

# A dialética do corpóreo e do incorpóreo – pressupostos e desdobramentos da inversão de Hegel por Marx

*The dialectic of the corporeal and the incorporeal – assumptions and developments of Hegel's inversion by Marx*

Márcia dos Santos Fontes  
Doutoranda Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
ms-fontes@bol.com.br

**Resumo:** A partir dos pressupostos corpóreos elaborados por Marx nos *Manuscritos de 1844*, que fundamentam o seu posicionamento materialista-dialético, tais como a teorização antropológica do corpo como unidade dialética entre natureza e história, o conceito-processo de objetivação que requer como condição transhistórica a ligação corpo-terra e a identificação da cisão dessa ligação como a condição histórica de advento da forma social do capital, buscaremos neste artigo analisar a inversão feita pelo jovem Marx da dialética hegeliana. Para tal análise trilharemos o seguinte percurso: 1. Apontaremos os pressupostos corpóreos como conteúdo material da dialética marxiana presente nos *Manuscritos de 1844*; 2. Analisaremos a crítica do Marx jovem ao idealismo hegeliano a partir do "humano corpóreo" e em acordo com a crítica à economia política; 3. Identificaremos o desdobramento dessa inversão, mantidos os pressupostos, na análise madura de Marx no livro I d'*O Capital*.

**Palavras-Chave:** Marx; Hegel; Corpo; Capital; Materialismo-dialético; Valor.

**Abstract:** Based on the corporeal assumptions elaborated by Marx in the 1844 Manuscripts, which underlie his materialist-dialectical positioning, such as the anthropological theorization of the body as a dialectical unity between nature and history, the concept-process of objectification that requires as a transhistorical condition the connection body-earth and the identification of the split in this connection as the historical condition of the advent of the social form of capital, we will seek in this article to analyze the inversion made by the young Marx of the Hegelian dialectic. For this analysis we will follow the following path: 1. We will point out the corporeal assumptions as the material content of the Marxian dialectic present in the 1844 Manuscripts; 2. We will analyze the young Marx's critique of Hegelian idealism from the perspective of the "corporeal human" and in accordance with the critique of political economy; 3. We will identify the unfolding of this inversion, maintaining the assumptions, in Marx's mature analysis in the book I of Capital.

**Keywords:** Marx; Hegel; Body; Capital; Dialectic-materialism; Value.

Recebido em 25 de julho de 2024. Aceito em 20 de setembro de 2024.

*dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 303 - 323 / ISSN: 2179-7412  
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.96253>

## Introdução

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

Conforme afirmou Terry Eagleton (1993, p. 146), Marx redime o corpo, na esteira da Filosofia ocidental, apresentando-o como fundamento da história, da sociedade, da racionalidade. Tal remissão está doravante implicada no posicionamento materialista da dialética marxiana que tem como princípio o conceito-processo corpóreo de objetivação<sup>1</sup> inaugurado nos *Manuscritos de 1844*. Nestes, ao tecer a crítica à economia política por fundamentar numa natureza humana a-histórica a condição de trabalho sob a forma particular do capital, Marx empreende um percurso teórico que envolve a elaboração antropológico-filosófica de identificação das condições transhistóricas que tornam possível o processo de objetivação e a própria história, apontadas na relação entre corpo orgânico e corpo inorgânico, corpo-terra. A partir dessas condições ele identifica o que possibilitou o advento e a expansão da forma particular de objetivação moderna: a cisão dessa unidade, sem precedentes históricos. Tendo elaborado tais pressupostos Marx se volta para a crítica ao idealismo hegeliano e à economia política, no Caderno III desses *Manuscritos*. Essa dupla crítica exprime uma ligação entre ambos – Hegel e os economistas – por abstraírem o momento histórico particular posto por relações concretas, explicando-o por uma essencialidade natural ou por uma essencialidade na Ideia. Inversamente a estes, Marx demonstra que a forma moderna de produção e as relações postas por ela devêm historicamente. Porém, como este particular que deveio é posto e mediado por abstrações universalizantes que incidem efetivamente e regem a realidade concreta, Marx restabelecerá, sob um ponto de partida histórico-materialista, a racionalidade das categorias econômicas e do movimento dialético hegeliano.

Se nos *Manuscritos* Marx nos apresenta uma teoria da corporalidade objetivadora, autamediadora, para efetuar a “correção” da dialética hegeliana, afirmando a materialidade, a objetivação, como universalidade e as relações do capital como forma particular de mobilização dessa matéria transsubstanciando-a em abstração na forma dinheiro, no livro I d’*O Capital* essa perspectiva do corpo é central para entendermos o modo de produção e circulação do valor numa relação dialética entre o corpóreo e o incorpóreo. Uma vez que o domínio do valor pressupõe o processo de cisão das possibilidades de objetivação autônoma, de automediação, e põe as determinações de seu próprio metabolismo que são efetuadas, em todos os seus meandros, pela exploração dos corpos humanos, o empenho de Marx nesta análise está em revelar todos os âmbitos dessa exploração que se oculta na aparência espectral da mercadoria, produzindo mistificações, fetichismos. A dialética, já invertida da ideia para a materialidade, é retomada como método que possibilita a verdadeira crítica porque expressa o fundamento genuíno das contradições, contrastando a aparência da “igualdade, liberdade, propriedade e Bentham” (MARX, 2017, p. 250), com o núcleo atomístico de corpos cindidos, hierarquizados, explorados, fragmentados, objetivados pelo metabolismo desse particular que se universalizou.

<sup>1</sup> Utilizamos o termo de modo composto para enfatizar que em Marx o conceito de objetivação (*Vergegenständlichung*) exprime um processo corporal dialético na medida em que é a ação de composição de um mundo humano por meio dos instrumentos corporais e da extensão destes em ferramentas, elaborando a natureza em artefatos, que, por sua vez nos reelaboram. Tal compreensão marxiana do termo objetivação tanto distingue o seu materialismo do de Feuerbach quanto a sua dialética da dialética hegeliana. Hegel, ao tratar do papel do trabalho e da fruição na concretização da liberdade e da consciência-de-si, exprime a objetivação do humano no movimento dialético enquanto princípio motor e gerador. No entanto, em Hegel a objetivação é idêntica à alienação já que a materialidade objetivada parte da Ideia, isto é, a objetivação da Ideia é a alienação da Ideia na materialidade. Se a crítica ao idealismo hegeliano se deveu à indiferenciação entre objetivação (enquanto exteriorização) e alienação, no processo de autoprodução humana a partir da ideia, a crítica ao materialismo feuerbachiano, que aparece diretamente nas *Teses*, se deve a que a objetivação não é sequer afirmada, ou seja, o mundo humano, os artefatos são algo externo aos humanos, objetos de contemplação, e não a sua produção e autoprodução.

Nesse sentido, buscaremos nesta análise resposta para as seguintes questões: O que o jovem Marx critica em Hegel? Por que Marx refere-se à lógica hegeliana como “o dinheiro do espírito” (MARX, 2010, p. 120)? A que se deve a afirmação de que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais” (MARX, 2010, p. 124)? Como se dá a inversão da dialética hegeliana sob a base do “humano corpóreo” (MARX, 2010, p. 126)? Como tal inversão aparece na análise madura de Marx no livro I d’*O Capital*?

### 1. Pressupostos Corpóreos à “Crítica da Dialética e da Filosofia hegeliana em Geral”<sup>2</sup>

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

Segundo Terry Eagleton, Marx utiliza a maior parte de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 para “pensar a história e sociedade a partir do corpo” (1993, p. 147). De fato, o corpo está implícito e implicado no materialismo histórico que Marx inaugura nestes manuscritos. Isto é, o princípio de que o ser humano se autoproduz pelo trabalho. O que significa que o materialismo histórico-dialético fornece uma teoria da história humana a partir do processo de mediação do corpo humano trabalhador e simultaneamente a história da produção do próprio corpo ao longo desse processo, em que “a formação dos cinco sentidos humanos são resultado de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2010, p. 110). Afinal, qual a significação de uma explanação da produção da corporalidade e dos sentidos humanos nos *Manuscritos* no início de seus estudos sobre economia política? O que Marx quer com ela? Como ela exprime o materialismo histórico marxiano? Por que esse corpo é identificado como alienado e o que isso tem a ver com a seção sobre a “Renda da Terra”, ambos presentes no caderno I destes *Manuscritos*?<sup>3</sup>.

No Caderno I Marx inicia sua investigação sobre economia política a partir dos elementos Salário, Lucro e Renda da Terra, reproduzindo excertos de autores da economia política por meio dos quais tece alguns pequenos comentários. O que muda na seção *Renda da Terra*. Nesta, Marx toma para si a palavra para travar a sua primeira crítica à economia clássica apoiado na premissa da objetivação para a qual se faz vital a relação corpo-terra, como condição transhistórica. Por meio do conceito-processo de objetivação Marx efetua o que critica como lacunar nos economistas clássicos: estes, ao invés de esclarecer o fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, partem “do fato dado e acabado da propriedade privada”, supondo aquilo que deveriam desenvolver, como se as leis objetivas que eles identificam fossem um fato fundado numa “ganância natural” (MARX, 2010, p. 79; MEGA I/2, p. 364).

Ao contrário das análises dos economistas políticos, Marx estava buscando respostas para o “fato histórico” da propriedade privada moderna, cuja existência os economistas burgueses não problematizavam. Na *Riqueza das Nações*, a obra mais citada de Adam Smith por Marx nestes *Manuscritos*, há uma insistência pela defesa de uma naturalização do monopólio e acumulação na forma social moderna a partir da “tendência natural” do ser humano para a troca e por uma “ganância natural” (SMITH, 1996, p. 73). Como observa

<sup>2</sup>Uma análise mais ampla desses pressupostos pode ser vista em: FONTES, Márcia. 2024. *Corpo e Capital em Marx: A Natureza Humana Corpórea nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Revista Kriterion, v. 65, n. 157.

<sup>3</sup>Estes manuscritos, escritos entre março e agosto de 1844, foram escritos paralelamente aos chamados *Cadernos de Paris* (extratos do período parisiense - entre outono de 1843 a janeiro de 1845) que constituem o início do estudo crítico da nova disciplina da qual Marx se ocupou: a economia política. Dos *Cadernos de Paris* fazem parte excertos de várias obras de economistas contemporâneos a ele (Jean Baptiste Say, Frédéric Skarbek, Adam Smith, David Ricardo, James Mill, John R. MacCulloch, Antoine L. C. Destutt de Tracy e Pierre de Boisguilbert, além de Engels). José Paulo Netto avalia os *Cadernos de Paris* como anotações que indicam não ser material para publicação, já os *Manuscritos* “contêm elaborações teóricas muito mais bem desenvolvidas, delineando o projeto de um livro nunca editado” (NETTO, 2020, pp. 88-89).

Jorge Grespan, os economistas políticos clássicos parecem herdar da tradição do pensamento liberal inglês do século XVII a noção de que o fundamento de explicação para os fenômenos sociais se encontra na noção de natureza humana, ou de um “estado de natureza” (GRESPLAN, 2001, p. 59-60). Marcello Musto observa o mesmo ponto sobre os *Manuscritos de 1844* e os excertos de James Mill: “Marx foi profundamente atingido pela falta de um sentido histórico dos economistas que, na realidade, tentavam assim dissimular e justificar as desumanas condições econômicas da época em nome de seu caráter natural” (MUSTO, 2022, p. 44).

Contrário à tal naturalização, Marx buscará desnaturalizar a relação da propriedade privada burguesa historicizando o seu advento, na seção *Renda da Terra*, a partir da expropriação de terras, do processo de cercamentos e a consequente universalização do trabalho assalariado. Também é sob essa necessidade de contraponto que Marx, ainda no Caderno I, elabora o que José Paulo Netto chamou de “angulação filosófico-antropológica”, uma noção histórico-materialista da “essência genérica humana”, cujo conteúdo em nossa compreensão é a organização corporal humana implicada no conceito-processo de objetivação, para refutar a premissa dos economistas e, simultaneamente, para explicar, com base nela, esse devir das condições contraditórias do presente: Por que a objetivação do trabalho não é a objetivação do trabalhador? O que produziu e reproduz a separação entre corpo trabalhador e o trabalho desse corpo?<sup>4</sup>

Na seção *Renda da Terra*, analisando a passagem da forma fundiária de arrendamento da terra à forma em que os capitalistas se tornam proprietários fundiários transformando uma parte dessa propriedade em industrial, Marx conclui que, historicamente, esse processo marca a “ruína final da velha aristocracia e o aperfeiçoamento final da aristocracia do dinheiro” (MARX, 2010, p. 74; MEGA I/2, p. 359). Sobre essa conclusão Marx tece uma extensa consideração que se inicia assim: “Não compartilhamos as lágrimas sentimentais que o romantismo verte a este respeito” (MARX, 2010, p. 74). Por que Marx não compartilha da nostalgia romântica sobre o fim da aristocracia feudal pelo poder impessoal do capital? Para Marx, as lágrimas do romantismo se esquecem que no feudalismo a terra já era “vendida ao desbarato”, a terra já era “estranhada (*entfremdet*) do homem (...) fazendo frente a ele na figura de alguns poucos grandes senhores” (Ibidem, p. 74). Ou seja, a dominação da propriedade privada começa com a posse fundiária. Ela é a sua base. Sendo assim, o que diferencia a posse fundiária da propriedade da terra pelo capital da posse feudal? O que distingue essa alienação?

Para Kohei Saito (2021, p. 32) é precisamente esse o conteúdo daquilo que será elaborado por Marx como *alienação* e que a interpretação restritamente filosófica não dá conta de explicar adequadamente, uma vez que qualquer análise crítica requer uma investigação sobre como o trabalho no capitalismo se diferencia de sua forma feudal (SAITO, 2021, p. 32). A resposta dada por Marx aqui necessita, para ser compreendida, de uma premissa que vai ser elaborada na seção seguinte, onde o sentido principal pode ser encontrado no trecho:

O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz. Mas como a natureza oferece os *meios de vida*, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerce, assim também oferece, por outro lado, os *meios de vida* no sentido mais estrito, o meio de subsistência física do *trabalhador* mesmo. (MARX, 2010, p. 81; MEGA I/2, p. 365)

Marx analisa a diferença e a continuidade das relações de dominação e de estranhamento a partir dessa premissa: a relação vital do trabalhador com a terra como sua efetivação, na medida em que ela é matéria

<sup>4</sup>Joseph Fracchia, uma das referências da “virada corporal” no que diz respeito aos estudos sobre Marx, em seu enfático texto *Human Corporeal Organisation as the ‘Fist Fact’ of Historical Materialism* (2005) defende o corpo como o fundamento do materialismo dialético marxiano, fornecendo uma chave imprescindível para a nossa análise dos *Manuscritos de 1844*. Ele retoma a discussão sobre conceitos “essencialistas” presentes nos *Manuscritos de 1844*, indo além das interpretações bifurcatórias entre o relativismo e o essencialismo a-histórico para afirmá-la demonstrativamente como sendo o conteúdo dessa natureza humana na formulação de Marx a organização corporal humana.

para a produção de ferramentas e meio de subsistência física<sup>5</sup>. Destacando a diferença entre ambos os modos de mediação social a partir da relação com a terra, Marx afirma: “Nas relações feudais, a terra herda o primogênito por herança, pelo morgado, ela pertence a ele, porém, de outra parte, o servo é o acidente da terra” (MARX, 2010, p. 74; MEGA I/2, p. 359). As relações sociais feudais são baseadas na dominação pessoal e política, graças aos privilégios de nascença. Os servos são considerados parte da propriedade do senhor, o que difere essencialmente da relação de trabalho assalariado na sociedade burguesa onde os trabalhadores são aparentemente livres de qualquer domínio político direto já que reconhecidos como sujeitos de direitos. No entanto, ainda que a terra não encontre caminho livre para a sua objetivação por meio dos servos, já que submetidos a relações de dominação, neles permanece a unidade relativa com as condições objetivas de produção e reprodução e com isso, sua existência está garantida.<sup>6</sup> O corte corpo-terra não é total.

A “propriedade moderna da terra”, por sua vez, demanda uma quebra na interação material vital com a natureza provocando uma “alienação” sem precedentes. Para que o capital assumisse seu caráter expansivo, era necessário que a “terra fosse arrastada para dentro do movimento da propriedade privada” e se tornasse “mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação (...) do capital, dissociado de toda coloração política (...) e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo, a valor de regateio” (MARX, 2010, p. 75; MEGA I/2, p. 360). Se cria, então, um tipo totalmente diferente de dominação que é a dominação não pessoal, reificada do capital, acompanhada de uma forma específica de trabalho.<sup>7</sup> Nele se perde a conexão direta com a terra, de modo que agora os trabalhadores precisam ir ao mercado vender a única mercadoria que possuem: seus *instrumentos corporais*<sup>8</sup>. Uma vez que o corpo trabalhador é separado “do prolongamento de sua própria atividade, “ele entra nos processos de artifício como alguém que não pode vender o que faz (casacos, tijolos)” (SCARREY, 1985, p. 250), mas só pode vender seus instrumentos corporais, sua própria atividade de fazer agora cortada. Esse “corte”, essa cisão, aparece sob a expressão “separação do trabalhador dos meios de produção”, separação entre trabalho e capital (MARX, 2010, p. 79; MEGA I/2, p. 363).

<sup>5</sup>No *Esboço de uma Crítica da Economia Política*, texto escrito por Engels em 1842 em Manchester e editado em Paris por Marx e Arnold Ruge em 1844 no mesmo mês da escrita destes manuscritos do Caderno I, lemos formulação semelhante: “Fazer da terra um objeto de regateio – a terra que é tudo para nós, a primeira condição de nossa existência – era o último passo para nos tornarmos objeto de regateio” (MARX & ENGELS, *Collected Works*, cit., v. 3, p. 429).

<sup>6</sup>Essa condição é expressa de forma semelhante nos *Grundrisse*: “O escravo não está em qualquer relação com as condições efetivas do seu trabalho; mas o próprio trabalho, seja na forma do escravo, seja na do servo, é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra. Em outras palavras, as condições originais de produção aparecem como pressupostos naturais, condições naturais de existência do produtor, exatamente como o seu corpo vivo aparece como o pressuposto de si mesmo, uma vez que, por mais que ele o reproduza e desenvolva, não é posto por ele mesmo; sua própria existência corporal é um pressuposto natural que ele não pôs” (MARX, 2011, p. 401).

<sup>7</sup>Nestes *Manuscritos* Marx não distingue *trabalho* de *força de trabalho*. A elaboração da categoria *força de trabalho* aparecerá pela primeira vez, segundo José Paulo Netto nos manuscritos de *A Ideologia Alemã*. (NETTO, 2020, p. 561), e no livro I d’O *capital* Marx assim a define: “por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade (*Leiblichkeit*)”. A essa definição segue a descrição por Marx do processo da compra e venda da força de trabalho cuja “segunda condição essencial” (a primeira é que o vendedor da força de trabalho seja proprietário de seu corpo, isto é, que não seja escravo) é que o possuidor da força de trabalho “em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência” (MARX, 2017, p. 242-243).

<sup>8</sup>Embora Marx não tenha usado o termo preciso *körperliche Instrumente*, nos *Manuscritos de 1844* (nestes aparecem o termo *Anlagen* que pode ser traduzido por equipamentos, instrumentos, disposições do corpo) ele aparece no livro I d’O *Capital*, 2017, p. 448.

Ao propor examinar mais detalhadamente a objetivação para entender como ocorre nela o estranhamento<sup>9</sup>, é que o jovem Marx parte para a relação entre os elementos mais fundamentais do trabalho em geral, seus pressupostos naturais e antropológicos. Ele afirma: “a relação essencial do trabalho” é a “relação do *trabalhador* com a produção” (MARX, 2010, p. 82; MEGA I/2, p. 366). Ou seja, há o trabalhador enquanto sujeito físico capaz da atividade mediadora e há a produção, o processo de mediação, esse socialmente decorrente. O trabalho enquanto capacidade, disposições, atividade possibilitada naturalmente pelo corpo humano é sempre mediado pela relação social que especifica formas de emprego dessas capacidades, destrezas, atividade. O estranhamento está “principalmente no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva”. Significa dizer que a mediação sócio-histórica da produção é o lugar do estranhamento. É o momento em que as forças, disposições corporais são exteriorizadas ativamente, porém de um modo estranho: “como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo?” (Ibidem, p. 82; MEGA I/2, p. 367).

E em que consiste essa produção estranhada? Questiona Marx, respondendo com a conhecida formulação sobre as quatro dimensões do estranhamento<sup>10</sup> (formulação que vai estar quase que integralmente reproduzida nos *Grundrisse* (2011, p. 143; 213-236) e no livro I d’*O Capital* (2017, p. 646-653)). É dentro dessa reflexão que Marx desenvolve uma teorização antropológica que busca os elementos mais definidores do animal humano. Ele parte do que fisicamente nos dá unidade que é a natureza, e vai elaborando a partir

<sup>9</sup> Jesus Ranieri, na introdução à edição brasileira dos *Manuscritos de 1844* (edição da Boitempo), justifica desse modo a tradução dos termos *Entäusserung* por Alienação e *Entfremdung* por Estranhamento: A alienação (*Entäusserung*) cumpriria o papel de categoria mais ampla que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista e o estranhamento (*Entfremdung*) seria a oposição sentida pelo trabalhador em relação à realidade produzida pelo sistema. José Paulo Netto (2020, p. 552-553) também explica neste mesmo sentido a diferenciação: quando a ênfase do conteúdo se refere à “externalização” ou “objetivação” Marx utiliza o termo *Entäusserung*, já quando a intenção é ressaltar o fato de que o indivíduo percebe a oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, o termo utilizado é *Entfremdung*. Nossa leitura segue tal compreensão. Ambos os termos estão ligados ao conceito de objetivação (*Vergegenständlichung*) do corpo trabalhador, mas a alienação aparece como uma forma peculiar da objetivação. O próprio significado do termo exprime essa duplidade: *Entäusserung* = remeter para fora, passar de um estado a outro qualitativamente distinto, transferir. A alienação ocorre nesse processo de passar de um estado a outro, de transformar as energias, forças e habilidades em objeto. No entanto, no processo histórico de expropriações Marx vai indicar como o corpo cindido, separado das condições para a objetivação, se alienará, isto é, precisará vender suas forças, energias, habilidades para, mediante o dinheiro, obter os meios necessários à sua reprodução, e uma vez que a atividade é vendida e posta pelo comprador, a atividade de “remeter para fora” assim como o produto “qualitativamente diferente” que é produzido pertencerão a este comprador. Sendo assim, o ato de exteriorização ocorre de forma estranha em todos os aspectos. É atividade do corpo, mas não se volta para a reprodução do corpo como *télos*, como finalidade, se volta como miséria, empobrecimento, fome (MARX, 2010, p. 82-83). *Entfremdung* é, pois, em nossa leitura, a situação real, sentida na experiência mesma do indivíduo, de espelhamento da alienação (*Entäusserung*).

<sup>10</sup> 1º) Estranhamento em relação ao objeto: “a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele”, onde todo o mundo exterior sensível, de natureza objetivada (e objetivada como mercadoria, portanto, o mundo da mercadoria) se apresenta a ele como um mundo alheio, um mundo que lhe é hostil (MARX, 2010, p. 83); 2º) Estranhamento em relação à própria atividade: A externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho (a atividade de seu próprio corpo) aparece para o trabalhador “como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro, como se o trabalho não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (Ibid., p. 83). Essa estranheza do corpo em relação à sua própria atividade está tanto no fato de que a própria atividade é determinada exteriormente, não passa pela sua vontade, consciência, autonomia, desejo, quanto no fato de que ela “não é a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele”; 3º) O estranhamento do humano enquanto “ser genérico” (*Gattungswesen*): Enquanto nos animais seus órgãos modificam-se somente a partir de processos biológicos, o humano cria de forma permanente seus meios de produção na forma de objetos separados de seu corpo a partir dos quais ele se estende, aumentando a quantidade de natureza humanamente elaborada que tornar-se-á objeto de consumo imediato ou um meio de atividade produtiva em si. À medida que a natureza, nosso corpo inorgânico, enquanto meio de vida e instrumento de nossa atividade, nos é apartada, que as ferramentas necessárias à automediação não nos pertence, “quando (se) arranca do homem o objeto de sua produção” o corpo é separado da atividade, e, portanto, alienado dela. E isso aparece explícito na afirmação: “O trabalho estranhado (...) estranha do homem o seu próprio corpo” (MARX, 2010, p. 85); 4º) o estranhamento do humano pelo próprio humano: na medida em que uma classe de seres humanos engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, e o produto do seu trabalho para a perda, ele engendra o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto: “Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste” (Ibid., p. 87).

dessa unidade nossa distinção na qual se revela o duplo aspecto da corporalidade – natural e histórico – como relação dialética:

Fisicamente, o homem vive somente dos produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é 2) o objeto/máteria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza na medida em que ela não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 2010, p. 84; MEGA I/2, p. 368 - itálicos do autor)

Como complemento a esta passagem podemos ler:

O caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. (...) A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois (...) é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*. (MARX, 2010, p. 106-107; MEGA I/2, p. 390 - itálicos do autor)

Marx nos informa dois momentos da natureza. A natureza que é corpo humano (orgânica) e a que não é corpo humano (inorgânica). Uma, portanto, é mensurável, a outra imensurável e, sendo assim, não é possível efetuar uma distinção absoluta entre estas dimensões. Uma primeira condição essencial do corpo humano é a necessidade vital de estar num processo contínuo com a natureza. Essa primeira condição ainda não é distinguidora do “ser genérico” humano. Mas como se dá esse “processo contínuo” para não morrer é o que “essencialmente” nos distinguiria genericamente como humanos. Os demais animais têm uma relação imediata com a natureza, “é ela”, não possui um corpo que permita distinguir-se dela numa atividade mediada por instrumentos e ferramentas que permitam elaborar uma dimensão artificial, um mundo onde “a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)” (MARX, 2010, p. 85; MEGA I/2, p. 370). No humano, por sua vez, seu corpo orgânico possibilita, por meio da atividade que é ao mesmo tempo intelectual, operativa e social, compor um mundo no qual ele “contempla a si mesmo”. A própria existência de um mundo objetivo, um mundo de natureza *humanamente* mediada confirma essa genericidade do ser humano. À medida que a natureza, nosso corpo inorgânico, enquanto meio de vida e instrumento de nossa atividade, nos é apartada, que as ferramentas necessárias à automediação não nos pertence, “quando (se) arranca do homem o objeto de sua produção” o corpo é separado da atividade, e, portanto, alienado dela. E isso aparece explícito na afirmação: “o trabalho estranhado (...) estranha do homem o seu próprio corpo” (MARX, 2010, p. 85; MEGA I/2, p. 370).

Marx enfatiza constantemente sua crítica aos economistas políticos por estes atribuírem à noção de natureza humana a-histórica a condição em que o humano aparece no modo histórico de objetivação do capital. Se o trabalho que pressupõe a “relação objetiva” corpo-terra nos generaliza, sendo o que há, portanto, de universal e transhistórico (já que é a própria condição de construir história), o modo social, histórico como esse trabalho é realizado, como as disposições do corpo são mobilizadas, varia. E na especificidade ou particularidade histórica do capital, subjaz a separação, a cisão do corpo trabalhador com a terra. Assim, historicizando o advento do capital ele o desnaturaliza. Não aparece na elaboração marxiana a afirmação de uma essência a-histórica nem tampouco que o humano é um mero produto social desprovido de qualidades transhistóricas. Se assim fosse, não haveria nada estável pelo qual rejeitar uma forma social determinada, já que essa forma simplesmente refletiria a natureza fluída do ser humano. A natureza humana enquanto organização corporal que nos distingue dos demais seres e que se vai dotando de destrezas e habilidades variadas conforme o espaço-tempo sócio-econômico-cultural e, que, no entanto, necessita como condição vital para a sua objetivação, da extensão de si mesma na terra e nas ferramentas, parece corresponder melhor à descrição de Marx nestes *Manuscritos*. Esse corpo, por sua vez, aparece situado historicamente sob a mediação do capital que o desapropria da sua extensão como

condição vital, condenando-o a órgão de si, recriando em seu próprio funcionamento a maneira como o próprio corpo se reproduz.<sup>11</sup>

Na seção que foi intitulada como *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*, presente no Caderno III dos *Manuscritos de 1844*, a afirmação de elementos transhistóricos como condições essenciais ao processo de *objetivação* (a relação corpo-terra) que não desaparecem mesmo em suas formas negativas de *objetivação*, ocorre de maneira entremeada à crítica que o Marx jovem faz à Economia Política e ao idealismo hegeliano. Marx chega mesmo a comparar Hegel com os economistas políticos e a afirmar a lógica como “o dinheiro do espírito”. Essa dupla crítica exprime uma ligação entre ambos – Hegel e os economistas – por abstraírem o momento histórico particular posto por relações concretas, explicando-o por uma essencialidade natural (no caso dos economistas) ou por uma essencialidade da Ideia (no caso de Hegel). Inversamente a estes, Marx reafirma que a forma moderna de produção e as relações postas por ela devem historicamente. Porém, como este particular que deveio é posto e mediado por abstrações universalizantes, que incidem efetivamente e regem a realidade concreta, Marx restabelecerá, sob um ponto de partida histórico-materialista, a racionalidade das categorias econômicas e da dialética hegeliana.

## **2. O corpo abstraído pelo idealismo hegeliano e pela economia política como um espelho acrítico do domínio objetivo do Dinheiro**

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

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

Neste sentido é que Marx afirma que a filosofia hegeliana encontrou apenas “a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história”. Sendo o real, em Hegel, apenas a manifestação do movimento do espírito, sua auto-objetivação, fica evidente a oposição em relação às descobertas e elaborações realizadas por Marx até aqui. Isto é, se a configuração da realidade presente deveio historicamente a partir de um modo de mediação estranhado, como uma forma particular do universal que é a natureza do humano

<sup>11</sup> Nos *Grundrisse* essa mimetização do corpo humano pelo capital será desenvolvida a partir do conceito de metabolismo e do maquinário como extensão do corpo posta pelo capital (Ver: MARX, 2011, p. 237, 560, 581. No livro I d'*O Capital* ver: MARX, 2017, p. 260-261).

corpóreo e seu processo natural-histórico de objetivação, qualquer teoria verdadeira, qualquer “ciência real” tem de partir desse universal para identificar as determinações que incidem neste particular. Tem de partir da natureza cuja diferenciação de si mesma no humano é o próprio ato de geração do humano, sua auto-objetivação que, no entanto, não aparece, na forma histórica presente, como efetivamente possibilitada como auto, como sua história. A história humana é a história do nascimento e não da efetivação do homem (FAUSTO, 2015, p. 61-73), uma vez que a possibilidade de auto-objetivação humana foi substituída pela auto-objetivação do capital.

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

Pode-se dizer que o ponto de divergência entre o processo dialético hegeliano e o marxismo consiste em que o primeiro fundado na autoconsciência, identifica alienação com objetivação e, portanto, faz coincidir a superação da alienação com a superação da objetivação, ao passo que o segundo, fundado no homem real, sensível, vinculado aos objetos, distingue a objetivação da alienação, que é um modo especial de manifestação daquela, e faz coincidir a superação da alienação com a superação do modo concreto e desumanizado em que se expressa a relação entre o homem e os objetos. (PRA, 1977, p. 156)

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

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

Essa crítica se volta mais intrinsecamente à noção de estranhamento em Hegel compreendida como exterioridade, efetivação que em seu ato de pôr-se, externar-se é estranho ao pensamento, ao abstrato. Toda exteriorização e toda a retirada da exteriorização é a história da atividade do pensar absoluto. No jovem Marx, entretanto, a exteriorização é a produção concreta, material humana, em seu desenvolvimento histórico que, modernamente aparece estranhada. Assim, por ser, na interpretação de Marx, o estranhamento hegeliano simplesmente a exteriorização da consciência, então a supressão do estranhamento é também a supressão da objetividade que redonda em um espírito absoluto, pleno de si mesmo, excluidor de toda materialidade. No entanto, ao reter o estranhamento do humano em relação à abstração, estranhamento que precisa ser superado pelo movimento de negação da negação, Marx identifica na lógica hegeliana –

acrítica em seu caráter idealista – “todos” os elementos da crítica. E por isso, esse movimento será restituído por Marx de forma “invertida”, isto é, ao contrário da “incorporação na consciência-de-si” (*Ibid.*, p. 125) esse movimento será compreendido como o movimento real, natural-histórico do humano “corpóreo” (*Ibid.*, p. 127).

## 2.1. O idealismo hegeliano e a economia política

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

Se Marx está confrontando o idealismo hegeliano a partir da necessidade de uma “ciência real” cujo ponto de partida seja a natureza e sua particularização histórica, a economia política deveria ser a expressão dessa ciência em oposição ao idealismo. Como “um pensamento que brota do terreno da modernidade”, para Marx, a economia política deveria buscar compreender e explicar as determinações específicas da particularidade deste universal que é a natureza humana automediadora, o que caracteriza a forma particular historicamente gerada de efetivação dessa universalidade que “se conserva” (*Ibid.*, p. 124). É precisamente a relação entre o universal e o particular que deve ser o terreno de investigação da economia política com o intuito de descobrir, revelar, os princípios operantes dessa particularidade pelo entendimento, isto é a determinação da forma social especificamente moderna.

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

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

O trabalho compreendido como essência da propriedade privada, a divisão do trabalho que é vista como a forma essencial de sociabilidade, o humano como meio para a riqueza de outro, esses elementos da particularidade imediata, da sociedade burguesa, não são explicados em sua articulação, isto é, por que vieram a ser o que são. Essas especificidades são aceitas como naturais, derivadas da essencialidade humana. O que a economia política faz é exprimir essa relação em categorias. Categorias que exprimem, portanto, realidade, porém uma realidade específica, e que nessa especificidade é caracterizada pelo estranhamento.<sup>12</sup>

Se, ao contrário dos economistas políticos, o jovem Marx procura compreender as determinações dessa particularidade, dessa forma social estranhada, e tendo identificado este estranhamento a partir do processo de separação corpo-terra, ou corpo-trabalho-capital, vai ser na compreensão da categoria “Dinheiro” como produtor da síntese entre estes elementos que encontram-se separados, uma síntese em prol do capital, que Marx reconhece, por sua vez, um nível de racionalidade tanto na abstração hegeliana quanto na economia

<sup>12</sup> Essa crítica a um essencialismo nos economistas políticos pode ser apontada em diversas passagens. Exemplos: “para Adam Smith sua essência está na natureza humana inherentemente inclinada à troca” (MARX, 2010, p. 155); Nos *Cadernos de Paris*: “A economia nacional vela a alienação na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o trabalhador, o trabalho e a produção” (MARX *apud* NETTO, 2020, p. 564).

política. Isso ocorre porque o dinheiro será definido por Marx como uma abstração universal real que, como tal, opera como síntese de objetos empiricamente diferentes e possibilita a universalização da forma específica de mediação social do capital: “Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos?” (MARX, 2010, p.159). Bruno Serrano observa que a ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética, que parece remontar à crítica madura da economia política, já está contida nos escritos marxianos de juventude como uma espécie de desenvolvimento inicial:

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

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

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

O dinheiro aparece como figura objetivada da atividade mediadora do ser humano, sendo esta estranhada, ele é definido como um “mediador estranho” (*Ibid.*, p.148). Como mediação alienada, o dinheiro se apresentará como uma forma de síntese social do que se acha separado na sociedade. O dinheiro universaliza, enquanto equivalente geral, e reproduz a totalidade social em sua forma alienada. Neste contexto, o reconhecimento entre os sujeitos não é dado pela relação recíproca entre suas carências, capacidades, disposições, habilidades e sim pela quantidade em que a forma-dinheiro existe nele, pois é esta forma que estabelece a síntese social de capacidades, carências e indivíduos entre si. Por isso Marx chega a comparar a lógica hegeliana ao dinheiro: A lógica como “o *dinheiro* do *espírito*” (MARX, 2010, p. 124). Isto porque, se no âmbito da existência efetiva, material, o desenvolvimento do humano, a existência material da sociedade é mediada pelo dinheiro que provoca a inversão e o estranhamento, nesse âmbito da matéria, a lógica hegeliana efetua essa inversão, esse estranhamento no pensamento, no âmbito da abstração do *espírito* em relação à existência material concreta. O dinheiro enquanto abstração real estranha o corpo como materialidade concreta, estranha o humano em sua existência concreta, a partir de sua abstração. A imposição que ocorre da forma do universal sobre o singular, na lógica hegeliana, seria identificada por Marx como aquela que ocorre, na sociedade, da forma do dinheiro sobre os indivíduos.

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

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

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

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

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

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

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

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

Assim, invertendo o sentido da dialética hegeliana, o jovem Marx afirma como ponto de partida o ser concreto, corpóreo, material que é unidade dialética entre natureza e história nessa passagem que resume toda a sua elaboração antropológica para a qual se fez central a reformulação do conceito hegeliano de objetivação. A passagem é extensa, mas vale a pena lê-la integralmente:

O *homem* é imediatamente ser *natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sufre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas estes objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos*

essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar sua vida* em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser objetivo* [...] e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por consequente, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol. (MARX, 2010, p. 127- Itálicos do autor)

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

Mas o homem não é apenas natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar-se e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva, nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo que é natural tem de *começar*, assim também o homem tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma história sabida e por isso enquanto ato de gênese com consciência é ato de gênese que se suprassume. A história é a verdadeira história natural do homem. (MARX, 2010, p. 128 – Itálicos do autor)

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

A última seção do Caderno III intitulada *Dinheiro* – um pequeno ensaio econômico-poético – corrobora, fortalece e resume todo o percurso teórico seguido pelo jovem Marx nestes *Manuscritos* de 1844, que o fez chegar à afirmação do dinheiro como o universal concreto que domina e medeia todas as relações humanas e que, não obstante seja uma abstração, é mais real que nossas próprias necessidades mais vitais, uma vez que estas só se efetivam por meio daquele.

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

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

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

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

O dinheiro é a expressão efetiva, real, da forma abstrata que domina todas as relações, como um “poder inversor” que se apresenta “contra os indivíduos e contra os vínculos sociais”. Portanto, há o reconhecimento por parte do jovem Marx de uma abstração real que transforma a representação em efetividade, e a efetividade das necessidades, “das forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas” (MARX, 2010, p. 160), chegando a definir o dinheiro como “conceito existente e atuante do valor” (*Ibid.*, p. 160).<sup>13</sup> Tal conclusão a que chega o jovem Marx já em 1844 é o que o coloca simultaneamente em posição de crítica aos pressupostos lógico-ontológicos da filosofia hegeliana e aos pressupostos naturalizantes da economia política.

Em resumo, a crítica ao idealismo hegeliano se deve a que ele espelha a realidade na qual o humano corpóreo aparece abstraído, estranho à sua própria corporalidade, às suas próprias vontades, às suas próprias necessidades. Tal abstração é efetuada, de modo negativo, pela forma abstrata de síntese social, isto é, o

<sup>13</sup> SERRANO, Bruno Klein, 2018, p. 89. Essa é precisamente a conclusão do artigo de Bruno Serrano, a de que nos escritos de 1844 (Ele faz uma leitura em conjunto entre os *Manuscritos* e os *Excertos sobre James Mill*) Marx está começando a desenvolver, com o seu projeto de crítica da economia, o conceito de valor como dominação social, na medida em que ele não atribui a força universalmente circulante do dinheiro à sua qualidade metálica - como o faziam os monetaristas -, que corresponderia apenas à forma empírica da abstração real, nem, ao contrário dos economistas modernos, vê o dinheiro como “uma mercadoria como qualquer outra, cujo valor, portanto, como de qualquer outra mercadoria, depende da relação dos custos de produção com a demanda, concorrência e oferta, com a quantidade ou concorrência das outras mercadorias” (idem) uma função que não diferenciaria qualquer modo de produção anterior em que o dinheiro estivesse presente, com a forma moderna de mediação. Para Marx, segundo Bruno Serrano, o problema consiste em que os economistas modernos não deduzem o seu ponto de partida, pois a economia política parte da “relação do homem com o homem como a relação do proprietário privado com o proprietário privado” (MARX, 2016, p.153), ou seja, recai na crítica à universalização do modo de produção moderno. Ocorre então que a não dedução daquele pressuposto da economia política impede a dedução da função socialmente sintética do dinheiro. Com isso, a função monetária de síntese — a equivalência dos diferentes — parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada (SERRANO, 2018, p. 85).

dinheiro. O que Marx faz é reelaborar a dialética hegeliana a partir de um ponto de partida histórico-materialista, um ponto de partida que não é o espelho do “mundo invertido”, mas a referência por onde compreender essa inversão, criticá-la e transformá-la.

### 3. A dialética do corpóreo e do incorpóreo no Livro I d’O Capital – o reaparecimento de Hegel

A dialética no modo de exposição do Livro I d’O Capital, como diz o próprio Marx, é “método de desenvolvimento da Forma do capital” (MARX; ENGELS, 2020, p. 209), ou seja, se nos *Manuscritos de 1844* a comparação entre o idealismo da dialética hegeliana e o capital estava na relação entre o trabalho em geral – como processo transhistórico de objetivação – e o modo de trabalho que usurpa, subsume e abstrai essa objetividade, no Livro I, por estar tratando especificamente e profundamente desse particular (a forma do capital) que se universalizou por meio desse movimento, a dialética já invertida da ideia para a materialidade vai ser aplicada como modo de desvelar a essência da aparência desse particular. Em outras palavras, se nos *Manuscritos* a “correção” realizada por Marx da dialética hegeliana é a afirmação da materialidade como universalidade e do capital como forma particular de mobilização dessa matéria transsubstanciando-a em abstração na forma dinheiro, no Livro I d’O Capital ele resgata a dialética para desvelar essa forma em sua pretensão de naturalização e universalidade. Como diz enfaticamente o próprio Marx em carta a Kugelmann, em 1868: “Sabe muito bem que meu método *não* é o de Hegel, posto que sou materialista e Hegel é um idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda a dialética, mas *somente* quando despojada de sua forma mística – e é precisamente isto que distingue o meu método” (MARX; ENGELS, 2020, p. 238- itálicos do autor). Em carta a Engels, no mesmo ano, ao dar exemplos de “cegueiras de juízo”, Marx, em tom jocoso, corrige a universalidade hegeliana afirmando-a etimologicamente como terra comum:

Que diria o velho Hegel se soubesse, no outro mundo, que o universal (*Allgemeine*) em alemão e nórdico não significa nem mais nem menos que a terra comum (*Gemeinland*) e o particular (*sundre, besondre*) nem mais nem menos que a parcela particular separada da terra comum? Assim, pois, as categorias lógicas derivam inevitavelmente das nossas relações humanas. (MARX; ENGELS, 2020, p. 244)

A utilização da dialética no Livro I pode ser compreendida pela metáfora da luva, utilizada por Hans Fulda (2017) ao tratar da inversão dialética que Marx promove em relação à Hegel. Vinculando as afirmações que Marx faz acerca da dialética nas obras de maturidade (No 2º prefácio do Livro I, nas cartas a Engels – 2020, p. 208-209; 238; 244) à crítica que analisamos no caderno III dos *Manuscritos de 1844*, Hans Fulda interpreta o “virar do avesso” para libertar o caroço racional, como o “tirar uma luva”: “aquito que antes estava em cima (...) vai agora para baixo. Mas, ao mesmo tempo, aquilo que antes estava fora, embora pertença circunstancialmente ao interior, vai agora de fato para dentro; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora” (FULDA, 2017, p. 111-112). Nessa metáfora, aquilo que antes estava fora (a objetivação do corpo trabalhador em sua relação vital com a terra como generalidade, como transhistoricidade, como universal), vai agora para dentro dessa forma particular específica de objetivação; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora (a materialidade universal estava falsamente dentro porque aparece como valor de uso, mas na verdade é valor, a matéria, dentro, é forma já específica do capital). O núcleo que vem à luz nesse processo de virar do avesso o próprio capital, é precisamente a corporeidade cíndida que aparece, e precisa aparecer, como corpo livre no mercado, para que esse particular que se universalizou pareça harmonioso em sua totalidade. A ciência dialética marxiana busca, desse modo, desvelar o que está ocultado pela aparência, pelas formas fenomênicas do capital:

Que a transformação do mais-valor em lucro, do lucro em lucro médio etc. tenha sido exposta. Isto exige previamente a exposição do processo de circulação do capital (...). Aí se verá de onde provém a forma de pensar dos burgueses e dos economistas vulgares – isto é, provém de que, em seu cérebro, não há nunca outra coisa que a forma fenomênica imediata das relações que nele se refletem e não as relações internas. Ademais, se fosse este o caso, para que serviria então uma ciência? Assim, se eu quisesse resumir para, ao mesmo tempo, enfrentar melhor as críticas desse gênero, liquidaria todo o método de desenvolvimento dialético. (MARX; ENGELS, 2020, p. 208-209 – Itálicos do autor)

No Livro I d'*O Capital* o modo de exposição desse particular que se universalizou é iniciado pela mercadoria. É através dessa “forma celular” enigmática que o grande organismo do capital vai sendo esmiuçado pela investigação de Marx, numa vivissecção que traz para fora as relações essenciais como o próprio segredo da produção das mercadorias. Essa relação visceral é a relação entre o corpo concreto do trabalhador abstraído pelo capital e o capital abstrato corporificado no capitalista. Relação que se desdobra, por sua vez – de forma pressuposta eposta – da condição de corte, de cisão do corpo em seu prolongamento vital com os meios necessários à sua autoprodução: a terra e as ferramentas. Essa cisão leva a força de trabalho à condição de mercadoria-corpo disponível no mercado, comprada e digerida no processo de produção e reprodução desse grande organismo vampiresco.

Ao analisar as condições para que o capitalista encontre no mercado a mercadoria força de trabalho (“por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade” (MARX, 2017, p. 243)), a primeira é que o indivíduo seja proprietário de seu corpo, de sua força de trabalho, do contrário não poderia vendê-la, e segundo:

A segunda condição essencial para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência. (MARX, 2017, p. 244)

Em resumo, é necessário que o vendedor das forças presentes em seu corpo seja “livre” em dois sentidos: “o de dispor como pessoa, de sua força de trabalho como sua mercadoria”, e o de estar “inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender, estando livre e solto e carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (*Ibid.*, p. 244). Ou seja, Marx retoma (sem ainda analisar, visto que tal análise aparecerá nos capítulos finais sobre “A chamada Acumulação Primitiva”) a pré-condição a que já aludimos – o corpo cindido das possibilidades de automediação.

Dessa mercadoria-corpo digerida diariamente pelo capital é que se gesta a mercadoria-valor, e do excedente de dispêndio dessa força incorporada à mercadoria-valor que não retorna como pagamento para que o corpo realize a sua responsabilidade produtiva de repor suas forças (que sendo força vendida ao capital a própria reposição é digerida como consumo produtivo para este), é que se gera o mais-valor. O modo de exposição marxiano vai revelando, portanto, como o sistema econômico do capital é um vasto corpo abstrato, do qual “qualquer parte tem seu equivalente físico” (SCARREY, 1987, p. 244). Assim, a forma celular da mercadoria traz essa combinação genética do corpóreo e do incorpóreo, da vampirização do corpóreo pelo incorpóreo do valor, e essa combinação estrutura e superestrutura as demais relações que servem para formar uma espécie de epiderme atuando tanto como barreira protetora das condições necessárias à manutenção desse grande organismo, quanto fornecendo uma aparência ocultadora dessas vísceras de exploração contínua dos corpos e da terra, numa aparência que seduz pelo brilho das próprias mercadorias, produzindo o que Marx chamou de fetiche da mercadoria, cuja aparição ao mesmo tempo que oculta, apaga de si, toda a materialidade, a natureza, a energia e suor humanos, as relações desiguais e exploratórias afirmadas em seu processo, em sua existência, revela o domínio do valor suprassensível como a “objetividade fantasmagórica” definidora da nossa forma de sociabilidade.

Uma vez que o capital produz uma inversão mística, ele produz também uma mistificação (FULDA, 2017, p. 112). Ou melhor, uma série de mistificações que Marx chama de fetichismo. Ao analisar o movimento dialético entre o corpóreo e o incorpóreo na criação do valor, seguindo o modo de exposição do próprio Marx, é possível perceber que a inversão idealista, mística que Marx criticara na dialética hegeliana aparece

como a própria busca ontológica do capital, isto é, o movimento de negar a natureza, a materialidade, o corpo para, tornando-os sua própria imanência subsumida, afirmar o domínio do suprassensível.

Marx utiliza o mesmo termo, *fetichismo*, que havia sido empregado de modo pejorativo pelos capitalistas europeus e também por filósofos como Kant e Hegel, contra os povos colonizados (povos africanos e ameríndios), para inferiorizar o que aqueles comprehendiam como uma atribuição de poderes espirituais e mágicos às coisas.<sup>14</sup> Estes, entretanto, nutriam, por intermédio destas coisas uma relação íntima, afirmativa da matéria incorporada nelas, com o “mundo natural”. Enquanto aos capitalistas europeus os objetos interessavam apenas na medida em que estes pudessem ser metamorfoseados em mercadoria para a obtenção de lucro, ou seja, enquanto *valor*, e portanto, na negação e desprezo pela materialidade neles incorporada, o que Marx faz, neste sentido, é utilizar o mesmo termo invertendo o referente: o problema não é o “fetichismo” enquanto tal, mas uma forma específica de fetichismo perpetrada pelo capital: este toma como seu objeto não o objeto animado pelas forças do trabalho humano, criatividade humana, comunhão humana, mas o não-objeto esvaziado, como *valor*, invisível e suprassensível.

Marx expõe a inversão: no “mundo invertido” do capital, as mercadorias é que possuem um caráter fetichista, de ocultamento da materialidade envolvida em seu processo, de ocultamento das relações de exploração dos corpos humanos, do corpo da terra envolvidos em seu processo, de um desprezo pelas necessidades concretas que deveriam justificar o dispêndio de energia, músculos, cérebros, do “material

<sup>14</sup> William Pietz contextualiza a difusão do termo “fetichismo” – cunhada como neologismo em 1757 por Charles de Brosses para descrever religiões que se caracterizavam pela adoração a objetos terrestres e materiais – à discussão entre historiadores da religião na virada do século XVIII para o XIX, (especialmente, segundo ele, alemães como Christoph Meiners e Philipp Christian Reinhard, mas também escritores franceses como J. A. Dulaure), sobre o estágio em que se poderia catalogar a religião do fetiche em relação às demais religiões predominantes na Europa, sendo quase consensual que ela deveria situar-se como o estágio inicial da religião, que teria antecedido ao politeísmo e ao monoteísmo, sendo uma “forma de religião degenerada” e “a mais primitiva” visto que não-transcendental, isto é, uma religião que não iria além do plano sensual, da materialidade. Por sua vez, o termo “fetichismo” expõe a discussão entre materialismo e idealismo, visto que foi adotado por filósofos materialistas como o Barão d’Holbach, Claude Helvetius e seus seguidores, “porque seu discurso deslocou o problema da religião de uma problemática teológica para uma problemática materialista compatível com as ciências humanas emergentes e também com o ativismo anticlerical”. Estes apontavam na religião do fetiche a origem da crença religiosa no raciocínio causal primitivo: “um modo de pensamento que deriva não da “razão”, mas do “desejo e da credulidade”. Não conseguindo distinguir o mundo natural sem intenção, do mundo conhecido pela razão científica, e motivado por preocupações materiais práticas, o selvagem (assim foi argumentado) assumiu supersticiosamente a existência de um sistema unificado-causal para ações pessoais e eventos físicos, postulando assim a realidade como sujeita a poderes animados cujos propósitos poderiam ser adivinhados e influenciados” (PIETZ, 1993, p. 132-138). Em todo caso, demonstrava-se o olhar eurocêntrico, iluminista, como uma religião dos pré-iluminados. “No entanto, a própria distinção que constituía a racionalidade do Iluminismo era responsável por uma contradição na forma como concebeu o “povo não esclarecido”, o Outro: o fetichismo foi definido como a adoração de coisas “inanimadas”, mesmo embora suas exemplificações históricas paradigmáticas fossem cultos a seres animados, naturais. Segundo Pietz, o fascínio especial que a zoolatria egípcia e o fetichismo africano exerceram sobre os intelectuais do século XVIII foi derivado não apenas do escândalo moral de humanos ajoelhados em adoração diante dos animais mais abaixos na “grande escala do ser”, mas o mistério inconcebível (dentro das categorias iluministas) de qualquer percepção sensorial direta de animação em seres materiais (PIETZ, 1993, p. 139).

Sobre a relação de Marx com o termo, Pietz atesta que ele estava por dentro desta discussão e havia estudado em profundidade a noção de fetichismo religioso, reescrevendo extensos trechos do livro em que o termo foi cunhado, *Du culte des dieux fétiches* de Charles de Brosses (1760), e de duas mais recentes obras, *Ideen zur Kunst-Mythologie* de Karl August Bottiger (1826) e *De la Religion*, de Benjamin Constant (1824). Além disso, foi precisamente o tratamento do “fetichismo” que Marx encontrou em Hegel que ele próprio subverterá. Hegel “definiu o fetichismo como aquele momento limiar do Espírito que, paradoxalmente, produziu uma cultura mundial distinta (a das sociedades africanas) sem representar qualquer princípio universal (daí os africanos serem um povo fora da História). Para Hegel, o fetichista opera no limite da atualização do Espírito Absoluto, nunca transcendendo a particularidade do mundo sensorial imediato para entrar na realidade das Ideias. A “consciência do fetichista ainda é a consciência natural, a consciência do sensual. Na visão de Hegel, o fetiche nunca atinge a forma de religião propriamente dita, uma vez que “a religião é a relação do Espírito com o Espírito, o conhecimento pelo Espírito do Espírito em sua verdade [isto é, como o universal], e não em sua imediatez ou naturalidade” (HEGEL, Palestras sobre o Filosofia da Religião, 1:263 *apud* PIETZ, 1993, 140).

da natureza transformado em organismo humano” (MARX, 2017, p. 292) para produzi-las. Toda essa materialidade é, neste “mundo invertido”, transsubstanciada pelo valor.

Logo, o fetichismo caracteriza a inversão da perspectiva em que se consagra a materialidade – o corpo produtor e a terra – como provedora, pela perspectiva que consagra a “objetividade fantasmagórica” do *valor* como provedor dos produtos necessários à satisfação de nossas necessidades. Essa inversão produz uma série de “distorções” da realidade entre aparência e essência que são absolutamente necessárias, vitais para a estruturação do habitat desse organismo objetivo-fantasmagórico do capital. É necessário que a materialidade veja a si mesma como abstração para que a abstração efetivamente, materialmente, impere, para que o abstrato se naturalize.

A tarefa crítica da dialética materialista marxiana é propriamente o desvelamento dessa fetichização, revelando o que é o valor em sua essencialidade corpórea. O procedimento dialético materialista possibilita a verdadeira crítica porque expressa o fundamento genuíno das contradições, contrastando a aparência da “igualdade, liberdade, propriedade e Bentham”, com o núcleo atomístico de corpos cindidos, hierarquizados, explorados, fragmentados, reduzidos a órgãos, porém, afirmados enquanto objetivados.

Portanto, longe de Marx ter por meio da transformação da dialética hegeliana simplesmente afastado a sua “mística” como um acessório incômodo, ele ao contrário fez do arrancar dos invólucros místicos, essencialmente pertencentes aos aparecimentos a serem investigados, parte integral constitutiva do próprio método de exposição. As categorias “aparecimento”, “essência” e “aparência” se tornam então suporte para a estrutura vertical do empreendimento expositivo inteiro. (FULDA, 2017, p. 115)

A análise do Livro I enfatiza a desfetichização que o próprio Marx realiza ao desvelar como todo o processo de produção e reprodução do capital é mediado pelo corpo como o nutriente imprescindível ao metabolismo do capital, desvelando também com isso as diversas “distorções” que são produzidas e reproduzidas por ele. A começar pela mercadoria, como o elemento celular do capital, a sua própria materialidade é muda, nada diz sobre o mistério de sua existência e metamorfose, porque dizê-lo é afirmar a própria materialidade corpórea objetivada nela e trazer para fora o núcleo essencial da sua forma de produção, que é a redução dos trabalhos concretos em trabalho abstrato, e dessa massa abstrata de trabalho apropriada de modo privado, se determina o valor, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la. Mas nessa produção o corpo cria também a própria substância do capital, o mais-valor. Como o trabalho concreto é abstraído e privado, as mercadorias é que passam a ter objetividade e sociabilidade, é que aparecem, é que se relacionam e se reconhecem entre si. O fetichismo da mercadoria representa, assim, a distorção mais concentrada, a mistificação primordial: o corpo envolvido em todo o processo é abstraído, apagado, ocultado, negado em sua própria satisfação, reificado, transformado, ele mesmo, em mercadoria que dá vida à objetividade do valor.

### Considerações finais

O corpo, na perspectiva marxiana, é uma unidade dialética entre natureza e história, transhistoricamente composto de instrumentos corporais e um sistema de necessidades que precisa ser satisfeita como um metabolismo vital, entre o corpo orgânico e o corpo inorgânico, que é a natureza. A condição transhistórica do corpo é, pois, a necessidade do prolongamento dos instrumentos corporais sobre a terra como condição para a sua objetivação, para a sua automediação. Para que a forma histórica de objetivação do capital pudesse vir a expandir-se foi e permanece sendo necessária a separação do corpo trabalhador das condições objetivas de trabalho. Esse é o pressuposto condicionante e distinguidor da forma do capital. Uma vez que o corpo é separado do prolongamento de sua própria atividade ele não consegue ter sua sobrevivência garantida a menos que o seu próprio metabolismo seja útil enquanto consumo para aquele que detém os meios para a sua automediação. A partir do processo histórico, sem precedentes, de cercamentos, expropriações de terras, colonização, genocídio indígena e escravização, o capital deveio

escorrendo nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (MARX, 2017, 830), instaurando o domínio da mercadoria.

As implicações do desvelamento teórico realizado por Marx dessa cisão são muitas: a) ela possibilitou identificar o conteúdo material da dialética, um conteúdo que é ele mesmo essencialmente processual, isto é, o corpo como autoprodução; b) permitiu contrapor-se às premissas a-históricas, naturalizantes, da economia política ao diferenciar os aspectos transhistóricos (a objetivação e sua condição de unidade corpo-terra) da forma social que deveio historicamente na medida em que se apropriou destes elementos; c) permitiu inverter o movimento da dialética hegeliana, restabelecendo-a sob outro ponto de partida e referencial que é o humano corpóreo em sua ligação vital com a natureza; d) possibilitou ver que a particularidade desse modo de produção é a inversão que busca negar a materialidade, a natureza, o corpo, usurpando, explorando suas forças para afirmar o domínio do suprassensível, do valor. Mas ela fornece, ao mesmo tempo, a possibilidade de que estas disposições naturais e habilidades historicamente desenvolvidas projetem criativamente uma forma social, um corpo social por vir. Ela possibilita a crítica concreta da sociedade alienada, um ponto de partida para a sua transformação.

### Referências bibliográficas

- BYRON, Chris. 2013. *Marx's Human Nature: Distinguishing Essence from Essentialism. With Sober Senses*. Disponível em: <https://www.marxisthumanistinitiative.org/philosophy-organization/marxs-human-nature-distinguishing-essence-from-essentialism.html> (Acesso em 03/2024).
- BUTLER, Judith. 2019. *The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism*. Radical Philosophy 206, Winter.
- EAGLETON, Terry. 1993. O Sublime no Marxismo. In: EAGLETON. *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá Rego. Rio de Janeiro: Zahar editora.
- ENGELS, Friedrich. 1979. *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. Tradução de Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto. Retirado da Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo, Livr. Ed. Ciências Humanas, 5: 1-29.
- FAUSTO, Ruy. 2015. *Sentido da Dialética – Marx: Lógica e Política*. Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FOSTER, John Bellamy. 2022. *The Return of the Dialectics of Nature: The Struggle for Freedom as Necessity*. Monthly Review. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2022/12/01/the-return-of-the-dialectics-of-nature/>. (Acesso em 02/2024).
- FRACCHIA, Joseph. 2021. From the First Corporeal Fact of Human Being to the Moments of History: Corporeality, Modes of Objectification, and Ways of Worldmaking. In: *Bodies and Artefacts: Historical Materialism as Corporeal Semiotics*. Brill, p. 93–145.
- FRACCHIA, Joseph. 2005. *Human Corporeal Organisation as the 'First Fact' of Historical Materialism*. *Historical Materialism*, volume 13:1 (33–61). Disponível em: <[https://brill.com/view/journals/hima/13/1/article-p33\\_2.xml](https://brill.com/view/journals/hima/13/1/article-p33_2.xml)> (Acesso em 03/2024)
- FULDA, Hans Friedrich. 2017. Tese para a dialética como método de exposição (no “Capital” de Marx). *Crítica Marxista*, n.45, pp.109-116. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/documento2018\\_06\\_29\\_20\\_36\\_57.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento2018_06_29_20_36_57.pdf) (Acesso em 02/2024).
- GRESPAN, Jorge. 2002. A Dialética do Avesso. *Crítica Marxista*, n. 14, São Paulo, pp. 21-44.
- GRESPAN, Jorge. 2001. Marx: crítico da teoria clássica do valor. *Crítica Marxista*, n. 12, pp. 59-76.
- HEGEL. 1970. *Philosophy of nature*. Vol. 1. Nova York: Humanities Press.
- MANDEL, Ernest. 1968. *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARX, Karl. 1984. *Das Kapital*, tomo 1, MEW, Berlim, Dietz Verlag, v. 23.
- MARX, Karl. 2016. Excertos do livro de James Mill ‘Éléments d’économie politique’. In: DE CAUX, Luiz Philipe. *Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): Ou sobre o reconhecimento*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 21, n. 1.
- MARX, Karl. 2011. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.

- MARX, Karl. 2010. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl. 2017. *O Capital: Crítica da Economia Política: Livro 1*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2001. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2020. *Cartas Sobre O Capital*. 1ª Edição: São Paulo, Expressão Popular.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2010. *Collected Works*. Vol. 41. (1860-1864). Lawrence & Wishart.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 1987. *Collected Works*. V. 42. (1864-1868), Nova York: International Publishers.
- MAU, Soren. 2022. The Body. In: SKEGGS, Beverley; FARRIS, Sara; TOSCANO, Alberto; BROMBERG, Svenja. *The Sage Handbook of Marxism*, volume 3.
- MUSTO, Marcello. 2019. Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas*. Caderno CRH, Salvador, v. 32, n. 86, pp. 399-418. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i86.258033>. (Acesso em 07/2023).
- NETTO, José Paulo. 2020. *Karl Marx: Uma Biografia*. São Paulo: Boitempo.
- PIETZ, William. 1993. Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx. In: PIETZ e APTER, *Fetishism as Cultural Discourse*. Cornell University.
- PRA, Mario Dal. 1977. *La Dialettica in Marx*. Bari, Laterza.
- SAITO, Kohei. 2021. *O Ecossocialismo de Karl Marx: Capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política*. Tradução: Pedro Davoglio. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo.
- SCARRY, Elaine. 1985. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- SERRANO, Bruno Klein. 2018. *O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 23; n. 1, pp.79-94.
- STALLYBRASS, Peter. 2016. *O Casaco de Marx: roupa, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.