasi (2011), os sentidos da ideologia, em Marx, têm como principal funcionalidade: inverter e ocultar a exploração da classe dominante presente nas relações de produção; justificar e legitimar essa exploração apresentando-as para o conjunto da sociedade como corretas e justas; naturalizar essas relações sociais contraditórias criadas pelos seres humanos como se fossem um dado advindo da natureza ou como se fossem relações eternas e imutáveis e, por fim, apresentar interesses particulares como se fossem de todos, interesse geral e universal que todos os seres humanos almejam.

Na obra *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, os dois filósofos propõem um acerto de contas com o pensamento idealista alemão mais centrado na figura de Hegel. Sobretudo, a ideologia aparece como o produto das ideias e das representações²⁵ da classe dominante de uma época — o Estado, a política, a moral, a religião — com intuito de justificar a dominação que exerce sobre a classe dominada e encobrir

²⁴ O que não significa que a tradição filosófica marxista do começo do século XX (Gramsci, Lenin, Rosa Luxemburgo, etc.) esteja errada ao defender uma “ideologia proletária” em contraposição à ideologia burguesa, pois *A ideologia alemã* foi escrita em 1846/47 e somente publicada em 1932, por isso, não havia como tais teóricos terem ciência do sentido negativo do conceito de ideologia em Marx. Acabaram por fazer uso do significado comum de ideologia do iluminista Destutt de Tracy, para defender o princípio de que não há espaço para a neutralidade no campo da batalha das ideias e da luta de classes: ou você está do lado da luta dos trabalhadores contra o capital ou você escolheu o lado da burguesia. Partiram do princípio de que os trabalhadores deveriam produzir suas próprias ideias sobre a realidade e defender seus valores enquanto classe em contraposição aos valores da ordem burguesa. Já, na contemporaneidade, seria um equívoco nesse sentido fazer a defesa de uma “ideologia proletária” pois, segundo Mauro Iasi, “A luta contra o capital não é uma luta para dominar a burguesia, mas aponta para que, no curso de sua libertação, os trabalhadores eliminarem a própria base da sociedade de classes. Não se trata de estabelecer um novo domínio de classe, mas para abolir as classes a partir de sua base: as relações de exploração e dominação. Nesse sentido, interessa aos trabalhadores inverter, velar, obscurecer? Não interessa aos trabalhadores, no interior de sua luta contra o capital, revelar o caráter das relações, sua essência, causas e determinações reais, desnaturalizar essas determinações e apresentá-las como produto histórico? Não estaríamos nós, bem acompanhados, é verdade - na tentativa de justificar a necessidade de uma luta entre as concepções de mundo do proletariado contra a concepção burguesa, na intenção louvável de constituir uma concepção própria que fosse capaz de autonomia histórica - confundindo o conceito marxiano de ideologia com o de Destutt de Tracy, reduzindo-o a um simples conjunto de ideias?” (IASI, 2011, p. 81-82).

²⁵ “A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo” (MARX, ENGELS, 2007, p. 93-94).

as contradições sociais advindas dessa relação. Assim afirmam Marx e Engels:

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 à sua disposição os meios da 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 (MARX, ENGELS, 2007, p. 47).

Sob essa perspectiva, decorrem alguns aspectos importantes a destacar sobre o papel da ideologia na dominação da natureza. Como a burguesia, enquanto classe dominante, detém não apenas os meios de produção material, mas também a produção espiritual — ou seja, a produção das ideias dominantes/vigentes na sociedade —, isso significa que, ao submeter a maneira de pensar dos despossuídos dos meios de produção (classe trabalhadora), a concepção de natureza e a forma de intercâmbio ser humano-natureza vigentes são determinadas pela força material e espiritual da burguesia.

Se a natureza encontra-se submetida à lógica da forma mercadoria, tal lógica condiciona a maneira imposta aos trabalhadores no intercâmbio com a natureza no interior no processo produtivo. Ou seja, no modo de produção capitalista, os trabalhadores concebem sua forma de pensar e de se relacionar com a natureza (uma forma estranhada), majoritariamente, a partir do que a burguesia, enquanto classe dominante, determina como a forma vigente. Isso significa que a ideologia, enquanto conjunto das ideias dominantes, representa

[...] 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, ENGELS, 2007, p. 47).

A classe dominante, ao impor a produção de ideias de uma época, domina a consciência social²⁶ dessa época. Se a natureza torna-se mero meio para a produção de mercadorias portadoras do valor, se o objetivo da mercadoria é realizar-se na troca, e o seu uso (satisfação de necessidades humanas), apenas secundário, esta é a concepção vigente de nossa época: a natureza constitui meio de obtenção de lucro, não-valor, elemento contrário que precisa ser dominado na produção para extrair a mais-valia.

Ideologia também constitui ocultamento e justificação²⁷. Nesse ponto, ideologia e fetiche da mercadoria se encontram no processo de dominação da natureza. Ocultamento, pois a ideologia encobre a exploração da natureza e dos trabalhadores no interior da produção, oculta a ruptura metabólica entre ser humano e natureza criada pelo capital. Contudo a ideologia não apenas encobre essas contradições, como também as justifica, ratifica como legítimo esse modo destrutivo de se relacionar com a natureza e naturaliza o fetiche da mercadoria,

²⁶ “Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna” (MARX, ENGELS, 2007, p. 47).

²⁷ Segundo Mauro Iasi, “Foi em Marx que o conceito de ideologia ganhou uma dimensão associada à luta entre as classes e a possibilidade de mudança social. [...] Vemos como a noção de Marx e Engels é inseparável de uma relação de dominação. Uma outra dimensão do conceito está na afirmação de que essa dominação, expressa nas ideias, apresenta-se como justificação dessas relações de dominação, inversão, naturalização, velamento, falsidade. Isso leva à constatação de que, toda vez que vemos o termo em Marx, ele aparece com uma conotação valorativa de negatividade, como na afirmação de que “os ideólogos colocam tudo de ponta cabeça” (IASI, 2011, p. 79-80).

inerente a esse modo de produzir²⁸. A ideologia, ao mesmo tempo em que encobre a dominação da natureza pelo capital, apresenta essa relação como um intercâmbio harmonioso, ideal e necessário.

De acordo com Marx e Engels:

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Nesse sentido, ideologia constitui ocultamento, pois nega o estranhamento do trabalho e a exploração da natureza; é justificação, pois apresenta a sociabilidade burguesa como justa e tenta convencer, utilizando-se de todos os meios (materiais e espirituais), sobre o aspecto ecologicamente correto desse modo de produção. A natureza acaba encoberta pela forma valor, enquanto dimensão material ou potencial da riqueza, assim como a atividade produtiva que cria essa riqueza se encontra abstraída, ou seja, a natureza e os processos de transformação pelos quais passa se encontram velados e encobertos pelo fetichismo da mercadoria.

Podemos afirmar que Marx, ao conceber sua teoria sobre a produção e a reprodução do capital, expõe o mundo da mercadoria e

²⁸ No slogan do agronegócio brasileiro, difundido diariamente nos grandes meios de comunicação — “O Agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo” —, encontram-se camadas de justificação da ideologia burguesa, na tentativa de legitimar o modo de produção do agronegócio como o único a se relacionar metabolicamente com a natureza. Ao naturalizar a lógica capitalista do agronegócio de expansão e de acumulação, por meio da ofensiva da mineração, das queimadas e da grilagem de terras dos povos originários, estabelece que a única forma de garantir a produção mundial de alimentos é expandindo, cada vez mais, as fronteiras agrícolas e a proporção de terras agricultáveis. Ideologia também é ocultamento, pois os mesmos grandes meios de comunicação, porta-vozes da burguesia, jamais questionarão que a fome mundial se trata de um problema de distribuição e de concentração de renda, não de produção. “Segundo a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO, da sigla em inglês), o mundo produz atualmente cerca de 2,5 bilhões de toneladas de grãos. É mais do que o necessário para atender a demanda global, mas, mesmo assim, tem quase um bilhão de cidadãos passando fome, mundo afora” (DALL’AGNOL, 2018).

como ela se apresenta a nós. Isso é possível pela reflexão sobre as determinações da forma-mercadoria e das relações e determinações existentes no mundo da troca. Marx, ao utilizar-se de concepções filosóficas para criticar a metafísica do capital, aponta para o fenômeno do fetiche da mercadoria, no qual a duplicidade dos conceitos valor e trabalho se apresenta de maneira invertida, onde os feitiços das sutilezas metafísicas da mercadoria dominam o mundo dos seres humanos, o mundo natural-sensível.

Cabe destacar a distinção entre as consequências do fetichismo religioso e do fetiche da mercadoria em relação à natureza. O fetichismo religioso, por se apresentar como a indistinção entre o sujeito e objeto religioso adorado, estabelece uma relação entre ser humano e natureza por meio de um estranhamento fantasioso, ilusório, ingênuo, sobre as propriedades físicas e potenciais desse metabolismo. Já o fetiche da mercadoria desencadeia uma relação destrutiva no metabolismo ser humano-natureza, pois mistifica a maneira pela qual os humanos se relacionam com a natureza, onde tal metabolismo se submete aos domínios da forma-mercadoria, torna a natureza um não-valor, uma constância negativa na dialética do valor. A natureza transforma-se em mero meio, suporte da troca, uma matéria-prima qualquer subordinada à finalidade imperativa do capital: produzir lucro acima de qualquer custo, até mesmo o custo de comprometer o próprio metabolismo humano-natureza.

No capítulo seguinte, problematiza-se essa relação do fetiche da mercadoria com a natureza, por meio da análise de alguns capítulos selecionados da obra *O Capital*, onde aparecem as formas de subjugação que a forma-mercadoria impõe sobre o metabolismo ser humano-natureza. Por meio dessas reflexões, buscaremos desvelar, a partir da análise estrutural da teoria do capital, a maneira como essa relação fetichizada do ser humano com a natureza se apresenta no interior do modo de produção capitalista, assim como os movimentos das múltiplas determinações dessa relação que compõem a dialética do

real. Expõe-se, também, de que maneira a crise cíclica do capital e a questão da concorrência (mais-valia relativa e investimento em tecnologia) geram, especificamente, uma maior instrumentalização da natureza²⁹ e, conseqüentemente, movimentos de superexploração, desencadeando rupturas brutais no metabolismo entre ser humano e natureza, promovendo catástrofes ambientais cada vez mais frequentes.

Atualmente, como essas concepções ideológicas de natureza se apresentam no pensamento contemporâneo? Quais concepções fetichizadas continuam a mistificar a percepção dos seres humanos sobre a natureza e as relações materiais e objetivas com ela estabelecidas? Tais reflexões são tema da parte final da tese, na qual buscamos apontar as principais concepções ideológicas de natureza, vigentes no imaginário contemporâneo (por exemplo, a concepção liberal de sustentabilidade da natureza), e desenvolver um pensamento que vise a superar esse modelo econômico e as mistificações acerca da natureza.

Objetiva-se pensar as bases de uma nova relação metabólica ser humano-natureza que não somente descreva a tecitura social da barbarização capitalista com a natureza, mas que avance no sentido de emancipa-la para além do capital. Pensar o fim da exploração do capital sobre o trabalho implica compreender as condições de libertação da classe trabalhadora concomitante à emancipação da natureza pela dominação da forma-mercadoria. Para realizar tal objetivo, exige-se constatar que não pode haver uma prática ecológica revolucionária sem o embasamento de uma teoria ecológica revolucionária, ao mesmo tempo em que não pode haver ação revolucionária autêntica sem uma ecologia revolucionária.

²⁹ "[...] a instrumentalização da natureza conduz à do próprio ser humano, visto que ele também faz parte da natureza. O corpo é reduzido a instrumento de trabalho, a mero prolongamento das ferramentas utilizadas no processo de trabalho que precisa ser dominado assim como a natureza extra-humana" (OLIVEIRA, 2023, p. 183).

3. A NATUREZA SOB OS DOMÍNIOS DO FETICHE DA MERCADORIA

A partir do pensamento de Marx, ressaltamos as condições em que a natureza se encontra subjugada pela forma-mercadoria, o modo como o fetiche da mercadoria atua sobre a natureza e propicia as condições de surgirem concepções ideológicas de natureza no pensamento contemporâneo. Salientamos a falsidade argumentativa da economia burguesa, ao conclamar a defesa e a preservação da natureza, se toda forma de matéria, no modo de produção capitalista, converte-se em mercadoria. Sobre esses problemas a terceira parte de nossa investigação se debruça, a fim de compreender os efeitos do fetiche da mercadoria e do domínio da forma-mercadoria sobre a natureza e o metabolismo³⁰ entre os seres humanos e a natureza.

3.1 O modo de produção do capital e a ruptura metabólica entre ser humano e natureza

Uma das questões que se coloca em nossa investigação é se há a ausência de um capítulo, ou de uma parte específica, sobre o conceito de natureza em *O Capital* de Marx. Como defendemos: a natureza é conceito bastante profícuo de discussão na teoria marxiana? A incorporação da concepção materialista de natureza de Marx, na estrutura do desenvolvimento conceitual de *O Capital*, se deve à própria lógica do materialismo histórico, conforme assevera Foster:

³⁰ “[...] Marx empregou, nos *Grundrisse*, o conceito de metabolismo da economia política com três significados diferentes e continuou a fazê-lo em *O capital*: "metabolismo entre homem e natureza", "metabolismo social" e "metabolismo da natureza" (SAITO, 2021, p. 105).

Não houve nenhum lugar na análise de Marx em que o domínio da natureza exterior tenha sido ignorado. Porém, ao desenvolver o materialismo histórico, ele tendeu a mencionar a natureza apenas no limite em que ela era incorporada à história humana, pois era cada vez mais difícil encontrar uma natureza intocada pela história humana. Neste particular, a força da análise de Marx residia na sua ênfase na qualidade da interação entre a humanidade e a natureza ou no que ele acabaria por chamar de “metabolismo” da humanidade com a natureza: através da produção (FOSTER, 2014, p. 164).

Para compreender o conceito de natureza em *O Capital*, faz-se necessário entender o conceito de natureza na medida em que se insere na dinâmica da análise marxiana sobre a produção e a reprodução do capital. Em outras palavras, na proporção em que se incorpora a natureza na estrutura lógica de exposição conceitual, por meio do conceito de metabolismo³¹, a relação que o ser humano estabelece com a natureza através do trabalho. Por meio da análise de Saito (2021), podemos entender que o conceito de metabolismo não se reduz a um pequeno trecho da obra marxiana, mas que *O Capital* também pode ser interpretado como uma teoria do metabolismo, visto que a crítica da economia política também consiste numa crítica ecológica ao modo de produção capitalista.

Nesse contexto, pela observação acerca da atividade produtiva e todas as suas múltiplas determinações, se apresenta a dimensão do conceito de natureza, compreendida na totalidade do movimento dialético da produção e da reprodução de capital, do ciclo de produção

³¹ Kohei Saito destaca a importância do conceito de metabolismo no pensamento marxiano ao afirmar que: “O conceito de metabolismo permitiu a ele não apenas compreender as condições naturais universais transitórias da produção humana, mas também investigar suas transformações históricas radicais sob o desenvolvimento do sistema moderno de produção e o crescimento das forças de produção. Em outras palavras, Marx examinou como a dinâmica historicamente específica da produção capitalista, mediada por categorias econômicas reificadas, constitui formas particulares de práxis social humana em relação à natureza - a saber, a subordinação da natureza às necessidades de máxima acumulação de capital - e como várias desarmonias e discrepâncias na natureza devem emergir dessa deformação capitalista do metabolismo universal da natureza. A contribuição seminal de Marx no campo da ecologia reside em seu exame detalhado da relação entre humanos e natureza no capitalismo” (SAITO, 2021, p. 25).

e de circulação das mercadorias. A natureza, denominada por Marx, na obra *O Capital*, como matéria natural, possui uma força intrínseca que resiste ao processo de transformação idealizado pelo ser humano, na qual ele “[...] se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]” (MARX, 2017a, p. 255).

A natureza é, portanto, matéria ou força natural, dependendo do contexto em que se relaciona com o ser humano na atividade produtiva. Assim, o ser humano coloca as suas próprias forças naturais, seu corpo e mente através de uma ação concreta transformadora — trabalho — que altera a matéria originária ou natural (natureza). Nas palavras de Marx: “Ao produzir, o homem pode apenas proceder como a própria natureza, isto é, pode apenas alterar a forma das matérias” (MARX, 2017a, p. 120). Isso significa que o ser humano não pode criar a matéria, mas utilizar a matéria existente e as próprias forças da natureza a seu favor, na atividade produtiva, para transformá-la em produtos úteis à satisfação de suas necessidades.

Assim sendo, o trabalho corresponde ao elemento mediador entre o ser humano e a natureza. Por meio do processo de trabalho, o ser humano não somente regula a sua produção e reprodução metabólica, ou seja, o seu modo de vida e de subsistência, mas se reconhece enquanto um ser histórico e social, ao se defrontar com a natureza na atividade produtiva. Nesse sentido:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza (MARX, 2017a, p. 255).

Nesse processo transformador, materializado nessa relação metabólica, ao transformar a natureza, elemento externo à sua constituição, o ser humano também altera a sua natureza interna, ou

seja, o seu próprio metabolismo corporal³². No final do processo de trabalho, nem a natureza, nem o ser humano são mais os mesmos. Nesse contexto:

A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2017a, p. 255).

O ser humano, ao pôr em movimento tais forças naturais, internas e externas, realiza um duplo movimento dialético de modificação da natureza e de si próprio. Então, a natureza transformada em produto não se parece mais com sua constituição originária, e nem o ser humano é mais o mesmo, pois apreendeu ideias novas de modificar a natureza e criar mediações no processo de trabalho.

Em cada relação de trabalho, o ser humano descobre as potencialidades latentes da natureza ao transformá-la. Não obstante:

Isso não significa que ele se limite a uma relação da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, a finalidade pretendida, que, como ele bem sabe, determina o modo de sua atividade com a força de uma lei, à qual ele tem de subordinar sua vontade (MARX, 2017a, p. 256).

Nesse contexto, não basta somente o uso da força para transformar a natureza, o ser humano precisa subordinar a sua própria vontade e orientar as suas ideias em um determinado fim, em um

³² Por meio de Liebig, uma das principais referências de Marx em seus estudos sobre ciências naturais, metabolismo pode ser compreendido também como “[...] um processo incessante de troca orgânica de compostos velhos e novos por meio de combinações, assimilações e excreções, de modo que toda ação orgânica possa continuar” (SAITO, 2021, p. 93).

projeto ou plano de ação. A subordinação da vontade aos limites das forças naturais vai determinar os rumos da forma e do conteúdo da atividade produtiva a realizar, marca o aspecto histórico e contingente da relação ser humano-natureza. A partir dessa característica, se considera o trabalho como atividade exclusivamente humana, porque, diferente de qualquer animal, por mais inteligente que possa se apresentar, o ser humano é o único que planeja, calcula e projeta, em sua própria consciência, uma forma de transformar a natureza antes de executar sua ação, estabelecendo, assim, uma finalidade em cada relação transformadora com a natureza.

Tomamos a liberdade de nos referir, em alguns momentos, ao conceito de natureza enquanto recursos naturais, quando nos referimos ao conjunto de matéria natural — como a terra, a água, as florestas, os minérios, entre outros — que, nesse contexto, são fontes originais da vida, meios de subsistência para as espécies animais e vegetais. Nesse panorama, sua constituição histórica, anterior ao surgimento da humanidade, e o contato com a atividade produtiva são tomados como objetos do trabalho. Sob esse aspecto, o conjunto da matéria natural — matéria preexistente —, descrita acima, é considerada como “[...] objeto universal do trabalho humano” (MARX, 2017a, p. 256), que aponta a importância da terra e dos demais recursos como elementos fundamentais a formar o substrato histórico e necessário à atividade produtiva dos seres humanos.

Denominamos matéria-prima a parte da natureza que se torna objeto de trabalho para atender a uma finalidade humana. Não obstante, os objetos de trabalho somente podem ser considerados matéria-prima se passarem por um processo de transformação mediado pelo trabalho, no qual passam a ser considerados valores de uso, matéria útil a usar na produção de mercadorias³³.

³³ Nesse contexto, afirma Lima: “A natureza pode oferecer o valor de uso para o ser humano mesmo que não seja produto do seu trabalho; no entanto, ao ser humano não é facultada a

Existe também na relação entre ser humano e natureza o que Marx denomina como meio de trabalho, um complexo de mediações que se inter-relacionam na conexão entre os objetos de trabalho e o trabalho propriamente dito. Nessa relação, a natureza pode ser referenciada como meio de trabalho, a depender do papel que ocupa na estrutura de reprodução do capital. A questão a observar, nesse caso, diz respeito à natureza enquanto meio de trabalho, já que, ao entrar em contato com a ação do trabalho humano, acaba por se tornar um meio de trabalho social e histórico, fundindo sua história com o desenvolvimento das forças produtivas guiadas pela ação humana. Assim sendo,

[...] desde o princípio, o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, portanto, de toda riqueza (MARX, 2012, p. 24).

A natureza, nesse sentido, desempenha o papel de um leque original de meios de trabalho que se relaciona com outros meios mais elaborados pela ação humana, colaborando para o que chamamos de desenvolvimento das forças produtivas. O que marca esse desenvolvimento é

[...] o uso e a criação de meios de trabalho, embora já existam em germe em certas espécies de animais, é uma característica específica do trabalho humano, razão pela qual Franklin define o homem como "*tollmaking animal*", um animal que faz ferramentas (MARX, 2017a, p. 257).

O ser humano coloca a natureza, enquanto objeto de trabalho, contra a própria natureza, aproveitando-se das propriedades naturais físico-químicas, tornando os objetos de trabalho e a natureza meios de trabalho, conforme a finalidade específica estipulada. Quanto mais os meios de trabalho se desenvolvem, quanto mais as sociedades se desenvolvem histórica e tecnologicamente, mais se complexificam as relações e os processos de trabalho. Nesse sentido, “o que diferencia as épocas econômicas não é ‘o que’ é produzido, mas ‘como’, ‘com que meios de trabalho’” (MARX, 2017a, p. 257).

Marx destaca o papel decisivo da natureza como meio de trabalho em determinadas épocas históricas no desenvolvimento das forças produtivas, a qual chama de “[...] sistema de ossos e músculos da produção [...]” (MARX, 2017a, p. 257), que demarcam condições materiais objetivas na dinâmica do processo produtivo. Até mesmo em atividades produtivas onde não vemos com tanta nitidez o papel da natureza, Marx aponta que “tais condições não entram diretamente no processo, mas sem elas ele não pode se realizar, ou o pode apenas de modo incompleto” (MARX, 2017a, p. 258).

Ressaltamos, nesse sentido, um dos elementos da natureza que mais aparecem como determinante ao processo produtivo, a terra, que, além de meio geral ou universal de trabalho, possibilita as condições materiais de base para o processo de trabalho, conforme afirma Marx: “[...] a terra, pois ela fornece ao trabalhador o *locus standi* [local] e, a seu processo de trabalho, o campo de atuação (*field of employment*)” (MARX, 2017a, p. 258). Já o capital promove a inversão do metabolismo do ser humano com a terra presente no fetiche da mercadoria, na qual a terra, como local e base da realização da produção, passa a ser subordinada à finalidade da reprodução capitalista: a produção de mais-valia realizada na troca.

Importante destacar o conceito de ruptura metabólica, definido por Marx, para podermos compreender a dimensão de todas as relações

entre o conceito de natureza e o de fetiche da mercadoria que expusemos nesta tese:

A pequena propriedade do solo pressupõe que parcela imensamente maior da população seja rural e que não o trabalho social, mas o trabalho isolado seja o predominante; que, por isso, sob tais circunstâncias, estejam excluídos a riqueza e o desenvolvimento da reprodução, em condições tanto materiais quanto espirituais, assim como as condições de um cultivo racional. Por outro lado, a grande propriedade do solo reduz a população agrícola a um mínimo em diminuição constante e opõe-lhe uma população industrial cada vez maior, aglomerada em grandes cidades, gerando assim as condições para uma ruptura irremediável no metabolismo social, prescrito pelas leis naturais da vida; dessa ruptura decorre o desperdício da força da terra, o qual, em virtude do comércio, é levado muito além das fronteiras do próprio país. (Liebig) (MARX, 2017b, p. 762).

Nesse ponto crucial do capítulo 47, do livro III de *O capital* — que trata da “Gênese da renda fundiária capitalista” —, se encontra toda a força do potencial crítico para fundamentar o pensamento ecológico de Marx. Ao expor a incongruência manifesta entre a produção agrícola e a industrial, a contraposição entre campo e cidade, o estranhamento entre as condições materiais para a produção e as condições da reprodução da vida, Marx não apenas aponta a contradição entre as relações de produção e o modo de produção, mas também indica que a natureza constitui o elemento estruturante para entender a equação da relação metabólica entre ser humano e natureza como base do alicerce da crítica da economia política. Dando-nos, dessa maneira, ferramentas teóricas sólidas para fundamentar um pensamento ecológico socialista (ecosocialista) e pensar meios de superar o modo de produção capitalista e encontrar meios de lidar com a “[...]ruptura irremediável no metabolismo social [...]” (MARX, 2017b, p. 762).

Por meio dessa análise sobre a importância que o conceito de natureza apresenta na obra de Marx, corroboramos as constatações de Kohei Saito, quando se refere ao que ele chama de pensamento ecológico de Marx:

[...] a crítica ecológica de Marx possui um *caráter sistemático* e constitui um *momento essencial* no interior da totalidade de seu projeto de *O capital*. A ecologia não apenas existe no pensamento de Marx – minha tese é mais forte. Defendo que não é possível compreender todo o escopo de sua crítica da economia política se ignorarmos sua dimensão ecológica (SAITO, 2021, p. 24).

Outro aspecto importante que pode passar despercebido nesse trecho do livro III de *O capital*: o fato de que a ruptura metabólica irremediável promove a transgressão das leis naturais da vida, e isso não é pouca coisa, já que, nesse ponto, reside todo o potencial do pensamento ecológico de Marx, o qual esteve à frente de seu tempo. Marx aponta que o modo de produção capitalista rompe o ciclo de produção e de reprodução da vida tanto natural como social, e compromete as leis naturais da reprodução da vida, ou seja, o capitalismo perturba e infringe até as leis da física, da química e as leis biológicas.

Sem sombra de dúvida, nenhum modo de produção anterior foi capaz de promover tal ruptura metabólica em um período tão curto. E mais, essa ruptura metabólica, gerada pelo capitalismo, é irremediável. Marx adjetiva tal ruptura para demarcar que não há reforma ou reparo possível nesse metabolismo dentro do modo de produção capitalista. Não existe capitalismo ecologicamente sustentável, quem insiste nessa premissa está se enredando cada vez mais nas teias discursivas do fetichismo da mercadoria.

Ainda, Karl Marx vai além, porque também aponta que o modo de produção capitalista incentiva as possibilidades de desenvolvimento da reprodução da vida, excluindo as condições de cultivo racional da produção agrícola. Em outras palavras, Marx aponta que existem condições de cultivo racional sem perturbar o metabolismo entre ser humano e natureza.

Segundo Marx: “o processo se extingue no produto” (MARX, 2017a, p. 258). Essa afirmação revela um aspecto crucial do que acontece com a natureza na produção capitalista. A produção de mercadorias, cuja finalidade se absolutiza na obtenção de mais-valia, não apenas subordina a satisfação real das necessidades humanas com o valor de uso dessas mercadorias, pois não se trata de uma mera transformação dos estados físicos da matéria natural em produto. A natureza e o seu modo de ser se extinguem juntamente com a incorporação de trabalho, para dar lugar a uma mercadoria que parece ganhar autonomia, que se expressa no fenômeno do fetiche: a mercadoria constitui o ser e a natureza passa a não-ser.

Na estrutura lógica da obra *O Capital*, o conceito de natureza aparece ligado diretamente ao de valor de uso, pois a “[...] utilidade não flutua no ar [...]” (MARX, 2017a, p. 114), está “condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria [...]” (MARX, 2017a, p. 114). Assim, tais propriedades corpóreas e qualidades sensíveis da mercadoria são formadas pela matéria natural, pelos elementos constitutivos da natureza. Se o valor de troca constitui a abstração dos componentes corpóreos, os quais correspondem ao valor de uso de uma mercadoria, nega-se a natureza nesse movimento abstrativo da mercadoria, convertendo-se em “[...] massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado [...]” (MARX, 2017a, p. 116), assim como todas as relações qualitativas entre os seres humanos e deles com a natureza. Reduz-se a qualidade à quantidade. Por isso, a natureza torna-se um não-valor na economia capitalista pelo caráter imperativo do valor de troca no ciclo de reprodução do capital.

A natureza só é considerada pelo capital, na medida em que se apresenta como matéria natural com potencial de exploração, a fim de poder ser objetivada em produto do trabalho humano abstrato, ou seja, o potencial da natureza em servir como suporte material do valor de troca. Pouco importa, ao capital, o valor da natureza em si, o que importa é seu potencial de conversão em forma-mercadoria.

Nesse sentido, o modo de produção capitalista

[...] é um tipo de sistema fechado de produção – sob a dinâmica da extração-produção-consumo – fazendo com que tudo que escapa deste processo não seja levado em consideração, a exemplo dos recursos e dos dejetos (VITÓRIA, 2016, p. 25).

Decorre dessa constatação que todos os processos secundários a circundar o ciclo econômico de extração, de produção e de consumo, assim como as condições de regeneração dos biomas explorados e os resíduos resultantes da produção de mercadorias — quando sua reciclagem/recuperação não for lucrativamente relevante para os donos dos meios de produção —, são facilmente descartados e desconsiderados pela lógica imanente de expansão e acumulação crescente de capital.

3.2 A natureza na estrutura da forma-mercadoria: propriedade privada, renda da terra e a acumulação primitiva

Para compreender o conceito de natureza na estrutura da forma-mercadoria e suas correlações com a propriedade privada, a renda da terra e a questão da acumulação primitiva, relacionamos uma discussão importante sobre a conceituação de economia e de modelos

econômicos da filosofia grega, a fim de refletir sobre a relação intrínseca entre os limites da natureza e os modos de produzir e de reproduzir a vida.

Retomamos a concepção aristotélica de economia, a fim de entender a distinção entre a ideia de sustentabilidade, em uma organização social não capitalista, em contraposição ao modelo econômico do Capital. Aristóteles, na *Política*, fez uma distinção entre a *oikonomia*, uma economia baseada na preservação dos bens e da produção agrícola, levando em conta a sua continuidade para as gerações posteriores (uma ideia rudimentar de sustentabilidade levando em consideração as contradições sociais da época), em contraposição ao que chamou de *crematística*, uma economia baseada na aquisição de dinheiro, cujo objetivo central é a expansão da riqueza por meio da acumulação.

Já Platão pensava em formas de limitar o avanço da *crematística* na Polis grega:

“[...] Platão visualiza, na transformação revolucionária radical, na *metabolê*, o meio pelo qual o princípio da justiça possa conseguir conquistar uma sobreposição em relação aos interesses econômicos privados: a única esperança utópico-concreta para a comunidade política e para a própria humanidade” (SCHMIED-KOWARZIK, 2021, p. 392).

Isso significa que Aristóteles e Platão já refletiam, na Antiguidade, sobre os problemas que a *crematística* causava na economia e no modo de vida grego. Platão vai além e pensa maneiras de sobrepôr a *metabolê* aos interesses privados. Esse problema da economia política, mais tarde, vai aparecer em Hegel, ao se deparar com as contradições da sociedade burguesa, às quais tentou oferecer soluções por meio de sua dialética estrutural com o conceito de eticidade. O objetivo de Hegel era colocar um freio na concorrência individual e no egoísmo presentes

na esfera da sociedade civil e do mercado. Marx se contrapôs à proposta de Hegel por meio de sua dialética materialista, na qual apontou que a contradição da acumulação e do excesso de riqueza nas mãos de poucos — fazemos aqui a relação com a *crematística* de Aristóteles — não consiste em elemento accidental, ou casual, da economia política, não é um desvio, mas sim, a contradição imanente e estruturante que faz parte dos fundamentos do modo de produção capitalista. Nesse sentido, a acumulação e a expansão da riqueza fazem parte do mecanismo de produção e de reprodução de capital. Não há capital sem expansão e acumulação constantes.

Por isso, o Estado moderno, segundo Marx, não constitui a forma mais racional e elaborada para regular os conflitos do mercado e da sociedade civil, de acordo com Hegel. Em Marx, o Estado não é somente incapaz de dissolver essa contradição, como é parte constitutiva do processo de produção capitalista enquanto instrumento que cumpre a função de legalizar e garantir as condições jurídicas para a continuidade da exploração do Capital sobre o trabalho e a natureza. Dessa forma, “o papel do Estado na regulação se revela a partir da sua manifestação estrutural e funcional, como forma necessária da reprodução do capital [...]” (MASCARO, 2013, p. 115). Em relação à natureza, o Estado cumpre a função de ratificar a economia *crematística* que o Capital realiza com a exploração destrutiva das riquezas naturais, oferecendo as condições jurídicas ideais para ampliar os monopólios dos capitalistas com a renda das terras, entregando terras públicas nas mãos da burguesia, ao privatizar a exploração destas riquezas naturais como meios privados de trabalho: rios, florestas nativas, fontes de minérios, entre outros. Dessa forma, possibilita-se, aos donos dos meios de produção, tornar aquilo que anteriormente era um bem comum da natureza em mercadoria e em propriedade privada (terras).

O aspecto histórico da dialética materialista consiste no elemento que aponta, a partir da constatação das condições materiais e do desenvolvimento das forças produtivas atuais, a possibilidade de

superar a *crematística* econômica promovida pelo Capital. É necessário pensar uma relação metabólica entre ser humano e natureza baseada em uma *oikonomia*, uma concepção de relação metabólica emancipada, “[...] porque na base vital e social humana está socialmente contido um potencial de produção não alienado dos indivíduos, na forma de preservação e regeneração natural da vida e da sociedade” (SCHMIED-KOWARZIK, 2021, p. 395).

Todavia, como o fetiche da mercadoria promove a inversão das relações sociais em uma relação entre coisas, tanto as concepções de natureza como a própria natureza são coisificadas no processo de estranhamento da atividade produtiva. Se o metabolismo entre ser humano e natureza se encontra cindido, esse ser humano estranhado vai conceber a natureza de maneira invertida, ou seja, não reconhecerá a natureza enquanto o conjunto de relações físico-biológicas que oferecem as condições materiais desse metabolismo vital entre ser humano-natureza, porém a concebe enquanto mercadoria, enquanto coisa, enquanto objeto de troca ou meio de trabalho potencialmente explorável para ser usado na produção de mercadorias e obter lucros.

Estamos diante de um dos dilemas éticos mais significativos da contemporaneidade: precisamos assumir o compromisso histórico de modificar radicalmente nossa relação metabólica com a natureza por meio de uma práxis revolucionária, se quisermos preservar nosso ecossistema e os meios de vida que conhecemos, resgatar o potencial regenerativo do intercâmbio entre ser humano-natureza e encontrar meios para lidar com a falha metabólica, se almejarmos “adiar o fim do mundo”³⁴, nas palavras de Ailton Krenak.

A fim de deixar claro, aos trabalhadores, a necessidade irrefutável de uma transformação revolucionária do modo de produção capitalista, Marx confronta a lógica negativa do capitalismo, apontando as contradições imanentes do capital ao buscar crescimento e expansão

³⁴ KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

vertiginosos degradando tanto o metabolismo da natureza externa quanto da natureza interna, vista, aqui, como a própria corporeidade do ser humano que se apresenta como força de trabalho. Isso implica afirmar que “[...] Marx está sem dúvida consciente do potencial de crise imanente à incapacidade do capital de domínio absoluto sobre a natureza” (SAITO, 2021, p. 125).

Noutro aspecto em relação à ruptura metabólica e à renda da terra, Marx trata da “antecipação do futuro”, uma situação em que a terra pode ser devastada e sua produtividade natural pode se esgotar de maneira extenuante, promovendo um desequilíbrio metabólico sem precedentes. O grau de desenvolvimento da reprodução capitalista é tão intensificado, na contemporaneidade, que o capital financeiro já possui mecanismo de especular a produtividade da terra de forma quantitativa e vender as safras futuras na bolsa de valores antes mesmo de serem cultivadas, dado que se relaciona com aquilo que Marx denomina capital fictício. O futuro da natureza já está hipotecado no epicentro comercial do capitalismo.

A exploração da natureza é tão degradante no capitalismo, que permite aos donos dos meios de produção “[...] saquear a natureza, a terra, sem despendar ao menos um grão de valor com ela – para obter a força de trabalho, pelo menos o Capital ainda precisa pagar salário, as forças da natureza ele obtém gratuitamente” (SCHMIED-KOWARZIK, 2021, p. 396).

A natureza, em si, do ponto de vista da economia capitalista, não tem valor, apenas custo de trabalho, o qual se agrega ao cálculo geral do valor na medida em que se insere na produção capitalista, quando é necessário, por exemplo, despendar trabalho para extrair minérios, manusear a terra ou tratar animais para abate. Isso significa que a natureza pode ser explorada por uma tarifa zero (SCHMIED-KOWARZIK, 2021), pois seu custo de trabalho se transfere na composição do valor de troca. Ao afirmar que a natureza não tem valor, nos referimos à objetividade daquilo que ela representa na lógica do

valor do sistema capitalista, o que não implica atribuir, ou não, valores subjetivos à natureza, pois seria tema de reflexão filosófica em outro contexto investigativo, de outras linhas e outros autores. No entanto essas condições específicas em que o capital explora as forças da natureza “gratuitamente”, embora possam implicar custos baixos no processo de produção, representam altos custos sociais e ambientais a médio e longo prazos.

Na dinâmica capitalista, a natureza é o negativo do valor na lógica da reprodução do capital, por isso, para os donos do meio de produção, a natureza representa um nada quando vista fora da economia capitalista do valor. Logo que a produtividade natural da terra se esgota e os custos de trabalho se sobrepõem à taxa de lucro médio da produção, os capitalistas abandonam o uso da terra e a deixam para ser especulada de outras maneiras enquanto propriedade privada.

Outro aspecto bastante relevante sobre a renda da terra é o fato de que a natureza pode possibilitar, ao capitalista, a extração de uma mais-valia extra, caso ele consiga reunir condições materiais específicas no processo produtivo. Se o solo possuir uma fertilidade natural específica, pode possibilitar ao capitalista menor dispêndio de capital com os custos de trabalho, isso representa uma menor utilização de produtos químicos para alcançar a produtividade máxima pretendida com o uso do solo. Isso explica o porquê de os capitalistas agrários pressionarem tanto o Estado pela desregulamentação da legislação ambiental em todos os países, com o intuito de avançar sobre as áreas de florestas virgens e territórios de povos indígenas, quilombolas e demais povos originários.

Outro meio de extrair mais-valia extra da natureza é a constituição de monopólios, por parte dos capitalistas, via posse de grandes extensões de terra (latifúndios). Assim, é possível lucrar mais com o uso de matérias-primas e com as condições exclusivas das forças naturais ao se vender acima do preço de produção, devido, por exemplo, à

localização privilegiada de fontes de água e de minérios, ao explorar a escassez ou a raridade de determinada matéria-prima.

O capital é indiferente à continuidade dos ciclos reprodutivos da natureza porque, ao submeter os usos da natureza (enquanto valor de uso) em suporte do valor de troca, só interessa, como finalidade da produção, a relação ser humano-natureza que gere mais-valia. Todos os rejeitos químicos/biológicos que não forem capazes de se reintroduzir em outros processos produtivos (reciclagem/reaproveitamento), a fim de compor um novo ciclo de extração de mais-valia, são descartados e deixados para trás.

Os donos dos meios de produção pouco se importam com o impacto ambiental gerado com esse descarte, se é realizado de maneira que polua e contamine solo e água; só agem de maneira ecologicamente adequada quando constrangidos pelas parcas leis ambientais do Estado. Não obstante, todo tipo de relação metabólica que se encontra fora dos domínios da lógica do valor, que não tenha potencial gerador de mais-valia ou mais-valia extra, é considerada contra o progresso, ineficiente, atrasada, improdutiva, obsoleta³⁵.

No que se refere ao que Marx denomina acumulação primitiva e sua relação com o conceito de natureza, podemos analisar a acumulação primitiva como uma condição histórica pretérita de acumulação de riqueza (vista também, por Marx, como acumulação originária, que aparece como crítica, em alusão à metáfora teológica do pecado original) para o estabelecimento da produção capitalista e, mais tarde, a generalização e instauração da propriedade privada dos meios de produção (cujo papel do Estado moderno aparece aqui como determinante para a consolidação do capitalismo como modo de produção dominante). Por meio da crítica marxiana a esse conceito, entendemos que a acumulação primitiva é marcada por um processo de

³⁵ “Exatamente da mesma forma que o Capital globalizado expulsa os trabalhadores que não lhe forneçam mais-valia suficiente, ele deixa atrás de si uma natureza saqueada e envenenada, lá onde os custos da mão-de-obra lhes sejam muito altos e a mais-valia-extra muito baixa” (SCHIMIED-KOWARZIK, 2021, p. 398).

separação brutal entre trabalhadores e meios de produção (meios de subsistência), imposto pela burguesia se utilizando de diversos modos, o que significa que a origem do capitalismo consiste na expressão dessa brutal separação entre natureza e trabalhadores.

Por meio do pensamento de Marx, acerca do crescimento populacional e da expansão da produção capitalista, podemos relacionar o quanto as transformações históricas, causadas pela acumulação primitiva, impactaram profundamente o metabolismo entre ser humano e natureza, perturbando de maneira significativa tanto natureza, vista aqui como condição da fertilidade da terra (meios de trabalho), quanto a saúde dos trabalhadores (força de trabalho) — do campo e da cidade. Nas palavras de Marx:

Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro lado, desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra, isto é, o retorno ao solo daqueles elementos que lhes são constitutivos e foram consumidos pelo homem sob forma de alimentos e vestimentas, retorno que é a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói tanto a saúde física dos trabalhadores urbanos como a vida espiritual dos trabalhadores rurais (MARX, 2017a, p. 572-573).

Para Marx, o metabolismo entre ser humano e natureza não se reduz apenas às condições de fertilidade da terra ou ao retorno dos componentes do solo consumidos no processo de produção, mas também alcança o aporte teórico de lei reguladora da produção social³⁶, desempenhando um papel fundamental na estrutura conceitual em *Capital*. O pensador aponta para a necessidade de pensar as condições da produção e da reprodução social à luz da situação material e

³⁶ “[...] ao destruir as condições desse metabolismo, desenvolvidas espontaneamente, obriga-o, simultaneamente, a restaurá-lo de maneira sistemática, como lei reguladora da produção social e numa forma adequada ao pleno desenvolvimento humano” (MARX, 2020, p. 544).

concreta em que se encontra o metabolismo entre ser humano e natureza em cada período histórico.

3.3 A natureza em *O Capital* de Marx: o domínio do dinheiro e do fetiche da mercadoria sobre a natureza

A natureza acaba subjugada pela forma-mercadoria, porque, historicamente, no processo de circulação simples, participava do início ao fim do processo (mercadoria – dinheiro – mercadoria), visto que a produção se restringia a atender às necessidades humanas. Contudo, com o desenvolvimento das formas do valor que se originam da forma-mercadoria, no capitalismo em seu apogeu histórico de desenvolvimento, a natureza acaba subsumida a mero meio para obter a forma-dinheiro. Com o desenvolvimento da circulação simples até chegar na circulação capitalista (dinheiro – mercadoria – dinheiro), o dinheiro torna-se a finalidade da troca e a natureza acaba secundarizada, submetida cada vez mais ao domínio da forma-mercadoria.

Por meio da exposição da crítica marxiana, desvelamos a insustentabilidade da economia capitalista, fruto da falha metabólica entre a grande indústria e a agricultura em larga escala, a promover a degradação da natureza e das condições de vida do trabalhador. Marx aponta essa crise cíclica do setor produtivo que leva a um crescente comprometimento das condições materiais na produção e à ruptura metabólica entre ser humano e natureza.

Por isso, quanto mais cresce a proletarização do campo, que leva os camponeses a cederem suas terras aos grandes latifundiários porque não conseguem produzir em larga escala, aumenta o contingente do exército industrial de reserva nas grandes cidades.

Aquilo que os capitalistas unicamente querem preservar é a produção e a reprodução do capital.

No modo de produção capitalista, indústria e agricultura unem-se para devastar as forças produtivas. A indústria atua na exploração e na extenuação da força de trabalho e a agricultura, na devastação das forças da natureza.

A indústria e a agricultura em grande escala, exploradas de modo industrial, atuam de forma conjunta. Se num primeiro momento elas se distinguem pelo fato de que a primeira devasta e destrói mais a força de trabalho e, com isso, a força natural do homem, ao passo que a segunda depreda mais diretamente a força natural da terra, posteriormente, no curso do desenvolvimento, ambas se dão as mãos, uma vez que o sistema industrial na zona rural também exaure os trabalhadores, enquanto a indústria e o comércio, por sua vez, fornecem à agricultura os meios para o esgotamento do solo (MARX, 2020, p. 548).

Nesse trecho, Marx analisa nada menos que o gérmen do agronegócio, modelo agrícola hegemônico contemporâneo, que incorpora o modo de produção da agricultura em larga escala, diversas técnicas de produção industrial, acelerando ainda mais o processo de devastação ambiental e potencializando a ruptura irreparável do metabolismo social. Em alguns ramos da produção agrícola contemporânea, fica até difícil perceber a linha que separa a agricultura da indústria. Como no caso do confinamento massivo de aves, de bovinos e de suínos para abate, para produção de leite bovino e de derivados lácteos e da monocultura de grãos como soja e milho, utilizando-se de um arsenal grandioso de maquinaria, tecnologia industrial e manipulação genética nos processos produtivos agrícolas.

O fetiche da mercadoria aliena tanto a maneira como os seres humanos se relacionam metabolicamente com a natureza e quanto a relação consigo mesmo, fazendo com que as pessoas só reconheçam a

natureza sob a forma-mercadoria ou enquanto potencialidade para tornar-se uma. Agora, os seres humanos preferem a brisa artificial do ar-condicionado do que aquela natural proveniente do interior de uma floresta, preferem pagar para contemplar animais encarcerados em zoológicos do que apreciá-los em seu habitat natural, preferem ver uma floresta em todo o seu esplendor de biodiversidade derrubada e queimada para ser convertida em latifúndio agrícola, em uma área de mineração, ou transformada em um grande *shopping center*, para celebrar o sagrado desejo de consumo no altar de adoração do deus capital.

Por isso, aquelas comunidades tradicionais, vinculadas à terra, e os povos originários que não compartilham da mesma visão fetichizada e que estabelecem outras formas de ser relacionar com a natureza, passam a ser vistos com estranhamento pelas grandes massas populacionais, imersas na ideologia da mercadoria, ou, sob uma perspectiva do pensamento decolonial, chamada de “o povo da mercadoria”, como afirma o indígena da etnia yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Tais comunidades são vistas como atrasadas, primitivas e rudes, passam a ser consideradas empecilho ao progresso do capital, logo, se tornam alvo das investidas dos capitalistas e do Estado com seus lacaios representantes dos interesses da burguesia, utilizando-se de leis e da forma política do Estado para usurpar a terra e os recursos naturais dessas comunidades.

A natureza, pensada abstratamente, torna-se o corolário da defesa ecológica, visto que a maior parte da sociedade se preocupa com a preservação dos recursos naturais e dos meios de subsistência capazes de perpetuar as condições da vida humana no planeta. Contudo a parcela da sociedade, sob essa ideologia colonizadora e capitalista, concebe a natureza pelo fetiche da mercadoria e sob os domínios da forma-mercadoria, que a tornou um mero meio de produção de capital e de obtenção de dinheiro, não mais um meio para

atender às necessidades humanas. O modo de produção capitalista transformou a natureza em mercadoria, ou seja, o valor de uso da natureza tornou-se suporte de seu valor de troca, o seu potencial abstrato de ser um meio de troca para a produção de capital e partícipe do processo de valorização do valor.

A natureza, ao tornar-se propriedade privada nas mãos dos capitalistas, deixou de ser um fim em si e para si, tornando-se, apenas, um meio de produção e de reprodução do lucro. A ideia de sustentabilidade na ordem burguesa reconhece a natureza como um meio essencial de subsistência da humanidade e das demais espécies animais e vegetais, apenas na medida em que reconhece seu princípio de identidade enquanto propriedade privada — terra, recursos naturais —, meios de produção —, matéria-prima — e enquanto mercadoria — natureza modificada pela atividade produtiva —, ou seja, como um meio de produção e de reprodução do capital.

A crise cíclica do capital apresenta-se na busca desenfreada dos capitalistas em aumentar suas taxas de lucro, ora investindo em tecnologia para acelerar o tempo de produção, ora ampliando as jornadas de trabalho e intensificando a velocidade do tempo de produção dos trabalhadores. Nesse sentido, a busca pela mais-valia relativa empurra necessariamente a uma maior instrumentalização, maior dominação e maior esgotamento da natureza. Contudo:

Mesmo que o capital tente constantemente superar contradições com o desenvolvimento tecnológico e descobertas científicas, ele não consegue estabelecer plenamente seu domínio sobre o mundo material e acaba devastando o metabolismo social e natural, o que implica a redução da resistência ao regime do capital (SAITO, 2021, p. 159).

Em outra relação de produção emancipada, a tecnologia serviria para alavancar e aperfeiçoar os meios de produção, com o intuito de

poupar os trabalhadores de maior desgaste físico e preservar os ciclos de regeneração da natureza. Todavia, no modo de produção capitalista, o avanço da tecnologia representa aumento da pauperização e das condições de vida dos trabalhadores e esgotamento da natureza como meio de trabalho.

Essa situação cria uma ruptura entre o tempo para as mercadorias serem produzidas e o tempo em que serão consumidas, e vai produzindo uma distância cada vez maior entre a esfera da produção e do consumo. Nesse sentido, “a crise é a interrupção brusca do processo de valorização do valor, é o momento em que este processo sofre uma fissura inconciliável” (ANTUNES; BENOIT, 2009, p. 63).

Assim sendo, a burguesia, ao priorizar a produção e a acumulação cada vez maior de lucro, cria crises de superprodução de mercadorias e de supervalorização do valor. A priorização do lucro e da obtenção de dinheiro promove rupturas nessa relação, produzindo uma crise na capacidade de regenerar e de reproduzir desse metabolismo.

No capitalismo, a ideia de sustentabilidade não se remete à natureza, sim, à própria sustentabilidade do capital; as condições de preservação não são da natureza, pois, ao tornar-se propriedade privada, deixa de ser um bem comum. Na verdade, a preservação que interessa ao capital é sua produção e reprodução enquanto tal. Nesse contexto, a ideia de sustentabilidade remete-se à sustentação do capital, já que, quanto mais as esferas da produção e do consumo se distanciam a cada crise, promovendo rupturas nesse metabolismo, mais se exigirá da natureza e dos trabalhadores — a força motriz que transforma a natureza em mercadorias no processo de trabalho. Por isso, a perpetuação da sustentabilidade do capital e do lucro dos capitalistas representa a promoção de miséria e de pauperização para a classe trabalhadora e de destruição das condições de subsistência do metabolismo, conforme afirma Andrioli:

[...] a continuidade do modo de produção capitalista, orientado, prioritariamente, pela maximização dos lucros, conduz, tendencialmente, a uma crescente exploração, alienação e expropriação da força de trabalho, por um lado, e, por outro, à deterioração da base de produção econômica, da fonte da riqueza, ou seja, da natureza (ANDRIOLI, 2009, p. 1).

Existe uma enorme distância em relação aos sentidos do conceito de apropriação da natureza, proposto por Marx, e do conceito de apropriação da natureza feita pelo capital. Na teoria de Marx, a apropriação da natureza acontece de maneira coletiva, visando a utilizar a natureza para atender às necessidades humanas, tendo, como princípio, o trabalho essencial e a produção de valores de uso. Já o capital realiza uma apropriação de caráter privado, visando a utilizar a natureza para aferir lucros e acumular capitais por meio do trabalho excedente e da produção de valores de troca, cujos valores de uso se subordinam à lógica do dinheiro.

3.4 A relação da destruição da natureza e do desgaste do metabolismo com a mais-valia relativa e absoluta: a conversão das forças produtivas da natureza em forças destrutivas

A tendência de aumento e de expansão imensurável do capital, por lucro e pela extração de mais-valia, apresenta-se como o elemento da lógica estruturante do capital que mais explicita o caráter “essencialmente destrutivo” (MÉSZÁROS, 2002) desse modo de produção. É devido à sua dinâmica de acumulação e de expansão crescente que a mais-valia converte as forças produtivas da natureza em forças destrutivas.

A separação hostil entre ser humano e natureza, no processo de trabalho no modo de produção capitalista, resulta em produto que pode ser visto, de maneira imediata, como algo individual, porém tal produto tem a finalidade primária de tornar-se mercadoria nesse modo de produção: um produto social que expressa o fetichismo ao mesmo passo em que se complexificam as relações de trabalho e o próprio processo de trabalho. Portanto, a permutabilidade sobrepõe-se à utilidade. “Mas o que importa do casaco é a venda, e não o seu calor” (EL EFECTO, 2023).

No capitalismo, não basta apenas transformar a natureza em produtos úteis, é necessário desenvolver mercadorias de maneira produtiva (trabalho produtivo), o que significa, essencialmente, produzir mais-valia. O imperativo, ao trabalhador, é produzir mais-valia. Para a natureza, esse imperativo representa que ela só é considerada capitalisticamente útil, na medida em que atende, enquanto meio/objeto de trabalho, à autovalorização do capital.

A produção de mais-valia absoluta, como “[...] prolongamento da jornada de trabalho para além do ponto em que o operário tinha apenas produzido um equivalente do valor da sua força de trabalho” (MARX, 2020, p. 190), forma uma das engrenagens fundamentais do sistema capitalista. Já a mais-valia relativa é extraída por meio do encurtamento do trabalho necessário, conseqüentemente, gera o prolongamento do sobretabalho (no qual reside a mais-valia), utilizando-se de métodos de aperfeiçoamento tecnológico que revolucionam, de tempos em tempos, os processos técnicos do trabalho.

Na mais-valia absoluta, a natureza interna (corpo do trabalhador) é explorada além dos limites físicos naturais para gerar uma quantidade cada vez maior de sobretabalho. Em virtude do aumento da jornada de trabalho ou da aceleração do processo de trabalho, exigindo-se que o trabalhador produza a mercadoria em menor tempo, acarreta-se, assim, inevitavelmente, um desgaste na natureza interna impactando diretamente a saúde do trabalhador.

Assim, a produção capitalista, que é essencialmente produção de mais-valor, sucção de mais-trabalho, produz, com o prolongamento da jornada de trabalho, não apenas a debilitação da força humana de trabalho, que se vê roubada de suas condições normais, morais e físicas, de desenvolvimento e atuação. Ela produz o esgotamento e a morte prematuros da própria força de trabalho. Ela prolonga o tempo de produção do trabalhador durante certo período mediante o encurtamento de seu tempo de vida” (MARX, 2017a, p. 338).

Tal mecanismo revela como os trabalhadores são considerados pelos capitalistas: uma mercadoria (força de trabalho) descartável e substituível. Com isso, o aumento e a expansão da quantidade de mercadorias, para além do trabalho necessário, exige uma quantidade cada vez maior de natureza externa (matéria-prima, objetos e meios de trabalho) a usar na produção de novas mercadorias, cujo consumo não corresponde imediatamente à satisfação das necessidades humanas pela perspectiva do trabalho necessário. Fará parte de uma grande coleção de mercadorias (natureza morta) para satisfazer a expansão e a autovalorização do capital.

Para tentar explicar como essa inevitável tendência do capital em expandir a produção, a fim de compensar a queda do valor unitário da mercadoria, está inexoravelmente relacionada à questão da mais-valia absoluta e da mais-valia relativa que impacta a natureza, apresentamos a citação a seguir:

[...] o capital garante as condições de sua reprodução expandida apenas se aumentar o número de unidades produzidas em proporção tal que compense a queda do valor de cada unidade e permita um aumento da soma total de valor produzida (SÁ BARRETO; CORRÊA; LEITE, p. 163).

Ou seja, isso implica necessariamente uma quantidade cada vez maior de recursos da natureza enquanto matéria-prima e meios de trabalho para compensar a queda do valor unitário gerado pela crescente implantação de tecnologia e de automação no processo industrial (mais-valia relativa), aumento da jornada de trabalho e intensificação do tempo de produção (mais-valia absoluta) movidos pela concorrência entre mercado de capitais.

Desse problema, ainda decorrem outros mais preocupantes no que tange à superprodução de mercadorias e seu impacto na natureza. Isso implica e ao mesmo tempo evidencia que a utilidade da mercadoria se subordina ao seu valor de troca. Tal fato pode ser observado na materialidade, quando grandes empresas destroem seus estoques excedentes por não conseguir mais os vender, devido à superprodução de mercadorias³⁷.

O outro movimento concomitante da expropriação de mais-valor é a extração de mais-valia relativa, que impacta a natureza externa mais expressiva de maneira, por meio dos avanços empregados pelo capital nos processos técnicos do trabalho e pelo avanço tecnológico da maquinaria, na extração de matéria-prima e na intervenção intensiva nos campos da genética, tanto na agricultura como na pecuária. Por meio da genética, o capital modifica intensivamente os ciclos de

³⁷ Recentemente, em 2019, noticiou-se, pela imprensa internacional, a incineração e a destruição dos estoques excedentes de mercadorias da multinacional Amazon, mesmo se tratando de mercadorias novas em perfeitas condições de uso. “Mas a verdade é que diversos itens - como brinquedos, livros, cafeteiras e até mesmo fraldas - que não são vendidos pela Amazon acabam sendo incinerados ou descartados em grandes depósitos de lixo na França, conforme mostrou o programa Capital, do canal de televisão francês M6. O programa divulgou imagens gravadas com uma câmera escondida por um jornalista que se infiltrou, disfarçado de funcionário, em um dos cinco depósitos da gigante americana do comércio eletrônico no país europeu. Embora a prática seja legal, foi duramente criticada. ‘É uma aberração ecológica, econômica e social’, disse Guillaume Cahour, jornalista que liderou a investigação, à BBC” (BBC, 2019).

produção e de reprodução da vida vegetal, animal e humana³⁸. Altera a produtividade da terra por métodos cada vez mais artificiais, acelerando e causando desgastes e rupturas no metabolismo da natureza.

Ainda no que se refere à mais-valia relativa e à mais-valia absoluta, a tendência de compensação da queda do valor unitário da mercadoria, promovida pelo avanço da tecnologia e da automação industrial, expõe a contradição fundamental entre o trabalho morto que comprime e suga o trabalho vivo. Representa, para a dinâmica das trocas e das transformações metabólicas, a intensificação da expropriação da natureza (matéria-prima e meios de produção), a fim de garantir novas metas de expansão e de acumulação de capital em detrimento da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário.

O avanço da tecnologia, ao invés de libertar o ser humano daqueles processos de trabalhos penosos e desgastantes, acaba por privilegiar e garantir o luxo e o conforto de uma só classe, a burguesia. Já a classe trabalhadora é submetida a uma relação metabólica com a natureza, cada vez mais tóxica e destrutiva, estabelecendo relações de escravização moderna, pauperismo, barbárie, crise ambiental, esgotamento das fontes enérgicas e recursos naturais disponíveis.

³⁸ A cobrança de multas e sanções financeiras às grandes empresas poluidoras que provocaram desastres ambientais no processo de extração predatória de recursos naturais, produz a ideia de que existe justiça ambiental e de que é possível reparar a devastação capitalista ao quantificar os danos ambientais sob a forma monetária, o que nada mais é do que a expressão da ideologia do capitalismo sustentável, que reduz a natureza a uma relação cambiável do mundo do dinheiro. Haja visto que, “[...] o capitalismo é claramente incapaz de uma utilização sustentável e duradoura de recursos e energias e de uma manutenção do equilíbrio ecológico” (DIERKES, 1998, p. 6).

4. OS PRESSUPOSTOS DE UMA RELAÇÃO ÉTICA ENTRE SER HUMANO E NATUREZA PARA ALÉM DO CAPITAL

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos (MARX, 2011, p. 25).

4.1 A necessária superação das concepções ideológicas de natureza

Compreender a força material que o fetiche da mercadoria exerce sobre a natureza também significa se lançar na investigação acerca das concepções ideológicas de natureza presente no pensamento contemporâneo, pois, a fim de transformar esse mundo, precisamos interpretá-lo o mais crítica e dialeticamente possível.

Inicialmente, apontamos as distinções que elencamos como as principais concepções ideológicas de natureza, que mais aparecem no debate contemporâneo: a) a concepção místico-religiosa de natureza; b) a concepção ecológica burguesa de natureza; c) a concepção social-democrata ou reformista de natureza e d) a concepção distópica de natureza.

A concepção místico-religiosa de natureza consiste na ideia de que a natureza se determina por uma entidade metafísica; que as catástrofes ambientais e quaisquer fenômenos naturais acontecem para beneficiar, ou castigar, os seres humanos por intermédio divino. A fundamentação filosófica dessa concepção já foi amplamente discutida no capítulo 2 desta tese. Neste ponto da tese, queremos refletir que, para além de pensar o papel do fetichismo das religiões judaico-cristãs, exercido histórica e hegemonicamente na fundamentação filosófica

desse lugar de subalternidade da natureza na hierarquia teológica, tal subalternidade regeu-se pela vontade humana transmutada ideologicamente em vontade divina. O que, de modo algum, significa uma generalização do fenômeno religioso em si, pois estamos tratando dos aspectos hegemônicos e históricos dessa concepção místico-religiosa, a qual acabou se tornando a visão dominante sobre a natureza. Existem muitas experiências religiosas contra-hegemônicas que denotam um profundo respeito e cuidado com o metabolismo entre ser humano e natureza e as condições de produção e de reprodução da vida.³⁹ Diversas expressões religiosas que escapam do eixo hegemônico da tradição judaico-cristã, como o caso das religiões de matriz africana e indígenas, fundamentam as suas práticas numa relação metabólica decolonial e anticapitalista com a natureza.

Já a concepção ecológica burguesa de natureza sustenta-se pela ideia de que o percurso do desenvolvimento do capitalismo tende, progressivamente, a aperfeiçoar a relação entre ser humano e natureza, por meio das inovações tecnológicas e dos investimentos do capital em formas de produção de energias renováveis capazes de refrear a crise climática e preservar o meio ambiente. Essa concepção também se ancora na crença da existência de um capitalismo humanizado, cuja produção é sustentável, incentivando-se uma espécie de empreendedorismo ecológico e um capitalismo verde.

Essa concepção ecológica burguesa expressa nada mais que um dos efeitos do fetichismo da mercadoria sobre a natureza que se apresenta na concepção contemporânea de desenvolvimento sustentável. Tal noção começou a ser difundida por meio do Relatório Brundtland, durante a comissão mundial sobre o meio ambiente e desenvolvimento (CMMAD), em assembleia geral da ONU de 1987, na

³⁹ Podemos citar, como exemplos históricos, a Pastoral da terra e a Teologia da libertação, na América Latina, que tentaram conciliar a luta contra as injustiças e as desigualdades sociais com um pensamento ecológico que visa à libertação da natureza e dos seres humanos da dominação do capital.

qual se definiu como sustentabilidade “[...] o desenvolvimento que satisfaz as necessidades presentes sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprirem suas próprias necessidades” (CMMAD, 1991, p. 7).

A visão fetichizada de natureza aparece aqui enquanto forma, cujo debate acerca da sustentabilidade se ampara na superficialidade discursiva de suprir as necessidades humanas do presente sem comprometer as condições materiais do futuro. Porém o debate sobre a sustentabilidade não aborda os conteúdos material, social, político-econômico das condições de suprimento dessas necessidades, ou seja, escamoteia e esconde, por meio da ideologia burguesa, a real contradição causadora da ruptura metabólica: o modo de produção capitalista. Esse sistema econômico fundamenta-se em lógica estrutural que se baseia na acumulação e na expansão infinita de capitais às custas da natureza e da exploração da força de trabalho, em um planeta com recursos materiais finitos (sistema fechado de recursos e fontes de energia) que possui tempo e condições regenerativas de seu metabolismo, antagônicos ao aceleração voraz da expropriação de mais-valia (*chronos*).

Isso explica por que, a cada passo, se realizam novos acordos climáticos entre os países, na tentativa de reduzir a emissão de CO² causador da intensificação do efeito estufa e do consequente aquecimento global antropogênico⁴⁰. Nesse ponto, já adentramos nos fundamentos que embasam a concepção social-democrata ou reformista de natureza: a ideia de que a preservação da natureza se dará pela via dos acordos internacionais, pela via da legalidade e do

⁴⁰ “Na esfera científica, também há aspectos controversos e espaço para o desacordo racional, especialmente no que diz respeito às previsões de longo prazo do clima (questão 2). Contudo, como tentamos argumentar no presente artigo, a ciência básica do efeito estufa e as consequências da intensificação do efeito estufa pelas emissões antropogênicas de gases estufa são conquistas científicas resultantes de um longo desenvolvimento científico durante o século XX. Deste modo, consideramos legítimo concluir que sobre a questão da causa do aquecimento global (questão 1) não cabe mais o rótulo de controvérsia científica, havendo um amplo consenso científico sobre aquecimento global antropogênico” (JUNGES; MASSONI, 2018, p. 484).

estabelecimento de um novo ordenamento jurídico capaz de incentivar e garantir a criação de leis protecionistas que preservem a natureza pela via do reformismo jurídico e do Estado.

Retomamos, brevemente, o histórico desses acordos internacionais sobre o clima e meio ambiente: o primeiro movimento foi a Convenção das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, em 1992, que resultou nas COP's, conjunto de conferências mundiais relacionadas às mudanças climáticas⁴¹. Em 2022, ocorreu a 27ª edição da COP, quando, novamente, a comunidade científica constatou que o aquecimento global e os eventos climáticos extremos aumentam exponencialmente, assim como a quantidade de desastres ambientes em diversos países. Enredados ideologicamente nessa concepção social-democrata de natureza, os governos criam sistematicamente fundos monetários para perdas e danos, a fim de auxiliar os países mais vulneráveis, vítimas de desastres ambientes (países que sofreram séculos de dominação colonial e imperialista dos países capitalistas europeus).

Contudo, a cada conferência internacional, repactuam-se novas metas e novos prazos para reduzir a emissão de CO₂, sem que se discuta o problema central, a raiz da crise ecológica mundial: o modo de produção capitalista, encoberto pelo manto sagrado da ideologia burguesa. Nesse ritmo, enquanto não houver o planejamento da ruptura efetiva com o modo de produção capitalista e a instauração processual de um modo de produção socialista, com o objetivo de restabelecer racionalmente o metabolismo entre ser humano e natureza, poderão ser organizadas centenas de COP's, metas e mais metas, que os problemas ambientes e climáticos apenas se intensificarão.

⁴¹ A primeira COP ocorreu em Berlim (Alemanha), em 1995; depois, no Japão, em 1997, resultou no Protocolo de Quioto; já o Acordo de Paris é de 2015 e o Pacto de Glasgow, de 2021.

Os recursos naturais são manejados de maneira cuidadosa e econômica, na medida em que vão para o processo de valorização, pois seu valor deve ser transferido para novos produtos sem qualquer perda. "Economizar" capital constante é, nesse sentido, uma tendência imanente do modo de produção capitalista, o que inclui a ideia atualmente popular de um capitalismo verde, baseado na redução de resíduos e na reciclagem. As economias capitalistas são "economias na criação de desperdício, ou seja, redução do lixo ao mínimo, e máxima exploração direta de todas as matérias-primas e materiais auxiliares que entram no processo de produção". No entanto, é errado concluir a partir dessa descrição que, de acordo com Marx, "essa grande força acabará reduzindo a produção de resíduos a zero". Marx não é tão ingênuo nem acredita que tal tendência seja verdadeiramente ecológica. A reciclagem só ocorre à medida que reduz os custos de produção. A produção sustentável não é um objetivo dessas economias no emprego de capital. Na medida em que a produção massiva de mercadorias e a dilapidação das forças gratuitas da natureza continuam sob o sistema capitalista, não há razão convincente para acreditar que a produção capitalista se tornará sustentável algum dia por meio da economia de capital constante (SAITO, 2021, p. 170).

Isso implica afirmar que os capitalistas não realizarão a reciclagem ou criarão um plano de economia dos resíduos sólidos, se isso não significar reduzir os custos de produção ou aumentar as margens de lucros. Da mesma forma que não reduzirão as emissões de carbono se não forem coagidos pela lei ou se não receberem sanções dos Estados nacionais, medida que afeta diretamente as taxas de lucro e a acumulação de riqueza. Pela lei da concorrência, um capitalista só aderirá a uma ação que diminua sua lucratividade se todos os outros capitalistas fizerem o mesmo. Assim como os capitalistas no século XIX só aboliram o trabalho infantil, a escravidão, as jornadas diárias de 14 horas de trabalho, após as perdas de lucros geradas pelas greves e pelas grandes lutas revolucionárias da classe trabalhadora.

E, por último, podemos colocar, nesse conjunto de concepções ideológicas, a noção distópica de natureza, pautada em um pensamento fatalista e apocalíptico em relação ao futuro. Sob essa perspectiva, é

mais fácil vislumbrar as probabilidades do fim do mundo e a aniquilação total da natureza que conhecemos (pensar aqui o planeta como um sistema fechado, aquilo que consideramos como mundo natural e social) do que cogitar o fim do capitalismo. Essa concepção distópica reflete o intenso processo de despolitização e de esvaziamento das lutas ecológicas, sem conteúdo e sem consciência de classe, recaindo sobre falsos dilemas como o antropocentrismo em contraposição ao ecocentrismo, assim como afirma Foster: “[...] distinções, tais como antropocêntrico e ecocêntrico, revelam-se como abstrações vazias – meras reformulações de antigos dualismos como a conquista humana da natureza *versus* a adoração da natureza” (FOSTER, 2014, p. 35).

Perante as possibilidades concretas de destruição das condições materiais do metabolismo, produzidas no pós-guerra com a criação de bombas nucleares e armas de destruição em massa, a concepção distópica de natureza esconde profunda letargia, estagnação e um cretinismo de pensamentos, que, ao invés de produzir uma práxis transformada da realidade social, conforma-se diante do modo de produção capitalista e enreda-se em uma trama discursiva de criação de mundos distópicos governados por uma espécie de pós-estado de natureza em meio à escassez, à barbárie e à catástrofe.

4.2 Uma nova relação metabólica contra a barbárie do capital

Nessa batalha das ideias, para combater as concepções ideológicas de natureza, no campo teórico-filosófico, e a luta pela instauração de um modo de produção metabolicamente emancipado no campo da práxis, é imprescindível pensar numa teoria ou numa proposta de transição. Para tal transição, nos servimos das armas teóricas do ecossocialismo.

Antes de tudo, é preciso dizer o que não é ecossocialismo, a fim de evitar equívocos conceituais. Ecossocialismo não é ambientalismo, muito menos ambientalismo de esquerda. Ecossocialismo também não é revisionismo; Marx não foi ecossocialista, defesa que representaria um anacronismo. O ecossocialismo consiste num passo que o movimento socialista toma rumo à compreensão de questões concretas por meio de uma análise materialista da realidade social em constante transformação. O ecossocialismo não tenta tornar Marx mais “verde”, mas retira das obras marxianas e aponta nelas os fundamentos teóricos para construir tal base conceitual⁴². Já o ambientalismo consiste em movimento que surgiu da década de 1970, cujo foco é preservar o meio ambiente a partir de uma visão da particularidade das lutas locais. Do ambientalismo, partem vertentes como o preservacionismo, o desenvolvimento sustentável, a ecologia profunda e o conservadorismo (que já constava até nas discussões e nas práticas sociais da antiga União Soviética, no início do século XX).

O ecossocialismo marca-se por três períodos históricos: o primeiro, na década de 1980, constituía movimento dos socialistas, ao considerar a importância do debate e das lutas ambientalistas por meio de uma visão histórico-dialética do meio ambiente⁴³. Inclusive um dos debates que marcou esse período foi a crítica ao produtivismo, pensado por parte da quarta internacional e de uma parcela do movimento trotskista, direcionada ao período stalinista da União Soviética entre 1927 e 1953 (FERNANDES, 2019).

⁴² “Marx não afirma simplesmente que a humanidade destrói o meio ambiente. Em vez disso, seu “método materialista” investiga como o movimento reificado do capital reorganiza o metabolismo transistórico entre humanos e natureza e nega a condição material fundamental para o desenvolvimento humano sustentável. Assim, o projeto socialista de Marx exige a reabilitação da relação homem-natureza por meio da restrição e, finalmente, da transcendência da força alheia da reificação” (SAITO, 2021, p. 171).

⁴³ O primeiro período do ecossocialismo marca-se pelo engajamento dos socialistas em pautar, por exemplo, as discussões e as lutas da época como o uso de agrotóxicos, dos transgênicos, a acelerada proletarização do campo e avanço dos latifúndios agrícolas, as lutas pela terra, os atingidos por desastres ambientais gerados pela mineração e pelo desmatamento, a extinção de biomas, o aquecimento global, a poluição e o impacto ambiental causados pelo uso de combustíveis fósseis, entre outros. Os principais pensadores ecossocialistas desse primeiro estágio, foram Michael Löwy, Daniel Tanuro, Joel Kovel, entre outros (FERNANDES, 2019).

A segunda fase marca-se pelo movimento de pesquisadores, como John Bellamy Foster, Paul Burkett, Ian Angus e Kohei Saito, em busca de evidências e dos fundamentos para o ecossocialismo. Eles partiram da pesquisa sobre a concepção de natureza de Marx, desde os escritos de juventude até chegar em *O Capital* (1867), já que incomodados com a visão homogênea de então, a qual defendia que Marx seria um defensor e entusiasta do produtivismo. Nesse sentido, ressalta-se que

Uma leitura cuidadosa de seus cadernos, no entanto, revela que Marx não sonhou com uma visão utópica do futuro socialista, baseada no aumento infinito de forças produtivas e na livre manipulação da natureza. Pelo contrário, ele reconheceu seriamente os limites naturais, tratando a complexa e intensa relação entre capital e natureza como uma contradição central do capitalismo (SAITO, 2021, p. 31).

Afinal, não é possível conceber um materialismo histórico-dialético sem nos deparar com a questão dos limites físico-químicos da natureza no processo de produção e de reprodução da vida (FERNANDES, 2019). Não obstante “não existe materialismo histórico que não considere o papel da natureza, o papel dos limites da natureza na produção e reprodução da vida” (FERNANDES, 2019). Em qualquer modo de produção, o ser humano terá de lutar com a natureza para garantir a satisfação de suas necessidades e para produzir e reproduzir a vida. Contudo existe uma grande diferença entre lutar “com” e lutar “contra” a natureza.

No capitalismo, o trabalhador vende sua força de trabalho e é posto numa relação hostil e estranhada, onde é forçado a lutar contra a natureza, num modo de produção que visa a extrair o máximo de mais-valia e de força vital. Nesse sentido, é imprescindível pensar a partir da luta pela emancipação humana, para que o modo de produção socialista organize os trabalhadores a lutarem com a natureza de

maneira a restabelecer e regular racionalmente o metabolismo no processo de produção e reprodução da vida, “nem dominando, nem sendo dominado” (FERNANDES, 2019).

A batalha da classe trabalhadora pela ampliação do tempo livre e pela abolição do tempo de trabalho excedente é essencial para reconstituir o metabolismo entre ser humano e natureza, visto que o tempo livre possibilitará, ao trabalhador, refletir sobre si mesmo e a vida, bem como encontrar novos sentidos na sua relação com a natureza, ressignificando a relação estranhada imposta pelo modo de produção capitalista. Do contrário, quanto mais seu tempo livre é capitalizado e reduzido ao da produção capitalista, mais atrofiada se torna sua forma de se relacionar metabolicamente com a natureza subsumida a forma-mercadoria.

Isso implica, obviamente, que

[...] a redução da jornada de trabalho e a educação tecnológica por si só não transcendem o modo de produção capitalista, mas criam as bases essenciais para mais lutas contra o capital, protegendo a vida dos trabalhadores do impulso cego e incomensurável do capital por mais-valor (SAITO, 2021, p. 166).

Quanto mais o ser humano vende sua força de trabalho ao capitalista, não somente sua vida se exaure pelo capital, mas também se torna mais alheia sua forma de perceber a natureza de outros modos, pois lhe é imposto se relacionar no ambiente de trabalho com a única forma pela qual o capital reduz a natureza: a forma mercadoria. Nesse sentido, o trabalhador se defronta com a natureza da maneira como o capitalista quer: mercadoria já trabalhada posteriormente como matéria-prima, ou matéria-prima bruta com potencial de vir a ser mercadoria. Na produção capitalista, não lhe é permitido encontrar outros sentidos e perceber a natureza de outra forma, pois sua sobrevivência depende da efetivação de seu trabalho em transformar

natureza em mercadoria. Problematizar e discutir com os trabalhadores essa relação estranhada são passos importantes para desenvolver uma consciência de classe que tome para si a responsabilidade do futuro não tão distante e do presente do meio ambiente. Essa interação é fundamental também para desenvolver a consciência sobre as condições de trabalho e de subsistência, o desenvolvimento das forças produtivas na direção de uma atividade emancipada e uma produção coletivamente planejada em conformidade com uma coevolução sustentável⁴⁴ do metabolismo entre ser humano e natureza.

Em relação aos desafios frente aos processos formativos da classe trabalhadora, é necessário elaborar uma nova pedagogia calcada nos fundamentos do ecossocialismo, a fim de garantir os avanços da luta pela emancipação do metabolismo entre ser humano e natureza. Já vimos que os vários esforços, empregados em propostas formativas de uma educação ambiental sob a ótica liberal, se encontram imersos na ideologia burguesa e não são capazes de modificar o modo como os seres humanos se relacionam metabolicamente com a natureza⁴⁵. A educação ambiental liberal descola-se da materialidade concreta da natureza, pois promete estabelecer uma nova relação sustentável com a natureza, sem, no entanto, propor a modificação do modelo econômico de produção predatório do capital. Tal modelo nada mais faz do que criar um discurso em torno do conjunto de relações

⁴⁴ A ideia de coevolução sustentável entre ser humano e natureza advém das discussões ecossocialistas recentes, ao pensar uma relação de produção que promova o desenvolvimento tanto do ser humano quanto da natureza, sem comprometer as condições de existência de uma das partes ou de ambas. Assim sendo, “[...] a superação definitiva desta forma estranhada de sociabilidade é um imperativo absoluto para a criação de condições para uma coevolução (realmente) sustentável entre sociedade e natureza” (BARRETO, 2018, p. 213).

⁴⁵ “Como resultado da subsunção real, os trabalhadores não são simplesmente privados dos meios objetivos de produção, mas também de suas próprias capacidades subjetivas, quando nem a tecnologia nem o conhecimento como base material para a produção autônoma lhes são acessíveis. Essas deficiências são evidentes não apenas na perda do objeto, mas também na perda do sujeito. É por isso que trabalhadores precisam ser tão completamente subjugados aos comandos do capital para serem capazes de produzir alguma coisa. Sua degradação domesticação são, como resultado, enormemente facilitadas” (SAITO, 2021, p. 164).

metabólicas que reforçam a relação predatória do capital com a natureza encoberta pelo verniz da ideologia da sustentabilidade (do capital e não da natureza).

Para que os princípios de uma educação ambiental possam se efetivar em práticas sociais qualitativamente sustentáveis, é necessário superar o modo de produção capitalista, porque é hegemônico e exerce poder ideológico com força material a agir sobre as consciências e as práticas sociais com a natureza. Não há como criar e massificar práticas sociais sustentáveis em um mundo onde inexistente uma cultura qualitativamente sustentável com a natureza. Tal é a contradição essencial: a promessa de uma prática social sustentável sob um modo de produção que expressa exatamente o seu oposto, “expropriar, expandir e acumular”. Para onde o trabalhador olhe, se deparará com a devastação ambiental promovida pelo capital que sacrifica tudo em nome do lucro. A educação ambiental liberal promove o falseamento da realidade, pois deposita a responsabilidade da solução de todos os problemas ambientais em práticas sociais individualistas e isoladas⁴⁶.

A proposta do ecossocialismo pretende unir dialeticamente a luta pelo socialismo em consonância com uma ideia de ecologia, que pressupõe necessariamente uma nova relação metabólica entre ser humano e natureza: superação do modo de produção capitalista, eliminação da forma-mercadoria, instalação de uma base econômica qualitativamente sustentável — tanto para a regeneração orgânica da natureza como para a subsistência dos seres humanos —, planificação da economia e planejamento racional da produção de valores de uso. Necessariamente,

⁴⁶ Economizar água e energia no ambiente doméstico, separar o lixo, consumir produtos de empresas que doam 1% dos lucros para o reflorestamento, são alguns exemplos de inúmeras soluções individuais e imediatistas no âmbito da vida privada, enquanto a produção industrial recebe isenções e aporte frequente do Estado para expandir e ampliar a produção e o consequente uso de recursos naturais. Tudo isso encobre, ideologicamente, o problema central da crise ambiental e climática, fundada no modo de produção capitalista: exploração intensiva dos recursos naturais, extração de mais-valia, expansão e acumulação ilimitada em detrimento do metabolismo entre ser humano e natureza.

Isso pressupõe que o movimento ambientalista se distancie de uma determinada tendência anti-humanista e que o marxismo, por sua vez, abandone o produtivismo. Ambos os movimentos concordam que a conversão de forças produtivas em forças destrutivas constitui o problema central a ser solucionado para a espécie humana e para a construção de uma sociedade ecossocial (ANDRIOLI, 2009, p. 20).

Uma transformação qualitativamente radical da relação entre ser humano e natureza se dará por meio da transição para o socialismo, através da ruptura processual do modo de produção social e econômico vigente. É urgente e necessário superar o modo de produção capitalista que promove essa forma estranhada de o ser humano se relacionar com a natureza, cada vez mais em ritmo acelerado, essa degradação da natureza e das formas de produzir e reproduzir a vida.

Nesse processo de transição, é necessário que todo o campo dos trabalhadores que se coloquem na defesa de um projeto socialista radical e revolucionário, se unam em torno de pautas comuns por local de trabalho, moradia e estudo⁴⁷, aguçando a consciência de classe para si, organizando-se em coletivos, em associações, em grupos ou em partidos revolucionários, no intuito de construir o poder popular pela tomada do poder do Estado.

Essa estratégia visa a forçar as estruturas materiais e ideológicas do Estado a fazer o que ele é incapaz de ser ou o que foi criado para ser: ao invés de instrumento dos interesses da burguesia e de mantenedor da exploração e da acumulação do capital, transforma-se em instrumento da efetivação dos interesses da classe trabalhadora, por meio da ditadura do proletariado (democracia real e qualitativa do

⁴⁷ “[...] Marx enfatiza a importância estratégica da “criação de escolas técnicas e agrícolas” e das “écoles d’enseignement professionnel”, nas quais os filhos dos trabalhadores recebem certa instrução em tecnologia e no manejo prático dos vários implementos do trabalho. [...] Marx chama essa possibilidade de reapropriação de “fermentos revolucionários”. Contra a transformação unilateral do processo de trabalho, sua subsunção real ao capital, Marx vê na reapropriação de conhecimentos e habilidades uma via de construção de condições materiais essenciais para a reabilitação da liberdade e da autonomia dos trabalhadores no processo de produção” (SAITO, 2021, p. 165).

poder popular), assim como afirma Marx na *Crítica do programa de Gotha*:

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado (MARX, 2012, p. 43).

Nesse processo de transição socialista, ao forçar gradativamente o Estado a levar a cabo todas as pautas da classe trabalhadora, conduzirá — o que depende da efetivação desse projeto socialista sem ilusões com a conciliação de classes ou do reformismo, por conseguinte — ao fencimento e à necessidade do fim do Estado, da propriedade privada dos meios de produção e da abolição das classes sociais.

Ainda nesse processo, o tipo de fetichismo (animismo) que precisa ser superado é o da mercadoria e de todas as formas decorrentes — forma valor, dinheiro, Estado, propriedade privada etc —, que levam à formação social do ser humano em meio ao modo de produção capitalista, como um sujeito que pensa e age sobre a natureza de maneira estranhada, mercadológica e predatória. Não está na essência do ser humano destruir a natureza, mas é o modo de produção capitalista que forma socialmente a consciência do ser humano e o leva a se relacionar de maneira estranhada com a natureza⁴⁸.

Deve-se combater a concepção moralista do liberalismo, a qual defende que o problema da crise ecológica mundial é culpa de alguns sujeitos maus que degradam a natureza, como se a responsabilidade

⁴⁸ Em relação ao fetichismo, não vemos problemas significativos naquele tipo de fetichismo (animismo) dos povos originários, que não perturba o metabolismo entre ser humano e natureza, que atribui uma alma/espírito às forças da natureza, que leva os povos na expressão da sua espiritualidade a preservar a natureza. Até mesmo, temos muito o que aprender com as formas anticapitalistas e anticoloniais dos povos originários nas suas relações metabólicas com a natureza.

fosse individual ou de uma generalidade de indivíduos maus que decidem destruir a natureza, que só pensam no lucro acima da vida. O capital impõe de forma massificante e hegemônica por meio de todos os aparelhos ideológicos do Estado à disposição da classe burguesa, o lucro sempre acima da vida, como um mantra ou rito religioso a professar a todas as pessoas no modo de produção capitalista. Isso implica afirmar que a crise ecológica não é um problema individual, mas que a “[...] crise moderna do ecossistema é uma manifestação da contradição imanente do capitalismo [...]” (SAITO, 2021, p. 86) e que “a tendência capitalista de degradar a natureza deriva da lei de troca de mercadorias” (SAITO, 2021, p. 171).

Uma nova relação metabólica, contra a barbárie do capital, pressupõe a discussão filosófica acerca do conceito de comunismo, a qual, segundo Marx, é a expressão do humanismo naturalismo enquanto fundamento da nova relação do ser humano e natureza. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, o pensador apresenta sua proposta inicial de contraposição ao modo de produção capitalista que domina natureza e trabalhador, a qual será desenvolvida em suas obras posteriores: o conceito de comunismo. Essa proposta do modo de produção comunista é compreendida enquanto “[...] expressão positiva da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada universal” (MARX, 2004, p. 103). Portanto, o comunismo representa a libertação da natureza em todas as suas dimensões, na medida em que supera sua condição anterior restrita à propriedade privada e a mero meio de produção de mercadorias. Segundo Marx, o comunismo, ao propor a subversão da propriedade privada, também subverte as condições do estranhamento do trabalho, fazendo com que o ser humano se aproprie efetivamente da “[...] essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2004, p. 105).

Para Marx, o comunismo é a expressão do naturalismo consumado em humanismo, “[...] a verdadeira dissolução (*Auflosung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem [...]” (MARX,

2004, p. 105). Esse naturalismo tornado humanismo é a condição para o ressurgimento da natureza e para a superação humana de sua cretinice e mediocridade individualista, características estimuladas pela propriedade privada. Nessa perspectiva:

Marx argumenta que a única maneira de superar essa realidade alienada é transcender o sistema de propriedade privada para que os humanos possam se relacionar com a natureza por meio do trabalho de maneira completamente consciente, livre, cooperativa e universal e obter autoconfirmação com a totalidade do mundo externo com seus próprios produtos objetivados. Isso levará à realização absoluta da essência humana como ser genérico. Marx vê o comunismo como uma meta do processo histórico, no qual os humanos superam a dicotomia alienada do sujeito e do objeto por meio de uma revolução para realizar a unidade absoluta entre humanidade e natureza sob o nome do gênero humano (SAITO, 2021, p. 47).

O conceito de comunismo representa, nesse sentido, a possibilidade de o ser humano perceber a natureza além da forma mercadoria e perceber o próprio gênero humano em toda a sua totalidade. Isso representa não só uma transformação revolucionária com a natureza externa, mas uma modificação substancial com a própria natureza interna do ser humano, a sensibilidade humana, seus sentidos e órgãos; assim como as formas de apropriação da natureza expressa na linguagem, na cultura, na arte e na filosofia.

Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da

liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica (MARX, 2017b, p. 770).

A libertação da natureza da forma capitalística é a condição indispensável para a emancipação humana, e vice-versa. Para a instauração do reino da liberdade, é imprescindível que os trabalhadores associados planejem a produção e regulem, de maneira racional, o metabolismo que estabelecem com a natureza⁴⁹. Essa regulação qualitativamente sustentável se ancora, filosoficamente, no princípio ecossocialista de sustentabilidade, a partir da afirmação de Marx ao se referir ao controle das forças de produção com as condições materiais de produção: “[...] que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana” (MARX, 2017b, p. 770).

Para pensar as condições da organização do trabalho no processo de transição, Marx realiza importantes apontamentos na *Crítica do programa de Gotha*, ao defender que

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 33).

⁴⁹ Assim como afirma Luana de Oliveira, “[...] no reino da liberdade, haverá o desenvolvimento de valores negados na sociedade capitalista, inclusive no plano da uma nova moralidade entre as relações dos seres humanos e também destes com a natureza. A forma de trabalho no reino da liberdade, em que se objetiva atender às necessidades humanas, contudo, sem promover a destruição da natureza, se configura, de acordo com Marx, como trabalho associado [...]” (OLIVEIRA, 2023, p. 213).

Enfim, o problema da divisão social do trabalho e tudo aquilo que envolve a sua organização e planejamento, e sobretudo, a questão da ruptura metabólica entre ser humano e natureza, não podem ser solucionadas com a ampliação das forças produtivas. Deve-se entender que o ecossocialismo constitui proposta transformadora generosa, ao mesmo tempo, representa a retomada do conhecimento da natureza, assim como a luta pela utilização desse conhecimento historicamente acumulado. Tudo isso visa a garantir a criação de condições sociais e materiais dignas para regular, racionalmente, o metabolismo ser humano-natureza, sob o controle e a autogestão dos trabalhadores, em uma sociedade em que todos trabalhem e organizem seus modos de bem viver, conforme suas capacidades e de acordo com suas necessidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta tese, esperamos ter contribuído para elucidar a ruptura metabólica irremediável que o capital promove ao transgredir as leis naturais da produção e da reprodução da vida, manifestando-se no fetiche da mercadoria e materializando-se na inversão das concepções ideológicas de natureza vigentes na sociedade. Tais concepções naturalizam, justificam e legitimam hegemonicamente a ruptura metabólica como a única forma universal e socialmente aceita na qual os seres humanos podem se relacionar com a natureza. Ideia de natureza apropriada pelo capital, originada do fetichismo das religiões judaico-cristãs hegemônicas, que fundamentaram filosoficamente a visão de subjugação da natureza e dos elementos que a constituem como coisa inferior, a *res extensa* e o corpo-máquina cartesiano, os recursos naturais e seres vivos como meros objetos da criação divina, cujo único propósito de existência é servir aos caprichos e aos desejos da burguesia, ávida por lucros e pela acumulação de capital.

Para além da análise epistemológica das formas de exposição e de apresentação dos conceitos da estrutura teórica das obras de Marx, amplamente realizada entre os pesquisadores marxistas, tentamos, aqui, ressaltar a importância da análise das inter-relações entre os conceitos “valor”, “fetiche da mercadoria”, “fetichismo religioso”, “natureza”, “metabolismo”, “trabalho” e “produção”. Nesse momento histórico, importa a nós ajudar a responder às perguntas de nosso tempo em relação aos dilemas éticos perante a crise climática, econômica e social. Precisamos ir além da questão “o que é?”, do já sabido, mas de que forma encararemos e agiremos perante “o que fazer?” Em outras palavras, “o que faremos agora com aquilo que sabemos?”

Vivemos em tempos de emergência, de clima extremo e de ascensão do fascismo em vários países do mundo. Por isso, é necessário orientarmos nossa práxis revolucionária e nossas

organizações de classe na direção de responder à provocação de Marx em sua XI tese sobre Feuerbach: “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se, porém, de modificá-lo” (MARX, 1999). Consideramos que a potência do pensamento ecológico de Marx reside nas inter-relações entre os conceitos de sua produção intelectual, mesmo quando se pensa que a natureza e o complexo metabolismo não estão presentes; ali, sempre estiveram, todo o tempo. É necessário ler *O Capital* também como uma teoria do metabolismo. Talvez tenhamos tido dificuldade de ver, porque fomos socializados a perceber o mundo e as coisas de maneira estranhada e aligeirada pela velocidade da produção e do consumo das mercadorias.

A crise ecológica constitui contradição material posta em nosso tempo presente. Tal contradição desloca a reflexão filosófica, antes pensada apenas como filosofia do futuro, para uma filosofia do presente. Estamos diante de um dilema ético que exige pensar a práxis da dinâmica material e metabólica do agora, não podemos mais postergar esse debate ao futuro. Devemos abandonar a suposição “E se...”, substituindo-a pela pergunta: “E agora?”. O que faremos diante de tal cenário catastróficamente deletério ao metabolismo entre ser humano e natureza? Como enfrentaremos esse problema?

A classe trabalhadora, portanto, tem, diante de si, um desafio histórico concreto, a fim de encontrar os caminhos das lutas e dos enfrentamentos necessários contra a burguesia, pela tomada do controle das condições materiais da produção e da reprodução da vida, assim como garantir as condições materiais da regulação racional do metabolismo entre ser humano e natureza. A burguesia já deu provas suficientes de que é incapaz de resolver tal crise, aliás, a burguesia constitui a própria crise materializada em forma de classe social, ela é responsável pela especulação desmedida e pela exploração insaciável dos elementos materiais da natureza. A burguesia já vendeu o futuro especulável e capitalisticamente rentável da natureza, expresso em

dígitos e cifrões, que percorrem o emaranhado econômico do capital financeiro, onde ações e créditos de carbono dos países imperialistas sugam e esgotam recursos e capitais dos países do sul global; onde vidas neocolonizadas são consumidas nas esteiras nervosas da produção capitalista.

Eis a contradição ecológica central: o que é sustentável para o capital é qualitativamente insustentável ao ser humano e à natureza. Aquilo que é sustentável ao metabolismo do ser humano e da natureza é lucrativamente insustentável ao capital. Portanto, sejamos nós, enquanto classe trabalhadora organizada em luta, os coveiros do capital e sua lógica perversa de acumulação e expansão infinita e irrestrita de capitais. É fisicamente inviável continuar uma lógica econômica que explora recursos e defende consumo energético ilimitado em um sistema fechado como o planeta terra, que possui uma quantidade limitada de recursos, de produção e de consumo energético. É absurdamente conflitante com a lei da entropia, uma das leis físicas da termodinâmica.

Cabe a nós retomar, por meio das organizações e das lutas da classe trabalhadora em seu conjunto, o tempo livre e o trabalho excedente, cotidianamente usurpados pelo capital, para, enfim, estabelecermos uma coevolução sustentável do metabolismo entre ser humano e natureza, adiarmos as possibilidades deletérias do fim do mundo, regularmos racionalmente o ciclo qualitativamente sustentável da produção e da reprodução da vida, e criar, finalmente, as condições sociais concretas para a fruição do tempo vivido em meio e com a natureza, não mais contra ela. Se os capitalistas aquecem o planeta, sejamos nós os incendiários da chama revolucionária nos corações e nas mentes da classe trabalhadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRIOLI, Antônio Inácio. *A atualidade do marxismo para o debate ambiental*. Revista Espaço Acadêmico, v. 9, n. 98, p. 01-08, 2 jul. 2009.

ANTUNES, Jadir. *Crise: o movimento dialético do conceito de crise em O capital de Karl Marx / Jadir Antunes, Hector Benoit*. – 1^o edição – São Paulo: Týkhe, 2009. 176 pg.

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. 1^a edição. Jundiaí (SP): Paco, 2018.

BACON, Francis. *Novo organum*. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BBC, News Brasil. *Amazon: por que a gigante da tecnologia queima ou joga no lixo milhares de produtos novos*. Publicado em 15 de janeiro de 2019. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46875189>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

BARRETO, Eduardo Sá. *O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas*. NIEP – Marx; v.4. Rio de Janeiro: Consequência, 2018. 226 p.

BARRETO, Eduardo Sá; CORRÊA, Hugo; LEITE, Leonardo. *A morte de Ihe cai bem: capitalismo em crises e imperialismo*. Revista Fim do Mundo, nº 6, set/dez, 2021.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach*. Philósofos, Goiânia, v.15, n. 2, p. 57-82, Jul./Dez, 2010.

CMMAD - Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. *Relatório Nosso Futuro Comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

DALL'AGNOL, Amélio. *A produção atual de grãos é suficiente para alimentar todo o planeta*. Canal Rural, 2018. Disponível em: <https://blogs.canalrural.com.br/embrapasoja/2018/08/14/producao-e->

[consumo-global-de-alimentos/#:~:text=Segundo%20a%20Organiza%C3%A7%C3%A3o%20das%20Na%C3%A7%C3%B5es,cidad%C3%A3os%20passando%20fome%2C%20mundo%20afora>](#). Acesso em 05 de agosto de 2023.

DIERKES, Hermann. *Ökologischer Marxismus – marxistische Ökologie*. Köln: VSP-Verlag, 1998.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

EL EFECTO. *La Comuna*. Participação: Trupe Lona Preta e Galo de Luta. Gravação: Bruno Danton e Vovô Bebê. Rio de Janeiro: Estúdio304, 2023. Disponível em: <https://youtu.be/xn518jdutLM?si=OfHKPIkAuWHZOX9z>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

ENGELS, Friedrich. *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*. In: ANTUNES, Ricardo (org.). *A Dialética do Trabalho*. Escritos de Marx e Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

FERNANDES, Sabrina. *Fundamentos do Ecosocialismo*. Tese Onze. Youtube, 23 de julho de 2019. Disponível em: <https://youtu.be/WcpZG3HkEtQ>. Acesso em: 13 de janeiro de 2023.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José de Souza Brandão. Campinas - SP: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução e notas de José de Souza Brandão. Campinas - SP: Papyrus, 1989.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Tradução de Maria Teresa Machado. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FOSTER, John Bellamy. *The Return of Nature: Socialism and Ecology*. New York: Monthly Review Press, 2020.

FREITAS, Rosana de Carvalho Martinelli; NÉLSIS, Camila Magalhães; NUNES; Letícia Soares. *A crítica marxista ao desenvolvimento (in)sustentável*. R. Katál., Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 41-51, jan./jun. 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Guimarães Editores Ltda., Lisboa. 1986.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre a consciência e emancipação*. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 176p.

JUNGES, Alexandre L.; MASSONI, Neusa T. *O Consenso Científico sobre Aquecimento Global Antropogênico: Considerações Históricas e Epistemológicas e Reflexões para o Ensino dessa Temática*. Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências, 18(2), 2018, 455–491p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. *Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx*. 2022. 200 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Supervisão e notas Marcelo Backes. 2ª edição revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

MARX, Karl. *Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *História, natureza, trabalho e educação / Karl Marx, Friedrich Engels*. Gaudêncio Frigotto, Maria Ciavatta e Roseli Salette Caldart (orgs.). 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2020. 582 p.

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

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro III: o processo global da produção capitalista*. Edição de Friedrich Engels. Tradução de Rubens Enderle. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Edição Ridendo Castigat Moraes, Versão para Ebook, EbooksBrasil.com, fonte: www.jhr.org - <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/feuerbach.pdf>, 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial de Leandro Konder; tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e Forma Política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Tradução de Paulo César Castanhera e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

OLIVEIRA, Luana Aparecida de. *O trabalho (im)produtivo como não-idêntico ao modo de produção capitalista: uma perspectiva a partir de K. Marx e T. Adorno*. 2023. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

SAITO, Kohei. *O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. Tradução de Pedro Davoglio; prefácio por Sabrina Fernandes. 1 edição. São Paulo: Boitempo, 2021.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A contradição fundamental entre a lógica-valor do Capital [assim como da riqueza advinda do trabalho humano] e a Terra*. Tradução de Rosalvo Schütz. Revista Dialectus, Ano 10, n. 21, Janeiro – Abril de 2021, p. 390-403.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A relação dialética do homem com a natureza: estudos históricos-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx*. Tradução de Rosalvo Schütz, revisado por Hans-Georg Flickinger. Cascavel: Edunioeste, 2019.

SCHORN, Remi; SCHÜTZ, Rosalvo. *A emergência do humano em marx*. Princípios: revista de filosofia (ufrn), v. 20, n. 34, p. 99-123, 14 jul. 2015.

SEMERARO, Giovanni. *A concepção de “trabalho” na filosofia de Hegel e Marx*. Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 87-104, jan/jun 2013. ISSN 0102-6801.

VITÓRIA, Fernando Bilhalva. *A crise socioecológica no labirinto do capital: uma análise das relações entre humanidade e natureza a partir dos conceitos de entropia e sociometabolismo*. 2016. 187 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.