

LUCAS CARVALHO PETO

**NATUREZA, ATIVIDADE SENSÍVEL
E PROCESSO DE TRABALHO:**

fundamentos para se pensar a corporeidade a partir da filosofia de Marx

**ASSIS
2016**

LUCAS CARVALHO PETO

**NATUREZA, ATIVIDADE SENSÍVEL
E PROCESSO DE TRABALHO:**

fundamentos para se pensar a corporeidade a partir da filosofia de Marx

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade).

Orientador: Dr. Danilo Saretta Verissimo

Projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - **FAPESP** (processo nº 2014/19916-8) e pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (**CAPES**).

ASSIS
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

P492n Peto, Lucas Carvalho
Natureza, atividade sensível e processo de trabalho:
fundamentos para se pensar a corporeidade a partir da filosofia
de Marx / Lucas Carvalho Peto. Assis, 2016.
110 f.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.
Orientador: Dr Danilo Saretta Verissimo

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Psicologia e filosofia. 3.
Corpo humano (filosofia). I. Título.

CDD 469.5

Lucas Carvalho Peto

NATUREZA, ATIVIDADE SENSÍVEL E PROCESSO DE
TRABALHO: fundamentos para se pensar a corporeidade a
partir da filosofia de Marx

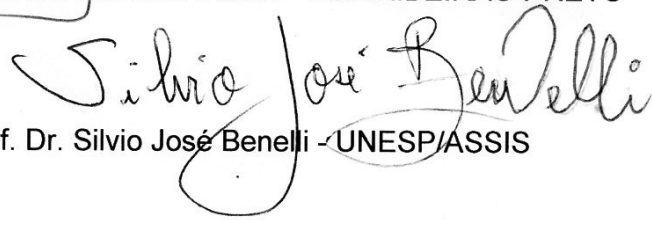
Dissertação apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP/Assis para a
obtenção do título de Mestrado Acadêmico
em PSICOLOGIA (Área de Conhecimento:
PSICOLOGIA E SOCIEDADE)

Data da Aprovação: 24/01/2017

COMISSÃO EXAMINADORA


Presidente: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo - UNESP/ASSIS


Membros: Prof. Dr. Reinaldo Furlan - USP/RIBEIRÃO PRETO


Prof. Dr. Silvio José Benelli - UNESP/ASSIS

Dedico esse texto à minha **mãe**, meu **irmão** e minha **avó**.

Agradeço ao Danilo, mestre e amigo, por tudo,

ao Mário, Pedro, Igo, Hernani, Maico, Caroline, Gisele, Benelli, Reinaldo Furlan e também

à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - **FAPESP** (processo nº 2014/19916-8) e à CAPES pelo apoio financeiro que possibilitou a execução desta pesquisa.

um cemitério do ano de **2666**

Roberto Bolaño

PETO, Lucas Carvalho. **Natureza, atividade sensível e processo de trabalho:** fundamentos para se pensar a corporeidade a partir da filosofia de Marx. 2016. 101 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.

RESUMO

Objetiva-se apresentar os fundamentos que tornam possível pensar a questão da corporeidade [*Leiblichkeit*] a partir dos escritos de Marx. É importante observar que a questão da corporeidade não fora objeto de sistematização nos postulados marxianos. Não obstante, em Marx há fundamentos que possibilitam versar sobre a questão da corporeidade. De modo geral, pensar a corporeidade a partir dos postulados marxianos é concebê-la como o fundamento da atividade humana sensível que instala o ser humano na sensibilidade concreta. Para alcançar o objetivo estipulado, são apresentadas as conceituações de Marx acerca da atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*], da natureza [*Natur*] e do processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*].

Palavras-chave: Karl Marx (1818-1883). Psicologia e filosofia. Corpo humano (filosofia).

PETO, Lucas Carvalho. **Nature, human activity and labour process:** elements to study the body based on Marx's philosophy. 2016. 101 f. Dissertation (Master in Psychology). - School of Sciences and Letters, São Paulo State University, Assis, 2016.

ABSTRACT

The objective is to present the fundamental principles that make it possible to study the body [*Leiblichkeit*] based on Marx's writings. It is important to note that the body was not a systematic study object in the marxian postulates. Nevertheless, there are some principles in Marx that make it possible to study the body based on his philosophy. To achieve the objective, we present Marx's concepts of objective activity [*gegenständliche Tätigkeit*], nature [*Natur*] and the labour process [*der Arbeitsprozeß*].

Keywords: Karl Marx (1818-1883). Psychology and philosophy. Body (philosophy).

SUMÁRIO

Introdução	12
Considerações filosófico-metodológicas	14
Problemas terminológico-conceituais e de tradução	21
1. A filosofia marxiana e a questão da corporeidade	23
1.1. Notas sobre a questão da corporeidade no pensamento ocidental	23
1.2. A filosofia marxiana e a questão da corporeidade	29
2. A atividade sensível na filosofia de Marx	40
2.1. A crítica de Marx à questão da subjetividade em Hegel	40
2.2. Notas acerca da crítica de Marx à filosofia pós-hegeliana	47
2.3. Apontamentos sobre a questão da subjetividade em Marx	50
2.3. A atividade sensível como fundamento para o estudo da corporeidade	55
3. Natureza e processo de trabalho	64
3.1. A natureza como fundamento ontológico	65
3.2. O pôr teleológico no processo de trabalho	73
3.3. A centralidade da força de trabalho [<i>der Arbeitskraft</i>]	81
3.4. A corporeidade e o processo de trabalho [<i>der Arbeitprozeß</i>]	82
Considerações finais	87
Apêndice: Notas sobre a corporeidade no modo de produção do capital	93
Referências	99

Introdução

A presente dissertação é parte de uma trajetória de pesquisa que se iniciou em 2011 na Graduação em Psicologia cursada na Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Desde então se desenvolvem pesquisas na área da Filosofia da Psicologia. Todas estas pesquisas receberam o apoio da **FAPESP**, foram acompanhados pelo Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo e executadas na Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Entre 2011 e 2014, na graduação, desenvolvera-se um projeto de iniciação científica, intitulado “A emergência do conceito de perversão no século XIX” (**FAPESP** – processo 2011/09475-6). Nesta pesquisa, foram investigadas as vicissitudes do discurso eclesiástico medieval sobre o corpo, bem como a passagem da primazia dos postulados jurídicos sobre o corpo até o estabelecimento do discurso médico-positivo sobre as práticas sexuais, já no século XIX. Os resultados desta pesquisa, principalmente no que se refere às análises que empreendemos com base na epistemologia e arqueologia foucaultiana, evidenciaram o corpo como centro de qualquer prática social. Algumas disciplinas e estágios curriculares cursados durante a graduação também ecoam nesta dissertação. Nas disciplinas curriculares intituladas *Estudo de sistemas e dispersões do discurso na psicologia como ciência e profissão I, II e III*, ministradas pelo Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo, ficara evidente a importância de pesquisas que se debrucem sobre a Filosofia da Psicologia, e especialmente sobre o problema da relação mente-corpo a partir de diversas tradições filosóficas e psicológicas. Em estágios e disciplinas do curso de graduação voltadas para o campo das Políticas Públicas, evidenciara-se a importância dos estudos sobre o corpo no campo da Psicologia Social, bem como a influência dos postulados de Marx na constituição de uma Psicologia Social crítica. Após a institucionalização da Psicologia, na década de 1960, a Psicologia Social fora fortemente influenciada pelos postulados naturalistas da Psicologia norte-americana. Nos postulados marxianos, a Psicologia Social encontrou orientação para apreender o sujeito como ser concreto, manifestação de uma realidade histórico-social. Essas inserções representam os momentos teóricos mais

instigantes e profícuos da graduação em Psicologia sobre os quais se erigiu a proposta desta pesquisa.

É impossível esgotar o campo temático no qual está inserido o objetivo central da dissertação. Para tratar deste objetivo é necessário delinear de forma mais precisa alguns contornos deste campo. Por isso, para tratar da corporeidade em Marx, foram eleitos alguns tópicos. Alguns deles são tratados de forma introdutória. Outros são trabalhados de forma minuciosa. Não obstante, todos ajudam na delimitação do campo temático e se relacionam diretamente com o objetivo.

O texto é composto por três capítulos: no primeiro se introduz a discussão sobre a corporeidade e a filosofia marxiana, no segundo se apresentam notas referentes à atividade objetiva em Marx, no terceiro se estuda a possibilidade de analisar a corporeidade, em Marx, a partir do processo do trabalho.

Na primeira parte do primeiro capítulo são delineados os contornos gerais de alguns regimes discursivos que foram produzidos acerca da corporeidade ao longo da história do pensamento ocidental. A corporeidade fora, e ainda é, objeto de estudo de várias disciplinas e postulados filosóficos. Obviamente, aqui são apresentadas apenas pequenas amostras destas disciplinas e discursos. Entre estes foram escolhidos aqueles que, em certa medida, se relacionam com a filosofia marxiana. Na segunda parte discute-se a questão da filosofia em Marx e é introduzida a análise da corporeidade. Há diversas formas de ler a obra marxiana. Com efeito, é praticamente impossível dissociá-las: as categorias marxianas pode ser exploradas, ao mesmo tempo, a partir da filosofia, da história e da economia. Não obstante, nosso objetivo é dar ênfase à dimensão filosófica da obra de Marx, mas isso não resulta em uma busca por uma análise “puramente” filosófica. Ao tratar, por exemplo, do processo de trabalho, em Marx, não se pode deixar de versar sobre o processo de exploração. Por outro lado, o processo de trabalho é uma categoria que assume centralidade ontológica nos postulados marxianos. O que se pretende é explorar com maior cuidado a dimensão filosófica das categorias marxianas sem negligenciar as outras formas que essas mesmas categorias podem assumir. Para isso, faz-se uma apresentação acerca do lugar que a filosofia ocupa na obra de Marx e, posteriormente, discute-se, também de forma bastante geral, os

aspectos dos postulados marxianos que possibilitam problematizar a questão da corporeidade.

No segundo capítulo procede-se a uma análise sobre a atividade humana sensível na filosofia de Marx que se divide em três partes. Na primeira, apresenta-se a leitura que Marx faz da questão da subjetividade em Hegel. Na segunda, são expostas as críticas marxianas à problemática da produção de subjetividade na filosofia pós-hegeliana. Por último, são expostos os contornos gerais da categoria “atividade objetiva” na filosofia marxiana. É necessário observar que Marx não tratara desta categoria de forma isolada: a questão da “atividade humana sensível” não fora sistematizada por Marx. Nem essa nem qualquer outra categoria aparece na teoria marxiana de forma autônoma. Por isso, o objetivo é apenas analisar os fundamentos categoriais da atividade objetiva. Essa empreitada se justifica porquanto é a partir desta categoria que se inicia a análise do lugar da corporeidade na filosofia marxiana.

O último capítulo, intitulado 'Natureza e processo de trabalho', está dividido em quatro partes. Na primeira são expostas discussões gerais acerca da filosofia marxiana da natureza. Na segunda parte é discutida a dimensão teleológica do processo de trabalho e apresenta-se a razão de Marx considera o trabalho como um metabolismo que se estabelece entre seres humanos e natureza. Esta análise fundamenta a discussão, que se estabelece na terceira parte, acerca do lugar que a força de trabalho ocupa neste metabolismo. Por fim, é introduzida a problemática da corporeidade em relação com o processo de trabalho.

Considerações filosófico-metodológicas

Esta dissertação possui natureza teórica e fora desenvolvida mediante a leitura, seguida de análise e interpretação, das principais obras de Marx. No interior destas obras foram delimitadas unidades de análise compatíveis com os objetivos específicos deste trabalho.

Numa pesquisa que se fundamente nos escritos marxianos é importante esclarecer uma questão que diz respeito à natureza das obras de Marx, a saber:

“[...] que lugar deve ser atribuído às primeiras obras de Marx no seu sistema como um todo?”¹. Em outras palavras: entre a obra do “jovem Marx” e os textos do “Marx maduro” há continuidade ou ruptura? Em que medida se dá esta ou aquela? De forma mais geral: a obra de Marx pode ser dividida em dois momentos, um dos quais seria a produção “juvenil” e o outro que configuraria sua obra de “maturidade”, ou os postulados marxianos formam um todo conciso e contínuo? Se há uma ruptura, uma divisão entre os escritos de juventude e os escritos posteriores, onde ela se encontra? Em 1837, 1843, 1844 ou apenas em 1857? A continuidade se inicia desde a tese de doutoramento ou só a partir dos manuscritos de 1844?

O desenvolvimento das categorias marxianas é outro aspecto importante deste mesmo debate. Qual relação pode ser estabelecida entre o “estranhamento” [*Entfremdung*] dos Manuscritos de 1844 e o “caráter fetichista” [*Fetischcharakter*] do primeiro volume de *O Capital*? Marx trabalha a categoria natureza da mesma forma nas obras escritas entre 1840-1844 e naquelas que são concebidas entre 1857-1867? Os postulados acerca da natureza apresentados n'A ideologia alemã diferem igualmente das teses impressas nos Manuscritos e n'Os Grundrisse? Em que medida essas e outras categorias podem ser consideradas diferentes? Em que medida podem ser consideradas as mesmas? Será que são as mesmas ou será que há algo entre elas que as diferencia e torna impossível qualquer tentativa de aproximação?

A essas perguntas se adiciona o fato de que muitas das principais obras de Marx permaneceram inacabadas ou foram concebidas apenas como esboços analíticos que serviriam mais como diretrizes para estudos futuros do que como fundamentos teóricos (é o caso dos *Manuscritos de 1844* e d'*Os Grundrisse*). Esse caráter fragmentário e intermitente ora é preenchido pela afirmativa da continuidade e ora pela assertiva da ruptura.

Essas são facetas da mesma pergunta: a obra de Marx é constituída por um todo coeso e contínuo ou por dois momentos completamente distintos?

As respostas tendem a vacilar entre dois extremos. Algumas correntes interpretativas afirmam que não há qualquer ruptura na obra de Marx. De acordo com essa interpretação, não é possível dividir o “sistema” marxiano de forma lógico-cronológica entre obras do “jovem Marx” e aquelas que seriam produto das análises

¹ MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 197.

do “Marx maduro”. Na outra ponta da discussão, há uma corrente que afirma existir uma ruptura epistemológica nos escritos de Marx. Essa linha interpretativa afirma que há uma notória diferença conceitual entre as obras que Marx escrevera entre os anos de 1840-1844 e aquela que o autor dera à luz a partir de 1857 e que culmina com a publicação do primeiro volume de *O capital* em 1867².

As interpretações que advogam em favor da continuidade se pretendem homogêneas na afirmação de que entre os primeiros e os últimos escritos de Marx não há ruptura. Não obstante, essas interpretações apresentam problemas e não são tão indistintas quanto possa parecer. Neste texto, porém, e por escolha deliberada, esses problemas não são analisados separadamente.

Aqui se analisa a outra vertente, a que afirma haver uma evidente ruptura epistemológica na obra de Marx. Esta corrente se bifurca em duas tendências opostas. O que ocorre desde a publicação dos manuscritos de 1844 é que

[...] muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma *ruptura* entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o “Marx maduro”, que aspira a um socialismo científico. [...] enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como idealistas os seus primeiros escritos³.

As interpretações partidárias da ruptura absoluta se sustentam sobre o esforço de opor o Marx científico, crítico da economia política, ao Marx filósofo. O que está em jogo é a dicotomia “economia política ou filosofia” e a impossibilidade de contentar as duas. De forma geral, a problemática gira em torno da tentativa de delimitar o que seria o “primordial” no conjunto teórico de Marx. Para uma parcela de interpretes, o primordial são os postulados marxianos acerca dos problemas da liberdade, da subjetividade e do “estranhamento”. Para outra parte o mais importante é a análise “científica” que Marx empreendera sobre o modo de produção do capital. Ambas correntes reivindicam o “verdadeiro legado” de Marx e relegam a interpretação oposta à “mistificação”. Com efeito “[...] não é preciso dizer que há

² Estas duas interpretações são as mais comuns na tradição marxiana. Porém, existem outras e algumas que variam dentro dos dois extremos.

³ MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 197.

algo de extremamente artificial e arbitário nessa contraposição”⁴. O problema, para Marx, entre a economia política e a filosofia não é definido pela oposição entre ambos, mas pela supressão de ambos. O importante não é determinar qual nível de análise é o mais apropriado ou precisar qual a base para o estudo das problemáticas “da realidade”. Para Marx, o essencial na relação entre economia política e filosofia é a supressão de ambos os campos em favor de uma análise mais concreta da realidade que se fundamente na *praxis*. Essa supressão não significa que os problemas inerentes à filosofia e/ou à economia política devam ser abandonados ou desconsiderados. Em Marx,

[...] os problemas filosóficos etc. não podem ser 'abolidos' (ou 'dissolvidos') no pensamento, mas somente *na prática social*, porque eles são expressões da realidade, por mais mistificados e alienados que possam ser. Do mesmo modo, ele está convencido de que não devemos evadi-los, ou simplesmente declarar que são mistificações e deixar tudo como está; devemos enfrentá-los no nível em que eles se apresentam. Portanto, a crítica da filosofia ou da economia política tradicionais implica a elaboração positiva de alternativas [...] Não é necessário dizer que, na visão de Marx, uma tarefa desse tipo não pode ser realizada no interior dos limites da filosofia ou da economia política⁵.

Ambas as interpretações, continuidade indistinta e ruptura completa, apresentam problemas e devem ser analisadas com cautela. Não se pode afirmar, indiferenciadamente, que há uma continuidade nos postulados de Marx, e também é incorreto afirmar que entre os escritos pós-1857 e os escritos anteriores existe uma ruptura absoluta. Os primeiros escritos de Marx não representam uma conclusão “sistemática” de suas teorizações e suas últimas obras, ao mesmo tempo, não podem ser consideradas conclusões autônomas que diferem completamente de seus primeiros estágios de desenvolvimento. Nem um extremo nem o outro, o que caracteriza a obra marxiana é uma evolução teórico-conceitual que se estende desde os primeiros escritos até a elaboração d'*O Capital*.

Esta evolução é diretamente condicionada e condicionante da busca de Marx por uma “ciência” humana abrangente que é concebida como resultado da

⁴ MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 208.

⁵ MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 213.

suprassunção da filosofia, da economia política e de qualquer outra disciplina particularizada. O objetivo de estudo desta ciência, que recebe vários títulos nas diferentes obras de Marx (história, “ciência do homem” etc.), seria o ser humano concreto situado no desenvolvimento histórico que resulta da produção humana. Disso advém que o ser humano só poderia ser estudado quando considerada a constituição da realidade na qual se insere e, ao mesmo tempo, analisado o modo como se estrutura determinado contexto histórico da realidade. Esse “método” de análise, obviamente, se contrapõe à individualização categorial em favor de uma concepção totalizadora em que o objeto é estudado a partir de todas suas determinações, das relações entre as mesmas, e do resultado destas relações⁶. Disso decore que as categorias utilizadas por Marx em seus primeiros trabalhos aparecem em obras ulteriores em contextos mais amplos e inseridas em análises que levam em consideração um maior número de determinações. É o caso da categoria “estranhamento” que é analisada nos Manuscritos a partir do trabalho, e n'O Capital, já como “fetichismo”, aparece determinada por relações que não se restringem exclusivamente à esfera do processo de trabalho. O conceito de “[...] 'fetichismo da mercadoria', estudado em O Capital, é um aprofundamento de um aspecto do complexo de estranhamento, a saber, da 'alienação econômica sob a sociedade capitalista’”⁷. N'O capital a categoria “natureza” aparece determinada por um complexo estruturante constituído por um número maior de determinações do que aquele utilizado para estudar a mesma categoria, por exemplo, n'A ideologia alemã. Existem diferenças e “complementariedade” tanto nas categorias “estranhamento” e “fetichismo” quanto na forma como Marx trabalha com a questão da natureza nos textos de 1844-1845 e nas obras posteriores, mas estes extremos não podem ser utilizados como parâmetro para afirmar que a obra de Marx é marcada pela ruptura ou pelo continuísmo. O que se observa, no desenvolvimento das categorias e das próprias obras de Marx, é uma tendência totalizadora que, ao se afastar das particularizações, circunscreve os objetos de estudo e o próprio modelo de estudo em um número de determinações cada vez maior.

⁶ Esse modelo de procedimento fica claro na forma como são divididos e estruturados os volume d'O *Capital*.

⁷ KONDER, L. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965. p. 24.

Neste pendor totalizador não há, necessariamente, ruptura nem continuidade. O itinerário teórico marxiano é marcado por uma evolução que pode, em certa medida, ser considerada “dialética”. “Dialética”⁸ porque se trata, neste caso específico, de uma evolução qualitativa em que a superação de um estágio anterior é acompanhada pela manutenção de determinadas especificidades deste mesmo estágio. As categorias não são abandonadas, ou criadas a partir de teorizações individualizantes, mas também não são trabalhadas da mesma forma em todas as obras, e estas últimas não são totalmente particularizadas nem partes constituintes de um *continuum* homogêneo. Essa configuração possibilita estudos que se proponham particularizar uma categoria, ou obra, e outros que objetivem fazer aparecer uma noção mais abrangente do seu objeto.

De forma geral, este trabalho se baseia na ideia de que é possível utilizar a teoria marxiana considerando que suas categorias e obras são parte de um processo de evolução teórico-conceitual. Por isso, em determinados momentos, alguns textos “de juventude” e de “maturidade” são utilizados em concomitância na análise de uma determinada categoria. Isso possibilita uma compreensão mais abrangente do objeto de estudo, na medida em que o insere no centro de um número maior de determinações e relações. Essa posição pode ser considerada problemática porque, ao trabalhar-se com um complexo categorial mais abrangente, não se dá destaque às especificidades e particularidades conceituais. Isso é um fato, mas um fato que pode, em certa medida, ser contrabalanceado. Não obstante, a decisão pela abordagem mais “abrangente” foi deliberada e, quando possível, alguns detalhes e singularidades foram acrescentados.

Considerada essa configuração, fica evidente que a colocação do problema central desta pesquisa implica a constituição de um campo temático.

Esse campo é composto por problemas variados: a questão da corporeidade no geral, a filosofia em Marx, o problema da pertinência do objetivo, a questão da atividade sensível e da ontologia, a forma como são tratadas as categorias (ruptura, continuidade ou evolução) etc. Será que se encontram fundamentos, em Marx, para pensar a corporeidade? Se sim, quais são? Eles estão presentes em todos os

⁸ Aqui, o termo “dialética” está sendo utilizado de uma forma bastante genérica para diferenciar o desenvolvimento intelectual de Marx de um processo teleológico e linear.

momentos da produção marxiana? Eles aparecem da mesma forma em diferentes momentos ou são tratados igualmente em todas as obras? Como eles se relacionam com a filosofia marxiana? Como esses fundamentos auxiliam na compreensão da subjetividade em Marx? Será que pensar a subjetividade a partir de Marx fornece uma base para pensarmos a corporeidade utilizando os escritos marxianos? Se sim, em que medida? Essas são algumas das questões que norteiam a presente pesquisa.

Esta pesquisa, conforme fora afirmado, possui natureza teórica e fora desenvolvida mediante a consulta e a leitura, seguidas de análise e interpretação, de algumas obras de Marx. Estas obras constituíram a bibliografia primária. Algumas dentre elas foram trabalhadas de forma mais ampla e outras foram utilizadas em momentos específicos. De forma geral, os textos base são os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844/1932), o primeiro volume de *O Capital* (1867) e *A ideologia alemã* (1845-6/1939). Outros textos, como *A sagrada família*, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, *Contribuição à crítica da economia política* e os *Grundrisse* foram utilizados como apoio para explicitar especificidades das teorizações encontradas nos textos considerados principais para o estudo do objeto proposto. Isso não significa que esses textos possuem menor importância e devam ser tratados como obras de menor envergadura teórica. Pelo contrário, todas as obras aqui utilizadas são importantes individualmente e em conjunto. A forma como foram “divididas” pareceu ser a mais condizente com o objetivo delimitado e a mais apropriada para o estudo do objeto específico estipulado. Apresenta-se, a seguir, o modo como se estruturara as unidades de análise.

1) *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) - os capítulos utilizados foram: “Trabalho estranhado e propriedade privada” e o “Caderno III [Complemento ao Caderno II, Página XXXVI – Propriedade privada e trabalho]” porque neles Marx apresenta os fundamentos de sua teoria acerca do processo do trabalho e também porque, a partir deles, “[...] se pode perceber a influência do trabalho na constituição da subjetividade”⁹, bem como o lugar que a corporeidade ocupa neste processo. Além disso, neles encontram-se elucidações concernentes ao processo de

⁹ CHAGAS, E. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, 2013. p.75.

estranhamento¹⁰. O outro capítulo utilizado fora “Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral”, em virtude de ali ser apresetanda uma importante discussão acerca da dialética e da filosofia de Hegel.

2) *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)* - especialmente o capítulo intitulado “Feuerbach e História”, porque nele Marx apresenta fundamentos conceituais que são primordiais para a compreensão dos postulados marxianos sobre o corpo.

3) *O Capital (1867) e Grundrisse (1858)* – o primeiro fora analisado em sua totalidade. Dos Grundrisse fora estudada apenas a primeira seção do segundo capítulo, a saber, “O processo de produção do capital” porquanto, além de debater-se com a tradição filosófica moderna, em especial com os postulados de Hegel, Marx esboça suas conceituações sobre o corpo em relação às demandas “[...] dos modos históricos de produção, seus conflitos, suas dinâmicas internas e suas características”¹¹.

O trabalho de análise e de discussão da leitura primária apoiara-se numa bibliografia crítica (ou secundária). Esta fora dividida da seguinte forma: a) textos de suporte a uma contextualização acerca da questão do corpo na história da filosofia e suas intersecções com a psicologia; b) teóricos que se debruçam sobre os postulados marxianos; c) comentadores que discutem a questão do corpo a partir dos postulados marxianos.

Problemas terminológico-conceituais e de tradução

O centro de análise desta dissertação são os textos de Marx. No entanto, a maioria dos textos utilizados são traduções dos originais. Isso demanda alguns esclarecimentos. Toda tradução coloca a questão da fidelidade da versão face aos originais. Considerando o objetivo de apresentar uma dissertação teórica dedicada à obra de Marx, tarefa que exige uma aproximação coerente e rigorosa aos textos, fora utilizada uma estratégia de padronização. A obra de Marx já fora amplamente

¹⁰ MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

¹¹ SOBRAL, F. *Os Grundrisse de 1857-8 como manifesto social*. 2008. 151 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. p.13.

traduzida para o português, mas há nuances terminológico-conceituais que diferenciam as traduções. Conceitos centrais nos postulados de Marx aparecem de formas distintas. A título de exemplo, destaca-se o conceito de *Mehrwert*. Este aparece, nas traduções em português, como “mais-valia” ou “mais-valor”, sendo o último considerado mais atual e mais próximo do original. Objetivando dar organicidade ao trabalho, foram utilizadas as traduções mais atuais porquanto são traduções diretas e cotejadas com trechos dos originais.

1. A filosofia marxiana e a questão da corporeidade

1.1. Notas sobre a questão da corporeidade no pensamento ocidental

O objetivo desta dissertação é apresentar os fundamentos que possibilitam pensar a questão da corporeidade a partir dos escritos de Marx. Esta opção de estudo se ancora na concepção de que há, em Marx, “[...] um rico aparato conceitual para a compreensão de processos de produção e ação corporal”¹². Este aparato se fundamenta na relação entre corporeidade, processo de trabalho, natureza, e os arranjos dos modos de produção. Nos postulados marxianos existe uma “[...] epistemologia apropriada (tanto histórico-geográfica como dialética) para abordar a questão de como os corpos são produzidos”¹³. Há não apenas uma epistemologia, mas também uma ontologia marxiana que possibilita versar a respeito da corporeidade.

A temática da corporeidade permeia toda a história da filosofia ocidental e, concomitante à questão da produção de subjetividades, repousa nas bases da psicologia. Os debates acerca da corporeidade são, ao mesmo tempo, contemporâneos e históricos e a questão aparece de formas distintas. No cânone da filosofia ocidental, esta problemática tende a se apresentar sob a rigidez da dualidade mente-corpo: o corpo eclode como obstáculo às aspirações da razão ou se configura como manancial primordial para a fuga das amarras da ilustração. A corporeidade aparece também como processo orgânico transversal, o próprio sujeito, ente criador e possui, igualmente, uma importância como realidade histórica porque nela “[...] estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica”¹⁴. Essas concepções perspassam diferentes disciplinas e épocas. Com efeito, discorrer sobre a corporeidade é versar sobre a história da civilização ocidental¹⁵.

¹² HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 116.

¹³ HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 116.

¹⁴ DAOLIO, J. **Da cultura do corpo**. Campinas, SP: Papirus, 1995. p. 105.

¹⁵ BARBOSA, M., MATOS, P., COSTA, M. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v. 23, n. 1, 2011. p. 24.

Por isso, antes de apresentar os limites e as possibilidades inerentes à problematização da questão da corporeidade em Marx, são analisados alguns postulados acerca do corpo na história do pensamento ocidental. Entre eles destacam-se os escritos de Platão e Descartes. A escolha não é aleatória. De acordo com uma determinada concepção da história da filosofia, a tradição do pensamento ocidental teve seu início em Platão¹⁶ e “[...] chegou a um fim não definido com as teorias de Karl Marx”¹⁷. Com efeito, em sua crítica à filosofia, Marx se contrapõe não só a Hegel, mas também a “[...] Platão e toda a tradição platônica”¹⁸. Logo, apresentar a concepção de corpo encontrada nos escritos de Platão ajuda a compreender a que forma de pensamento se dirige a crítica de Marx. Descartes, por sua vez, é considerado por Marx o principal representante da metafísica do século XVII¹⁹ e é também um dos principais expoentes nos debates acerca da corporeidade. Não há uma linha direta que conecte Platão e Descartes. Em suas teorias existem nuances que impossibilitam qualquer aproximação apressada. O objetivo é apenas tentar inferir alguns pontos primordiais das teorias desses autores sobre a corporeidade. Isso auxilia não somente na compreensão do objeto de estudo estipulado, mas também lança as bases que fundamentam a tradição a que Marx se contrapõe. Para entender essa tradição, é necessário partir do início e o início se deu

[...] quando Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio dos homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas²⁰.

O debate sobre a corporeidade na filosofia grega se estendeu desde o “panteísmo materialista” dos físicos²¹ [φυσικοί] jônios até a afirmação aristotélica

¹⁶ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 63.

¹⁷ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 69.

¹⁸ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 63.

¹⁹ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 145.

²⁰ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 69.

²¹ Os físicos [φυσικοί] da escola de Jônia são considerados os primeiros filósofos ocidentais. Eles afirmavam que um princípio universal determinava a constituição material da realidade.

de que o corpo é a forma da alma passando pela ambígua dualidade platônica e o materialismo de Demócrito. Na lógica da *polis*, o corpo era “[...] elemento de glorificação e de interesse do Estado”²² e era ao redor dele que se estruturavam as estratégias no campo de batalha. O corpo também expressava a saúde dos cidadãos [πολίτης], e esta era um indicador da boa ordenança do Estado. Não obstante, “[...] a civilização grega não incluía as mulheres na sua concepção de corpo perfeito”²³. Nesta configuração, quando se trata do problema da corporeidade, alguns autores se destacam. Platão é um deles.

Platão é, com frequência, apontado como o iniciador de uma tradição que instaura e delimita a separação entre o mutável e o imutável, o eterno e o efêmero. Essa delimitação difere das concepções anteriormente dominantes. Nelas, a ideia da separação entre o perene e o perecível é praticamente inexistente já que ambas dimensões estão submetidas a uma cosmogonia de caráter unitário. Heráclito, por exemplo, postula um dinamismo universal. A transformação é o fundamento primevo desta filosofia que se estende da dimensão sensível à dimensão estritamente racional. Com efeito, “[...] na época de Heráclito, a distinção entre o sensível e o inteligível ainda não tinha sido feita”²⁴. Platão, por sua vez, postula uma cosmogonia ordenada por uma ordem racional que instaura e hierarquiza os elementos que, na cosmogonia da unidade, apareciam em um arranjo desordenado. Essa lógica caracteriza uma dualidade: há uma dimensão imutável, que se move a si e engendra, e uma dimensão mutável, que é movida e engendrada. No diálogo *Timeu* Platão apresenta os fundamentos dessa lógica. Timeu, apresentado como um notório especialista em astronomia, afirma que a natureza do cosmos é bipartida: há nela uma dimensão perene e uma que devém. A primeira é imutável e, por isso, passível de compreensão por meio de processos racionais. A segunda é um constante devir, um processo suscetível de mudanças e “[...] é objeto da opinião acompanhada da

²² BARBOSA, M., MATOS, P., COSTA, M. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v. 23, n. 1, 2011. p. 25.

²³ BARBOSA, M., MATOS, P., COSTA, M. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v.23, n.1, 2011. p. 25.

²⁴ BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 198.

irracionalidade dos sentidos”²⁵. A lógica é bastante clara: a inteligibilidade do mundo sensível é desdobramento de uma outra dimensão que é inteligível por si. A dimensão sensível, porém, apesar de baseada em um arquétipo imutável, é caduca. Ela só pode ser apreendida e experienciada a partir do contato com os elementos tangíveis à sensibilidade, e estes estão em constante devir. O mundo sensível, em Platão, aparece como “[...] uma imagem móvel da eternidade”²⁶.

A concepção de corporeidade na filosofia platônica se fundamenta, em partes, nessa dualidade. Para Platão, os seres humanos são um composto formado por corpo e alma. Em *Cármides*, por exemplo, Platão declara que só se alcança a saúde quando se cuida tanto da alma quanto do corpo porque “[...] é da alma que fluem todos os males e bens para o corpo e para o homem”²⁷. De acordo com a dualidade estabelecida na estruturação do cosmos, é a alma que direciona e organiza a corporeidade, porém, isso não significa que exista uma negação da corporeidade. O corpo, aqui, aparece como uma dimensão de segunda ordem. No *Fédon* esta questão aparece de forma mais clara. Neste diálogo, Platão aborda o problema a partir do 1) plano ético e 2) da dimensão onto-epistemológica²⁸. A ética platônica equivale à busca pela virtude, e esta é definida como a busca pela aquisição do saber [*epistémē*]. Uma vivência ética, na lógica platônica, está profundamente conectada à busca pela verdade por meio da reflexão. O corpo, no plano ético, aparece como “[...] mortal, não inteligível, multiforme, dissolúvel e que nunca se mantém idêntico a si”²⁹. A corporeidade é apresentada como princípio iniciador de guerras. Nada incita mais guerras, que obliteram a vivência ética, “[...] senão o corpo e seus apetites, pois as guerras tôdas se produzem por causa da posse dos bens, e somos obrigados a adquirir os bens por causa do corpo, como escravos a seu serviço”³⁰. O corpo é, com efeito, a causa de “[...] milhões de ocupações”³¹ que impedem o ser humano de

²⁵ PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Coimbra: ECH, 2011. p. 94.

²⁶ PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Coimbra: ECH, 2011. p. 109.

²⁷ PLATÃO. *Cármides*. In: *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1981. §157a.

²⁸ ARAÚJO, H. *A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão*. 2009. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. p. 13. Aqui é apresentada apenas uma breve análise acerca do primeiro ponto.

²⁹ PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. p. 166.

³⁰ PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. p. 144.

³¹ PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. p. 144.

obter êxito na busca pela verdade. Ele sempre “[...] reaparece de improviso em nossas investigações, em tôda parte, a promover barulho e desordem, estonteando-nos de sorte que, por sua causa, não podemos discernir a verdade”³². Com efeito, depreende-se que a corporeidade afasta o ser humano da vivência ética³³ porque “[...] tendencia a alma ao desequilíbrio”³⁴.

Descartes também se ocupara com o problema da corporeidade. A questão na filosofia cartesiana oscila entre a dualidade e a problemática da união. A concepção cartesiana “[...] não é de estilo platônico, no sentido de que o sensível seria oposto ao inteligível. Ela também não é de estilo aristotélico - a alma como forma do corpo”³⁵. Em Descartes, o corpo é, concomitantemente, “[...] vivo e inerte, corpo que sou e corpo que tenho”³⁶. Descartes não reduz a corporeidade à categoria de objeto. Pelo contrário, sustenta ser possível estudar o corpo tal qual se estudam as paixões da alma. Não obstante, a interpretação dos postulados cartesianos acerca do corpo que se tornara hegemônica é aquela que se fundamenta na perspectiva dualista. Nesta, por um lado, “[...] temos o espírito que se manifesta no fato de sermos seres pensantes, por outro, temos o corpo, o qual obedece tanto aos movimentos quanto às leis que impelem todas as máquinas; aqui, o corpo é sinônimo de extensão”³⁷. Este dualismo caracteriza apenas um dos momentos do sistema de Descartes. Na filosofia cartesiana encontra-se outra forma de ler a relação entre corpo e alma. Este outro momento se caracteriza pela união, ou mistura, entre corpo e alma. Com efeito, mbora existe uma separação corpo, a coisa extensa, e a coisa pensante, ambas dimensões foram um composto que não se dissocia. Corpo e espírito “formam um único todo, de modo que não se pode separar, na vida prática dos homens, o que diz respeito a apenas uma das duas substâncias separadas. No registro da união substancial, a

³² PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. p. 144.

³³ Com efeito, há outras formas de se analisar a questão da corporeidade em Platão. O objetivo aqui é apenas trazer à luz uma das possibilidades.

³⁴ ARAÚJO, H. As persepectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão. **Argumentos**, n. 6, 2011. p. 116.

³⁵ CARDIM, Leandro. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009. p.31.

³⁶ CARDIM, Leandro. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009. p.31.

³⁷ CARDIM, Leandro. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009. p.32.

alma e o corpo estão intimamente associados”³⁸. Não obstante, a concepção dicotômica é a mais consagrada.

Nas leituras clássicas, Platão e Descartes, cada qual a sua maneira, abriram um abismo “[...] entre o homem, definido como *res cogitans*, e o mundo, definido como *res extensa*, entre conhecimento e realidade, entre pensar e ser”³⁹. Nesse contexto, o corpo tende a aparecer como uma dimensão secundária que instaura o ser humano no mundo e o afasta da vivência verdadeira, da vivência gnosiológica.

A corporeidade fora objeto de outros regimes discursivos. Ela também é, por exemplo, uma questão central na filosofia cristã. O objetivo da lógica cristã parece ser a salvação da alma por meio de um afastamento dos entraves que a corporeidade representa na direção da purificação. Porém, “[...] a salvação anunciada pelo Evangelho não era apenas a salvação das almas, mas a salvação dos homens, isto é, de cada um desses seres individuais, com sua carne, seus membros, toda essa estrutura de órgãos corporais”⁴⁰. Na lógica do cânone do pensamento cristão afirma-se “[...] o valor, a dignidade e a perpetuidade do corpo”⁴¹. O discurso cristão é, portanto, transpassado por um movimento pendular de enobrecimento e menosprezo do corpo. Ao corpo do pecador, desordenado e aviltado, opõe-se o harmonioso corpo da salvação.

Platão, Descartes e a filosofia cristã são três exemplos de discursos clássicos acerca da corporeidade. Com efeito, o interesse pela análise e teorização acerca desta questão aumentara, de forma significativa, “[...] nas últimas duas décadas”⁴². Ela é, por exemplo, um dos centros argumentativos da “ecologia humana”, um dos ramos da biologia contemporânea. O objetivo desta disciplina é compreender as relações entre os seres humanos e o ambiente⁴³, e o

³⁸ CARDIM, Leandro. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009. p.33.

³⁹ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 66.

⁴⁰ GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 231.

⁴¹ GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 229.

⁴² HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 97.

⁴³ GALINDO, G. (Org.). **Ecología-humana: una propuesta bioética**. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1998. p. 15.

fator que articula esta concepção é a inter-relação⁴⁴ que se dá através da permeabilidade da corporeidade humana. Esta aparece não como uma dimensão que isola o ser humano do ambiente, mas como o elo que o inscreve como parte deste. Existem também debates que se estruturam a partir de questionamentos do por que “[...] nossos corpos deveriam terminar na pele? Ou por que, além dos seres humanos, deveríamos considerar também como corpos, quando muito, apenas outros seres também encapsulados pela pele?”⁴⁵. Qual é a extensão do corpo? Este é híbrido? Stelarc, com sua terceira mão robótica ativada através da musculatura abdominal, afirma que sim⁴⁶. Há estudos sobre a motricidade, a questão da corporeidade na psicanálise freudiana, corporeidade e teorias feministas, o corpo na biologia, na educação física, na artes plásticas, na literatura, em autores e autoras como Bourdieu, Butler, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Espinosa, na medicina etc. À corporeidade se lançam demandas de ordem ontológica, epistemológica, ética, moral, política, econômica etc. O importante é observar que as divergências e congruências acerca da corporeidade remontam aos primórdios do desenvolvimento da filosofia ocidental e, ao mesmo tempo, se mantêm relevantes na contemporaneidade.

1.2. A filosofia marxiana e a questão da corporeidade

A questão da corporeidade já fora trabalhada de diversas formas ao longo da história do pensamento ocidental. Os discursos sobre o corpo na contemporaneidade também são diversos. Nesta configuração, quais as possibilidades e os limites de uma tentativa de elucidar os fundamentos que possibilitam pensar a corporeidade a partir da filosofia marxiana?

Marx se distanciara precocemente do plano formal da filosofia. Para ele, a filosofia formal deveria ser substituída por um saber real. Esta ideia de “substituir”

⁴⁴ GALINDO, G. (Org.). **Ecología-humana: una propuesta bioética**. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1998. p. 15.

⁴⁵ HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 101.

⁴⁶ GAYA, A. Será o corpo humano obsoleto? **Sociologias**, n. 13, 2005. p. 328.

a filosofia é compreendida, de forma geral, unilateralmente. Depreende-se dela que Marx intentava uma recusa da filosofia. Esse movimento apontaria para a necessidade de superar a filosofia através de uma análise científica da realidade. Com efeito, o que Marx postulava era uma supressão [*Aufhebung*] da filosofia e não uma rejeição. Esta última seria impossível. Foi a partir da filosofia que Marx percebeu ser necessário pensar a rede de conexões que formavam seus objetos de estudos. É a partir dela que ele compreende que deve analisar aqueles objetos em seu desenvolvimento e não como problemáticas existentes tal e qual se apresentam na realidade, e que o estudo dos aspectos particulares de um determinado objeto deveria se ligar à investigação das múltiplas dimensões que se concatenam na formação deste. Marx considerava, por exemplo, a jurisprudência “[...] uma disciplina subordinada relativamente à Filosofia e à História”⁴⁷. Com efeito, a supressão [*Aufhebung*] da filosofia não significa o simples abandono daquela em favor de uma análise da realidade que se pautasse nos pressupostos da ciência. A supressão marxiana da filosofia estava inserida em um projeto mais amplo. Ela deveria se tornar uma das partes que integrariam a luta pela emancipação do ser humano e não apenas uma ferramenta de interpretação do mundo como na filosofia alemã clássica.

Há diversas formas de ler a obra marxiana. É possível ler Marx a partir de uma visada econômica porque nos escritos marxianos há análises econômicas e estudos sobre a teoria econômica. Marx estudara os grandes economistas e escrevera sobre Petty, Smith, Ricardo etc. Um dos seus objetivos, talvez o primordial, fora uma crítica da economia política. Isso fica claro em diversos momentos de sua obra e, principalmente, no subtítulo de algumas de suas obras: “para uma crítica da economia política”. É possível fazer uma leitura histórica da obra marxiana e dela extrair uma “interpretação” da história. Pode-se utilizar alguns escritos de Marx como documentos históricos e se fundamentar em Marx para analisar acontecimentos históricos que ele experienciou e sobre os quais escreveu. Também é possível estudá-la a partir da história, recolocá-la em seu contexto histórico e explicitar os limites que dela emerge. Dela também é possível

⁴⁷ MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 46.

extrair diretrizes para a estruturação de uma teoria política. Não é desconhecido o fato, aliás marcante, de que a teoria marxiana serviu, e serve, como fundamento para uma ciência política. Com efeito, já foram realizadas leituras que explicitaram em que medida pode-se erigir uma teoria do partido político a partir dos escritos de Marx. O “método” de Marx é utilizado em diferentes disciplinas para analisar o desenvolvimento do mercado mundial, para estudar a estruturação da subjetividade, para compreender a filosofia da história, a história da filosofia, a forma como se estrutura o metabolismo societal etc. Porém, tudo isso considerado, a leitura menos “[...] evidente, finalmente, é uma leitura filosófica de Marx”⁴⁸.

Há algumas dificuldades inerentes à tentativa de fazer uma leitura “filosófica” dos textos marxianos. É possível enumerar três obstáculos que podem ser considerados principais nessa empreitada. O primeiro se deve à multiplicidade de interpretações, correntes interpretativas e políticas, que permanecem vinculadas aos postulados marxianos. O legado teórico marxiano é objeto de estudo de diversas disciplinas e o “método de Marx” é utilizado como fundamento teórico-metodológico nas mais variadas pesquisas. Isso pode dificultar uma tentativa de leitura “filosófica” unitária da obra marxiana porquanto impossibilita que se afirme qual é, de fato, a correta interpretação acerca dos textos de Marx. O segundo tem gênese no caráter fragmentário e exploratório dos escritos marxianos e na rápida forma como muitas de suas posições filosóficas e políticas evoluíram. A gama de problemas sobre os quais Marx se debruçara e a forma como os trabalhara se modificara bastante entre os anos que transcorrem desde seus primeiros escritos, inclusa a tese de doutoramento, até a redação e publicação do primeiro volume de *O capital*. As mudanças “filosóficas” se acumularam em um ritmo cada vez mais vertiginoso e foram da recusa à parte “mistificadora” das filosofias de Hegel e Feuerbach à crítica da política, e desta à análise e crítica da estruturação sociometabólica do capital, passando pelos estudos históricos de movimentos dos quais fora contemporâneo e pela evolução estilística e conceitual. O terceiro “problema”

⁴⁸ COLLIN, D. **Compreender Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 12.

[...] se deve ao caráter conjuntural da maioria de suas intervenções filosóficas e às dificuldades do leitor para identificar os problemas que Marx procura resolver, as posições dos adversários que ele tenta refutar e as referências implícitas⁴⁹.

No que tange à filosofia, para Marx o importante é responder à seguinte pergunta: “[...] como se deve agir sobre os esforços práticos de nossos contemporâneos para mudar a sociedade?”⁵⁰ Como a filosofia deve se integrar nesses esforços? A resposta num primeiro momento é elaborada no campo delimitado por uma “crítica filosófica” que objetiva reinstaurar o papel ativo da humanidade no desenvolvimento real da história. Esse momento fica marcado pela publicação dos *Anais Franco-Alemães* entre 1843 e 1844. Até aqui, em certa medida, Marx ainda transita no meio dos “pós-hegelianos” e sua “crítica filosófica” se aproxima de forma tênue da “filosofia crítica” desenvolvida pelos “jovens hegelianos”. Mas logo percebe que “[...] suas preocupações são, em primeiro lugar, religiosas e filosóficas. A revolução que interessa aos jovens hegelianos é toda teórica”⁵¹ e se afasta do círculo de influência de Bruno Bauer etc. Após esse momento, Marx vislumbra que uma resposta satisfatória só pode se encontrada através de um outro movimento, uma outra postura, que está para além da filosofia crítica e das ferramentas teóricas legadas por Hegel. Essa nova postura se materializa na explicitação da necessidade da supressão da filosofia na concretude que aparece nos *Manuscritos de 1844* e na elaboração dos fundamentos da filosofia da práxis que estão contidos nas *Teses sobre Feuerbach* de 1845. Foi sempre a partir dessa compreensão de que a filosofia deveria se integrar à concretude que Marx defendeu, junto com Engels n'*A ideologia alemã*, a necessidade de uma “crítica filosófica” contínua que seria, ao mesmo tempo,

[...] uma autocrítica teórica e política da etapa anterior, [por isso] o 'abandono da filosofia' parece se referir a um projeto de

⁴⁹ RENAULT, E. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: DUMÉNIL, G. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 106-107.

⁵⁰ RENAULT, E. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: DUMÉNIL, G. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 107.

⁵¹ COLLIN, D. **Compreender Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 16.

transformação radical da prática filosófica, em vez de uma liquidação da filosofia ou de uma nova filosofia⁵².

Por esse motivo Marx não buscou criar um sistema filosófico. Pelo contrário. Para ele, a filosofia deve ser uma atividade: uma atividade crítica. E é assim que Marx a pratica. Ele empreende uma crítica da filosofia hegeliana, dos 'jovens hegelianos', de Feuerbach, da filosofia grega, da metafísica dos séculos XVII e XVIII e do materialismo do século XVIII. Entender Marx “filosoficamente” é tentar retomar esse movimento e não expor teses ou momentos que se concatenem em um sistema. Marx fora

[...] hegeliano e anti-hegeliano, materialista e crítico do materialismo, crítico da economia política e o último economista clássico, antiestatal e estatal. É interessante, isto não é decisivo, saber se ele é materialista ou não, meio materialista ou seja lá o que for, mas mostrar como a própria contradição, que Marx não destaca, é interessante, quer dizer, nos leva a um problema interessante⁵³.

A mais notável afirmativa de Marx acerca da filosofia é encontrada nas *Teses ad Feuerbach*. Estas pequenas notas foram escritas por Marx em 1845 e apareceram pela primeira vez em 1888 como apêndice em uma publicação de Engels. No original, as teses são intituladas “1. ad Feuerbach” e constituem parte de um livro de anotações que Marx mantivera entre 1884 e 1847. Nelas, lê-se que “[...] os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”⁵⁴. Essa assertativa é, frequentemente, compreendida unilateralmente. Afirma-se que Marx postulava uma recusa radical da filosofia. Uma superação da filosofia em favor de um saber real que se baseie no “socialismo científico”. Porém, “[...] o que é desconsiderado em tais interpretações é que a ideia de Marx a respeito dessa *Aufhebung* não indica meramente uma

⁵² RENAULT, E. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: DUMÉNIL, G. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 107.

⁵³ COLLIN, D. **Compreender Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13.

⁵⁴ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 535. (Grifos no original).

mudança teórica da filosofia para a ciência, mas de fato um complexo programa prático”⁵⁵.

O cerne deste programa é a unidade entre aquilo que Marx denominara “arma da crítica” e a “crítica das armas”. Uma unidade dialética. Ou seja, a filosofia, para Marx, deveria ser parte “[...] da luta pela emancipação”⁵⁶. Isso significa que a realização da filosofia, ou da própria ciência, não pode acontecer somente na filosofia. Ela está, dialeticamente, relacionada com a realidade concreta. Literalmente, Marx afirma que “[...] a filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia”⁵⁷.

E essa suprassunção da filosofia só pode ser dialética porque esta trata da “coisa em si” e não como ela se apresenta diretamente ao ser humano. A dialética não trabalha com a “manifestação” do fenômeno, mas com o fenômeno em si, em sua complexidade categorial e relacional. No proceder dialético há uma diferenciação entre “[...] representação e conceito da coisa, com isso não [se] pretendendo apenas distinguir duas formas e dois graus de *conhecimento* da realidade, mas especialmente e sobretudo duas qualidades da *práxis* humana”. Nessa configuração, a atitude dos seres humanos em face da realidade não se resume a de um sujeito do conhecimento abstrato e exterior à concretude. A suprassunção dialética da filosofia objetiva que o ser humano deixe de ser conceituado como uma dimensão gnosiológica apartada da realidade, que a analisa e estrutura, e passe a ser caracterizado como um ser que age objetivamente, um ser histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e com os seres humanos dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Com isso, a própria realidade aparece não como uma dimensão a ser analisada, um objeto sobre o qual cumpre intuir e compreender, mas como a dimensão que é estruturada pelo ser humano através de sua atividade prático-sensível. Disso resulta que realidade e seres humanos deixam de ser duas dimensões alheias uma a outra. A consequência dessa guinada dialética, no que

⁵⁵ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p.89.

⁵⁶ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 89.

⁵⁷ MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 156.

tange à filosofia, é que esta não pode mais ser uma disciplina que pretende dissecar a estruturação da concretude através de arranjos gnosiológicos. A supressão dialética da filosofia, como postulada por Marx, demonstra que os objetos de estudos “humanos” são produtos da atividade sensível humana e, por isso, não podem ser estudados de forma isolada e individualizada. É somente

[...] no trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – [que] o indivíduo 'em situação' cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade⁵⁸.

Com isso, Marx rechaça a concepção de uma filosofia auto-orientada. Para ele, a filosofia, como todas as outras áreas de produção “intelectual”, só pode ser compreendida, e se realizar, em relação com a totalidade concreta. Com as forças produtivas e como parte que integra a totalidade. A filosofia só pode se realizar em relação com a práxis social. Quando forma uma unidade dialética com a “crítica das armas”. Da mesma forma, Marx opunha-se à ideia de uma filosofia independente, autônoma e desconectada das problemáticas da vida concreta. Para ele, a filosofia não ocupa espaço privilegiado no campo do saber. Por isso, “[...] Marx insistia na reintegração da filosofia à vida real em termos de necessidade da filosofia como necessidade da sua realização a serviço da emancipação. Desse modo, a filosofia, com essas qualificações, continuou a informar e a orientar a obra de Marx num sentido muito significativo até o fim de sua vida”⁵⁹.

O que se pode, então, afirmar sobre a filosofia marxiana? Como é possível buscar fundamentos para pensar a corporeidade numa filosofia que, antes de tudo, é fragmentária e que pretende que a própria filosofia só pode se realizar quando integrada à totalidade concreta? Que concepção de ser humano e de corpo é possível extrair daí?

⁵⁸ KOSÍK, K. **Dialética do concreto**. RJ: Paz e Terra, 1976. p. 9-10.

⁵⁹ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 95.

O que se pode afirmar com certeza é que Marx deve ser atrelado à fundamentação da ideia de seres humanos situados ontologicamente. Essa concepção encontra gênese nas críticas marxianas à tradição sistemática da filosofia. Na tradição, o que caracteriza a vida humana é a capacidade racional. Marx, por sua vez, afirma que o ser humano é “[...] essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação”⁶⁰. Sua atitude em relação à tradição fora uma “[...] rebelião consciente”⁶¹. Os postulados de Marx fundamentam uma crítica radical às bases do conhecimento humano e a partir deles eleva-se uma complexo argumentativo que possibilita investigar o ser humano com base em sua inerência ao mundo. Marx evidenciara a necessidade de se compreender a condição humana no contexto da totalidade concreta.

Não obstante, os “críticos pós-modernos” imputam aos escritos pautados nos postulados marxianos a incapacidade “[...] desse referencial em lidar com questões ligadas aos estudos sobre o corpo”⁶². Nas próprias pesquisas de base marxiana há tendência a rechaçar esta questão, classificando-a como desvio relativo à centralidade das questões estruturais de ordem político-econômica⁶³. Com base nesta configuração, fundara-se uma nítida divisão epistemológica entre debruçar-se sobre a questão da corporeidade e intentar elucidar a estruturação histórica do modo de produção. Esta cisão eleva-se sobre um dos motes analíticos dos escritos “pós-modernos”, especialmente de filósofos pós-década de 1960: o declínio do trabalho material e a emergência do trabalho imaterial, características fundamentais para o fim do trabalho como postulado por Marx, o fim da história etc. Esta configuração consolida uma divisão do corpo: corpo “libidinoso”, discursivo, e corpo “laborioso”, talhado pelas demandas do capital. Onde jaz o primeiro, o segundo ausenta-se. Esse limite, é, concomitantemente,

⁶⁰ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 66.

⁶¹ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 47.

⁶² HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. p. 98.

⁶³ HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. p. 98.

“[...] a causa e a consequência para que os estudos da corporeidade e do materialismo histórico sejam vistos e se vejam como antípodas”⁶⁴.

A importância dos postulados marxianos, no que tange à problematização da corporeidade, se baseia no fato de que “[...] Marx originou a discussão sobre o corpo como produto social, fruto de suas condições materiais de existência e das relações sociais de produção”⁶⁵. N’O *Capital*, há “[...] uma análise clássica da condição corporal do homem”⁶⁶ que articula as relações concretas, corpóreas à constituição da subjetividade e às demandas do sistema de produção e o processo de trabalho [*Arbeitsprozeß*]. Assim, a corporeidade [*Leiblichkeit*] deixa de se limitar à rigidez mecânico-biológica e abrem-se caminhos para se ponderar sobre a organicidade processual entre o modo de produção, a orquestração societal e as dimensões inerentes ao corpo.

É importante destacar a centralidade da natureza, do processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*], e, consequentemente, o processo de estranhamento [*Entfremdung*], e do modo de produção do capital na articulação entre os estudos acerca da corporeidade [*Leiblichkeit*] e a filosofia de Marx. Isso porque o ponto sobre o qual

[...] se apoia tanto a distância quanto a almejada aproximação entre os estudos do corpo e as análises de Marx é o conjunto de limites e o papel que atribuem ao trabalho, respectivamente. O estudo da relação entre corpo e trabalho e a amplificação de seus resultados surgem como possibilidades de considerarmos a formação da corporeidade humana pelo prisma do materialismo histórico⁶⁷.

A opção pela possibilidade do estudo da corporeidade em Marx se ancora na concepção de que seus postulados imputam organicidade à relação entre a corporeidade, natureza, processo de trabalho, os arranjos dos modos de

⁶⁴ HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. p. 99.

⁶⁵ SÁNCHEZ, O. El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. **Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana**, v. 11, 2011, p. 121.

⁶⁶ LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. p. 16.

⁶⁷ HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. p. 98.

produção e a questão dos processo de subjetivação⁶⁸. De fato, a filosofia de Marx fornece

[...] um rico aparato conceitual para a compreensão de processos de produção e ação corporal [...]. E tem quase a mesma importância o fato de ele oferecer uma epistemologia apropriada (tanto histórico-geográfica como dialética) para abordar a questão de como os corpos são produzidos, de como vêm a ser os significantes e referentes de significados e de como práticas corporais internalizadas poderiam em contrapartida modificar os processos de produção do eu⁶⁹.

O corpo, porém, não fora objeto de estudo sistemático por parte de Marx. As bases para se pensar tal problemática em sua obra jazem em íntima relação com conceituações inerentes às categorias ontológicas do ser social. Esta configuração deriva de condições próprias aos escritos marxianos. Contra os princípios de formação lógicos ou gnosiológicos idealistas, Marx intenta compreender a totalidade do ser a partir das múltiplas relações historicamente constituídas, das intrincadas conexões inerentes à materialidade histórica. Ante sistematizações categoriais estáticas e hierarquizantes, Marx baseia sua ontologia em “[...] elementos estruturais de complexos relativamente totais, ativos, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes”⁷⁰. Esta guinada fundamenta a ontologia marxiana do ser social. Fundamentações acerca da corporeidade baseadas nos postulados marxianos devem considerá-lo em relação orgânico-processual com a produtividade humana, quer dizer, com a configuração histórica da sensibilidade e da ação humanas. Pensar o corpo, a partir de Marx, é considerá-lo como uma categoria imersa na totalidade concreta.

O objetivo deste estudo é analisar os fundamentos que possibilitam problematizar a questão da corporeidade na filosofia de Marx a partir destas relações. O material primordial de análise são os textos marxianos. A concisão

⁶⁸ HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. p. 99.

⁶⁹ HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 116.

⁷⁰ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 297.

destas delimitações, além de estabelecer o limite teórico, circunscreve também os possíveis resultados. A configuração categorial que é possível extrair dos textos marxianos não é a única, nem a mais atual, no que tange à problematização da corporeidade. Essa explicitação não é de todo dispensável. Apresentar uma noção de corporeidade a partir de Marx implica uma determinada compreensão acerca do ser humano que é, ao mesmo tempo, ontológica, epistemológica, ética, política e econômica. E essa compreensão deve ser considerada como uma possibilidade argumentativa que se insere, de forma mais específica, no debate mente-corpo.

Para alcançar esse objetivo, parte-se de notas sobre a atividade sensível em Marx. Posteriormente, são apresentados os fundamentos que possibilitam compreender a problemática da corporeidade [*Leiblichkeit*], em Marx, a partir das suas relações entre a natureza e o processo de trabalho [*Arbeitsprozeß*].

2. A atividade sensível na filosofia de Marx

Para entender a questão da atividade sensível, em Marx, é necessário partir de uma análise do problema da subjetividade. A problemática da subjetividade na filosofia marxiana é, geralmente, precedida pelo questionamento acerca de sua pertinência e validade. Esta questão “[...] tende a ser tratada com estranhamento”⁷¹ na tradição marxiana e permanece como “[...] uma questão secundária”⁷² pouco trabalhada. Porém, considerado o objetivo estipulado para esta dissertação, é de “[...] absoluta importância a retomada dessa reflexão”⁷³. Como se pode pensar a subjetividade a partir de Marx para, com base nisso, compreender como a atividade sensível pode ser um fundamento para pensar a corporeidade? O primeiro passo é considerar que a problemática da subjetividade nunca fora tratada de forma esquematizada, e isolada, por Marx. É preciso respeitar os limites inerentes ao arcabouço teórico legado por Marx. O objetivo aqui é delinear alguns fundamentos que possibilitam pensar a subjetividade a partir dos escritos marxianos para, posteriormente, apresentar a questão da atividade sensível como uma base para pensar a questão da corporeidade na filosofia deste autor. Para tanto, parte-se dos estudos que Marx empreendera sobre a questão da subjetividade em Hegel e na filosofia alemã pós-hegeliana.

2.1. A crítica de Marx à questão da subjetividade em Hegel

A relação entre a filosofia de Marx e os postulados hegelianos constitui um dos problemas centrais na tradição marxiana. Analisar esta relação “[...] não é um assunto secundário”⁷⁴. A delimitação dos pontos de contato e distanciamento entre a filosofia de Marx e a de seu “[...] mais importante 'precursor' filosófico”⁷⁵ é de extrema importância. As concepções acerca desta relação, geralmente, se apresentam polarizadas. Há duas formas clássicas de se posicionar. A negação

⁷¹ SILVIERA, M. Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo. **Revista Outubro**, v. 7, 2002. p. 103.

⁷² CHAGAS, E. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 2, 2013. p. 63.

⁷³ SILVIERA, M. Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo. **Revista Outubro**, v. 7, 2002. p. 103.

⁷⁴ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 109.

⁷⁵ FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 49.

absoluta da influência de Hegel sobre Marx ou a afirmação da influência direta, sem crítica, do primeiro sobre o último. É possível afirmar que “[...] a história das flutuações de opinião sobre as relações entre Marx e Hegel apresenta, sob um aspecto específico, a própria história evolutiva do marxismo”⁷⁶.

A forma como Marx se apropriara da filosofia hegeliana fora “[...] completamente invulgar”⁷⁷. Por um lado, Hegel representava o oposto da compreensão marxiana. Hegel partia de uma “[...] especulação filosófica 'auto-orientada’”⁷⁸ que se fundamentava em uma análise gnosiológica e afirmava que a realidade concreta era como uma dimensão determinada pela lógica do Espírito. Marx intentava versar sobre problemáticas que se erguem sobre premissas concretas e, em suas análises, partia da dimensão concreta da vida para analisar esta mesma dimensão. Por outro lado, Marx sempre reconheceu a importância do legado hegeliano. Hegel influenciara os postulados marxianos, e essa influência não se limita às primeiras obras, mas apenas de forma parcial. Marx partira de Hegel, mas fora um crítico deste e não aceitara as premissas hegelianas sem crítica. Essa relação permeia toda a obra de Marx e é perceptível desde os escritos “de juventude” até às obras “de maturidade”. As referências a Hegel incluídas no *Grundrisse* e *O capital* são claros exemplos da fecundidade e da longevidade da presença da filosofia hegeliana nos escritos de Marx. As referências à filosofia hegeliana “[...] nos *Grundrisse* e em *O capital* são numerosas e, de modo geral, altamente positivas”⁷⁹. Essa questão é tão importante que afirmara-se ser “[...] completamente impossível compreender *O capital* de Marx, e de forma especial seu primeiro capítulo, sem haver estudado e entendido minuciosamente *toda a Lógica* de Hegel”⁸⁰. Em alguns momentos Marx se aproxima de Hegel. Em outros, se distancia o máximo possível. A dialética de Hegel era considerada por Marx como a forma básica de toda dialética, mas nos postulados marxianos é imputado à dialética hegeliana o erro “de estar de cabeça

⁷⁶ FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 49.

⁷⁷ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 108.

⁷⁸ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 108.

⁷⁹ MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 108.

⁸⁰ LÊNIN, V. **Collected Works, v. 38 (Philosophical Notebooks)**. Moscow: Progress Publishers, 1976, p. 180.

para baixo”. Esta duplicidade define a complexa relação entre Marx e Hegel. É como se “[...] todo o itinerário filosófico de Marx residisse nessa atração/repulsão em relação à filosofia hegeliana”⁸¹.

Estas ambiguidades se tornam evidentes quando se trata da filosofia da história. Para Hegel, o processo histórico é determinado por um racionalismo objetivo. A realidade, a estruturação da realidade, é determinada pelo Espírito. Marx afirma que em Hegel a História é, literalmente, determinada por “[...] um espírito abstrato ou absoluto, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma massa que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte”⁸². Hegel afirma que “[...] a história é a exibição do Espírito”⁸³ e que “[...] os primeiros momentos do Espírito contêm toda a história”⁸⁴. Essa determinação, porém, é processual. A razão não instaura a realidade de forma acabada. A história se desenvolve, mas esse desenvolvimento é determinado pela razão e não é uniforme. Não é ao se acrescentar um *quantum* a mais de desenvolvimento a um estado histórico que este é ultrapassado. O racionalismo objetivo de Hegel não é orientado por um continuismo, logo, o fim do processo, embora determinado pela razão, não está contido na simples evolução dos momentos anteriores. Na concepção hegeliana, há momentos negativos no processo de desenvolvimento da realidade e estes momentos de retrocesso também influenciam no resultado. Marx se apropria dessa concepção de processualidade. Ele opera com o objetivismo de Hegel em sua compreensão da realidade. Isso significa que para ele a história também se desenvolve e que este processo também é configurado por momentos negativos. É a partir daqui que aparecem as divergências.

A compreensão histórica na processualidade hegeliana só pode aparecer após a efetivação de um determinado estágio. Sua interpretação é “[...] *post festum*”⁸⁵. É somente após o estabelecimento de um estágio que se pode analisar

⁸¹ COLLIN, D. **Compreender Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 40.

⁸² MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 102.

⁸³ HEGEL, G. **Introduction to the Philosophy of History**. Indianapolis: Hackett, 1988. p. 21.

⁸⁴ HEGEL, G. **Introduction to the Philosophy of History**. Indianapolis: Hackett, 1988. p. 21.

⁸⁵ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 103.

as transformações que nele resultaram. Não há continuísmo, mas a análise do processo só pode acontecer quando uma determinada etapa se efetivou e, por isso, um estágio de desenvolvimento da realidade só pode ser explicado quando o processo de estruturação já está cristalizado. Hegel não analisa o processo em seu movimento, o prognóstico se limita à efetivação da determinação racional. Para Hegel, a verdadeira filosofia da história é retroativa. Para Marx, a realização da filosofia da história se funda na análise do processo de desenvolvimento da realidade. O importante para Marx é compreender as formas como a realidade está se estruturando e o objetivo da análise histórica é o esforço de elucidar quais são as relações que operam na atualidade. Marx contrapõe “[...] à compreensão posterior da razão na história”⁸⁶ a concepção de que o processo histórico deve ser estudado no seu transcorrer.

A diferença mais importante, porém, é que para Marx não é a razão que determina a história. O núcleo do processo histórico de Hegel é a razão, o Espírito, que em processo “[...] adquirirá a sua 'consciência adequada’”⁸⁷. O núcleo do mesmo processo, para Marx, são os seres humanos e a produção concreta da realidade pelos seres humanos. A divergência emerge no núcleo do processo⁸⁸.

Hegel, de acordo com Marx, parte do Espírito, “[...] da substância, da abstração absoluta e fixa”⁸⁹ e assenta [setzt] a realidade sensível [*das Wirklichkeit*] na supressão [*Aufhebung*] dessa substância abstrata. Este é o primeiro momento de estruturação da realidade. Posteriormente, “[...] estabelece novamente a abstração”⁹⁰ a partir da supressão da realidade sensível. No primeiro momento desse movimento, o Espírito se exterioriza, se nega, e a realidade concreta é instaurada. No momento posterior, há a negação da negação: a realidade é supressumida, o vetor se inverte, e há um retorno ao Espírito. Hegel inicia “[...] com o pensamento especulativo puro, e termina com o

⁸⁶ FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 55.

⁸⁷ FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 54.

⁸⁸ FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 54.

⁸⁹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 80.

⁹⁰ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 118.

saber absoluto, o [espírito]⁹¹. Por isso, na filosofia hegeliana “[...] toda a história da *exteriorização* e toda a retirada [*das Zurücknahme*] da exteriorização não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico, especulativo”⁹². A realidade sensível é a externalidade [*das Äusserlichkeit*] do Espírito, é “perda-de-si” do Espírito, e não se funda em-si. É apenas aparência exteriorizada do Espírito que só se afirma quando retorna sobre si-mesmo. Essa configuração inverte o sistema de vetores entre realidade sensível e Espírito visto que a primeira aparece dessubstancializada. A partir desta leitura, Marx afirma que Hegel postula uma unidade ideal entre sujeito e objeto. Essa unidade é denominada, por Marx, “sujeito-objeto místico” e caracterizada como “[...] 'subjetividade que usurpa’”⁹³. E o que ela usurpa é a efetividade da realidade sensível. Para o Espírito, em Hegel, a realidade e a natureza humanizada criada pela história aparecem apenas como objeto, como produtos “[...] do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos *espirituais, seres de pensamento*”⁹⁴. De fato, o processo realizado não é nada além da efetivação do Espírito na qual a realidade em si [*an sich*] aparece apenas como um momento em que o Espírito se diferencia de si. Essa conceituação implica que do processo de estruturação primordial da realidade seja despojado todo conteúdo real, sensível⁹⁵. De forma resumida, pode-se afirmar que em Hegel

[...] o concreto finito é constituído pela síntese de determinações abstratas e finitas, de sorte que seu conhecimento não consiste na descoberta de leis empíricas que regem seu movimento, mas na prescrição das leis lógicas, as únicas racionais, que governam a produção das determinações abstratas no seu movimento de concreção⁹⁶.

⁹¹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 120.

⁹² MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 121.

⁹³ ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 26.

⁹⁴ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 122.

⁹⁵ ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 26.

⁹⁶ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 20.

Essa crítica incide sobre as contraposições que Marx dirige à problemática da subjetividade na filosofia de Hegel. O problema, para Marx, é como explicar a questão da subjetividade dentro de um sistema em que a realidade concreta emerge como aparência do Espírito e despojada de toda processualidade material. Como a subjetividade, enquanto dimensão abstrata, e que é autonomizada, se relaciona com os seres humanos concretos?

Em Hegel, tal qual a realidade, a subjetividade remete a uma dimensão que não encontra gênese na realidade concreta. Esse processo é exemplificado pela relação soberania/soberano. A soberania, em Hegel, “[...] consiste na vontade de todos se organizarem num sistema e numa unidade semelhante a um eu abstrato”⁹⁷. Essa organização é idealizada. Porém, para que a soberania se efetive ela precisa operar na concretude e para que isso ocorra é necessária a personificação daquela organização. A soberania se personifica no soberano que é tão somente “[...] o indivíduo que realiza a substância”⁹⁸. Isso equivale

[...] a substantivar todos esses predicados a fim de poder explicar o sujeito real, suas ações e sua realidade empírica, por intermédio das relações lógicas que os predicados mantêm entre si. Se aos predicados for atribuída autonomia substantiva, se a soberania for independente do soberano, faz-se mister então encontrar um novo substrato onde o predicado possa residir, uma substância separada do indivíduo, abstrata e divina, que num movimento de autodeterminação resulte nos sujeitos particulares. [...] O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito efetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel em vez de partir do ser real (hypokéimenon, sujeito) parte dos predicados da determinação universal é que se faz mister um suporte para essas determinações, a idéia mística vindo a ser esse suporte⁹⁹.

Marx afirma que Hegel utiliza o mesmo procedimento para explicar a subjetividade. Ou seja, Hegel não apenas

⁹⁷ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 18.

⁹⁸ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 18.

⁹⁹ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 18-19.

[...] autonomiza os predicados [*die Prädikate*], os objetos [*die Objekte*], mas ele os autonomiza separados de sua autonomia efetiva [*von ihrer wirklichen Selbständigkeit*], seu sujeito [*ihrem Subjekt*]. Posteriormente, o sujeito real [*das wirkliche Subjekt*] aparece como resultado [*Resultat*], ao passo que deve-se partir do sujeito real [*vom wirklichen Subjekt*] e considerar sua objetivação [*seine Objektivation*]. A substância mística [*die mystische Substanz*] se torna sujeito real [*Zum wirklichen Subjekt*] e o sujeito real [*das reelle Subjekt*] aparece como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em lugar de partir do ente real [*von dem reellen Ens ausgeht*] (υποκειμενον, sujeito), e como é preciso um portador dessa determinação, a Idéia mística torna-se este portador¹⁰⁰.

Nesta conjuntura, a subjetividade é uma dimensão alheia ao ser humano concreto. Uma dimensão autonomizada, independente de entificações concretas que pré-existe ao ser humano concreto e o determina. O último aparece apenas como um momento da primeira, momento por meio do qual a subjetividade se efetiva. A subjetividade se objetiva no ser humano, mas ambos não se confundem. Aquela não é este. Com efeito, a subjetividade não é nem uma “qualidade” do ser humano. Pelo contrário, aquela é autônoma e, em certa medida, 'absoluta'. O problema, para Marx, é exatamente este. Ao se admitir a autonomia de uma “substância autônoma” que determina a qualidade do ser humano o último passa a ser somente uma manifestação daquela substância. Ou seja, furta-se dos sujeitos reais a possibilidade da auto-produção. A subjetividade “[...] deixa de ser propriedade do sujeito reais [...] para vir a ser tomada como predicado divino a encarnar-se num sujeito”¹⁰¹. Ela é substantivada. Em Hegel, “[...] apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade [*Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt*]”¹⁰².

¹⁰⁰ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 44.

¹⁰¹ GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 20.

¹⁰² MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 44.

2.2. Notas acerca da crítica de Marx à filosofia pós-hegeliana

A crítica que Marx dirige à filosofia alemã pós-hegeliana é centrada na forma como aquela se apropriara dos postulados de Hegel. E na forma como o “pós-hegelianismo” trabalhara a relação entre filosofia e realidade concreta. Com efeito, nos escritos marxianos, filósofos como “[...] Strauss e Bruno Bauer, o primeiro completamente e o segundo em seus 'Sinópticos' [...] estão, pelo menos em termos potenciais, totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel”¹⁰³. É importante observar, não obstante, que “[...] mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda como Bruno Bauer e Stirner, Marx jamais identificou o idealismo deles com o de Hegel”¹⁰⁴. Há dois momentos no processo de apropriação da filosofia de Hegel pelos neo-hegelianos. O processo de isolamento de categorias do sistema lógico-filosófico de Hegel e aquilo que Marx alcunha de “falseamento” de categorias. No primeiro, categorias são isoladas do complexo orgânico da filosofia hegeliana e se contrapõem a outras, também isoladas, ou ao sistema como um todo. No último, categorias centrais em Hegel, como substância e autoconsciência, são transformadas em “[...] Gênero, o Único, o Homem etc”¹⁰⁵. Estes procedimentos, porém, não afastam os postulados dos “jovens-hegelianos” da lógica de Hegel. Há uma transformação das categorias hegelianas, mas estas não são analisadas de forma crítica. Para Marx, nenhum dos jovens-hegelianos “[...] sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano”¹⁰⁶.

Por isso, a filosofia pós-hegeliana também se ergue sobre a centralidade ontológica dos processos gnosiológicos. O momento de supressão [*Aufhebung*] da realidade é o ponto sobre o qual incide a crítica de Marx à filosofia hegeliana. Esse momento é caracterizado como negação da negação. Ou seja, furta-se do processo de desenvolvimento da realidade sua ancoragem efetiva. O

¹⁰³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 115.

¹⁰⁴ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 282.

¹⁰⁵ MARX, K. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 83.

¹⁰⁶ MARX, K. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 83.

mesmo princípio fundamenta a filosofia dos “neo-hegelianos”. Para Marx, “[...] na vertente neohegeliana, este descarte também está presente do início ao fim”¹⁰⁷. Disso decorre que a subjetividade também continua a orbitar uma dimensão autonomizada que é determinada pelo “[...] espírito desencarnado [que] apenas é espírito imaginário”¹⁰⁸. O que Marx censura na filosofia pós-hegeliana, da mesma forma como rechaça na filosofia de Hegel, é a afirmação de que o Espírito é a origem “[...] ou princípio de entificação do multiverso sensível”¹⁰⁹ e da subjetividade.

É contra a lógica inerente a esse sistema que Marx se dirige. Essa empreitada é realizada em diferentes etapas. Um dos mais vitais é a produção de *Die heilige Familie*, em parceria com Engels. O núcleo deste texto, publicado em 1845, é uma análise crítica daquilo que Marx denomina “[...] o mistério da *construção especulativa*”¹¹⁰. Essa análise circunscreve diversos momentos e autores do movimento “pós-hegeliano” com destaque para Bruno Bauer, Edgar Bauer, Max Stirner, Franz Szeliga, Proudhon etc. O que une todos estes autores é o combate que estabelecem contra “[...] tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*”¹¹¹. Marx intitula esse esforço pós-hegeliano de “mistério especulativo”.

O “mistério especulativo” é exemplificado a partir do problema da representação geral. Para isso, Marx apresenta o exemplo da “fruta”. O problema se inicia quando

[...] partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral '*fruta*', quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata '*a fruta*', obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pera, da

¹⁰⁷ ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 35.

¹⁰⁸ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 15.

¹⁰⁹ CHASIN, J. Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: TEIXEIRA, F. S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Editora Ensaio, 1995. p. 375.

¹¹⁰ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 72.

¹¹¹ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 34.

maçã etc., acabo esclarecendo – em termo especulativos – 'a fruta' como 'a substância' da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial das coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, 'a fruta'. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, distingue uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o mesmo que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja 'a fruta'. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser real é 'a substância', 'a fruta'¹¹².

A Crítica crítica, de acordo com Marx, retira suas categorias da realidade e as transforma em ideias para, posteriormente, fundamentar as categorias concretas a partir destas ideias. Um outro exemplo desse processo é a análise que Edgar Bauer realiza acerca do amor. De acordo com Marx, para ser bem sucedida em sua empreitada, a Crítica crítica intenta “[...] desembaraçar-se, antes de tudo, do amor”¹¹³. Edgar Bauer afirma que o amor é uma categoria “divina” que possui o ser humano inteiramente. Nesta ideia está resumido o primeiro movimento do proceder especulativo. Um aspecto sensual, passional, é transformado em dimensão extra-terrena. Uma categoria concreta, que diz respeito às pessoas em suas relações sensíveis e objetivas, é metamorfoseada em diretriz gnosiológica que, posteriormente, delimitará os caminhos pelos quais as pessoas enveredarão. Por meio desse processo, “[...] dessa metamorfoseação do predicado no objeto, podem-se transformar criticamente todas as determinações essenciais e todas as manifestações da essência do homem em *não essência*”¹¹⁴. O que interessa aqui não é o fato de Marx se debruçar sobre uma categoria específica, o amor, mas o processo de generalização que, a partir deste mesmo assunto, elucida o proceder da lógica especulativa. A Crítica crítica transforma as categorias da realidade humana em ideias. Ela assim procede porque o importante não é o desenvolvimento real da realidade ou os processos

¹¹² MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 72.

¹¹³ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 31.

¹¹⁴ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 31.

concretos de produção de subjetividade. O importante é estabelecer o cerne do desenvolvimento dos processos, “[...] o interesse principal da construção especulativa é o 'de onde' e o 'para onde’”¹¹⁵, e não explicar o próprio engendrar destes processos. Disso decorre que categorias como o amor, ou subjetividade, só podem ser compreendidas se for instituído um parâmetro basal a priori que, obviamente, é idealizado. O motor estruturante da realidade e da subjetividade continua a ser a lógica gnosiológica.

2.2. Apontamentos sobre a subjetividade na filosofia de Marx

Existem escritos que afirmam haver um determinismo inerente à filosofia de Marx em “[...] função de 'conceitos' como ideologia, determinação do econômico em última instância e de base material e superestrutura”¹¹⁶. De modo geral, essa interpretação busca se sustentar em textos e trechos específicos de algumas obras de Marx. Por exemplo, em *A Ideologia Alemã*, obra escrita entre 1845/1846 e publicada de forma póstuma em 1932, Marx e Engels afirmam que as pessoas “[...] encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já prontas da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal”¹¹⁷. Em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, obra publicada originalmente em 1852, lê-se que “[...] sobre as diversas formas de propriedade e sobre as condições sociais de existência ergue-se toda uma superestrutura de sensações, ilusões, modo de pensar e visões de vida diversas”¹¹⁸. Isso significa, para a leitura que postula existir um “determinismo” em Marx, que as diversas formas de propriedade e as condições sociais de existências são o solo unívoco sobre o qual se erguem as sensações, modos de pensar, “visões de vida” etc. Parece que aquelas são as únicas bases destas. Ou seja, essa corrente interpretativa afirma que, na teoria

¹¹⁵ MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 33.

¹¹⁶ ARAUJO, R., TEODORO, E. Aproximações para entender a subjetividade numa perspecriva marxista. **Trabalho & Educação**, v. 15, n. 1, 2006, p. 70.

¹¹⁷ MARX, K., ENGELS, F. **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)**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 63.

¹¹⁸ MARX, K. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, K., ENGELS, F. **A revolução antes da Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 242-243.

marxiana, há um vetor condicionado e um determinante. Outro exemplo que se costuma utilizar é a clássica passagem de *Contribuição à crítica da economia política*. Nesta obra, publicada em 1859, Marx escreve que “[...] o modo de produção da vida material [*die Produktionsweise des materiellen Lebens*] condiciona [*bedingt*] em geral o processo de vida social, político e espiritual”¹¹⁹. Aqui também, se afirma, há um vetor condicionante e um determinado porque Marx postulava que o processo de vida espiritual [*geistigen Lebensprozess*] é condicionado [*bedingt*], em geral [*überhaupt*], pela produção da vida material [*die Produktionsweise des materiellen Lebens*]. Condicionar é um verbo transitivo direto que não carece de preposição para reger o termo que lhe é subordinado. Logo, o processo de vida espiritual aparece, de forma literal, diretamente regulado pela produção da vida material. É a partir dessas premissas que se questiona a possibilidade e a validade de uma tentativa de esquematizar uma teoria da subjetividade, com base nos postulados de Marx, que não retorne àquele determinismo.

O papel do determinismo relativo à subjetividade é problemática fora e dentro da tradição marxiana. Ele se relaciona diretamente com questões ontológicas, com a noção de liberdade humana, com conceituações sobre a consciência, com problemas de método etc. Não é possível fornecer fundamentos sólidos acerca da subjetividade sem discutir, mesmo que tão somente à guisa de notas, a questão do determinismo. Esse arranjo parece ser ainda mais evidente na filosofia de Marx.

A questão que se coloca é: os excertos apresentados expressam um determinismo inerente à filosofia marxiana? As respostas variam. A problemática da determinação está entre as mais discutidas na tradição marxiana¹²⁰. Algumas correntes interpretativas afirmam que há em Marx uma determinação relativa à estruturação societal, determinação diacrônica, e uma determinação relacionada à questão da subjetividade, a determinação sincrônica. A primeira diz respeito à noção de que o desenvolvimento histórico tende a uma finalidade. Um

¹¹⁹ MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 47.

¹²⁰ BARROS, J. Revisitando uma polêmica: a noção de 'determinismo' no materialismo histórico (uma exposição das alternativas teóricas). *Revista de Ciências Sociais*, v. 43, n. 1, 2012. p. 122.

determinado estágio do desenvolvimento desembocará em um outro quando efetivar o máximo de suas forças produtivas. Sem dúvidas, essa estruturação determinada da realidade se relaciona com o objetivo delineado para esta pesquisa, mas, considerada a delimitação do trabalho, a segunda emerge como a mais problemática. A noção de que há uma dimensão da realidade, uma base “material”, que determina a outra, a dimensão da “superestrutura”, é o que fundamenta o pretenso determinismo sincrônico na filosofia marxiana. Qual é a intensidade e a natureza desta determinação? Há, de fato, uma hierarquia estrita entre ambas dimensões? Quais os mecanismos que possibilitam que a base “material” determine, aparentemente sem mediação, a subjetividade? O que configura a base? O que é o núcleo da subjetividade na filosofia marxiana?

As afirmações anteriores, utilizadas por determinadas leituras críticas a Marx para afirmar o “determinismo” inerente à obra deste, não dão a medida exata da concepção marxiana acerca da subjetividade. Com efeito, verifica-se que essas interpretações da obra de Marx “[...] centram-se em alguns conceitos vulgarizados pelo marxismo que, a partir do entendimento dado, não se prestam para permitir uma compreensão do sujeito”¹²¹. A problemática da subjetividade, em Marx, não se coaduna ao pretenso “determinismo” imputado aos postulados marxianos por determinadas interpretações. Pelo contrário, Marx intenta demonstrar que a subjetividade não é

[...] como um simples reflexo das determinações da base econômica, como um mero produto do econômico, e sim como um componente inseparável dos processos de formação da vida humana. O seu pensamento não pode ser reduzido a um objetivismo, a um mero determinismo econômico, unilateral, visto que a objetividade é impensável sem uma íntima correspondência com a subjetividade. Não há, para ele, objeto sem sujeito, como não há sujeito sem objeto. Nenhum dos polos dessa relação, sujeito e objeto, é posto como um dado a priori; eles se constituem na relação. Quer dizer, Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu processo de autodeterminação. E é nesse processo de autoconstrução que se criam novas formas de objetivação, que

¹²¹ ARAUJO, R., TEODORO, E. Aproximações para entender a subjetividade numa perspretiva marxista. **Trabalho & Educação**, v. 15, n. 1, 2006. p. 70.

possibilitam, por sua vez, novas formas de subjetivação. O que Marx quer mostrar é, na verdade, que a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata, nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico¹²².

A questão da subjetividade não fora sistematizada por Marx. Nem essa nem qualquer outra categoria aparece na teoria marxiana de forma autônoma. De início, isso ocorre porque o núcleo sobre o qual se eleva o edifício teórico marxiano é a filosofia hegeliana e esta, por sua vez, é sistematicamente unificada. Os elementos que compõe a teoria de Hegel (a lógica, a ontologia, a teoria do conhecimento etc.) se coadunam em um sistema orgânico. O proceder dialético da filosofia hegeliana “[...] implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação, tendendo mesmo a fundir esses elementos”¹²³. Essa configuração reflete, com divergências, nos postulados marxianos. Marx não erigiu um sistema filosófico unificado e sua apropriação da lógica hegeliana fora, desde o início, crítica. Um dos pontos sobre os quais incidem essas críticas é a problemática do sistema. Não obstante, Marx também não determina um *locus* apartado para cada uma das categorias com as quais trabalha. Não há uma diferenciação sistematizante que defina, de forma isolada, uma teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*], uma lógica [*Logik*] e uma ontologia [*Ontologie*] nos escritos marxianos. Não há também um momento em seu desenvolvimento teórico dirigido, exclusivamente, à teorização acerca da subjetividade. Porém, as obras marxianas fornecem “[...] enunciados diretos [*direkte Aussagen*] sobre certo tipo de ser [*über ein Sein*], ou seja, são afirmações puramente ontológicas [*rein ontologisch*]”¹²⁴. Marx não tratou da questão da subjetividade de forma isolada. Isso é um fato, mas problematizações acerca da subjetividade estão presente em vários momentos de suas obras e o problema da subjetividade é uma questão que permeia toda a produção marxiana. Com efeito, Marx

¹²² CHAGAS, E. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 2, 2013. p. 65.

¹²³ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 282.

¹²⁴ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 281.

[...] refletiu, sim, em diversos momentos, sobre a subjetividade humana, momentos esses que podem ser evidenciados, entre outras, nas seguintes obras: Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung) (1844), A Questão Judaica (Zur Judenfrage) (1844), Manuscritos Econômico-Filosóficos (Ökonomisch-philosophische Manuskripte) (1844), Teses sobre Feuerbach (Thesen über Feuerbach) (1845-1846), A Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie) (1845-1846), O 18 Brumário de Luís Bonaparte (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte) (1852), os Fundamentos (Grundrisse) (1857-1858), Para a Crítica da Economia Política (Zur Kritik der politischen Ökonomie) (Prefácio) (1859) e O Capital (Das Kapital) (1867). Ao longo de sua obra, Marx desenvolve elementos constitutivos para se entender a subjetividade humana, como: 1. a subjetividade não como autônoma, abstrata; 2. a subjetividade não como dada naturalmente, imediatamente ao indivíduo; 3. a subjetividade como construída historicamente; e 4. a importância da presença da subjetividade na construção, na transformação, na apreensão e na interpretação cognitiva do real, da realidade¹²⁵.

É a partir da crítica à filosofia de Hegel e dos pós-hegeliano que se estrutura o núcleo teórico-filosófico original de Marx. Em Marx há uma negação da primazia ontológica que Hegel e os pós-hegelianos emprestam aos processos gnosiológicos. O Espírito não pode ser compreendido como uma entidade auto-sustentada e que, por isso, fundamenta a objetividade. Os processos lógico-ideais aparecem como uma reprodução da lógica intrínseca à própria realidade e não como pilar estruturante ou “motor”. Essa crítica, porém, encerrada em si, não fornece uma nova concepção de subjetividade. Marx postula um ser humano concreto que produz a si na realidade concreta, mas este ser humano, não obstante, permanece conceitualmente indeterminado. O primeiro passo marxiano

[...] dado na direção de uma dialética materialista foi destarte uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana. Contra as abstrações da filosofia hegeliana ele oporá a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo. Desse modo, as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna quietude da vida. No entanto, qual é o

¹²⁵ CHAGAS, E. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 2, 2013. p. 66.

alcance dessa crítica da lógica hegeliana? Tomar a vida como ponto de partida significa na verdade inverter por completo a lógica que partia da oposição do Ser e o do nada. Mas isto não implica necessariamente em libertar-se por completo dos mecanismos explicativos de Hegel cuja fundamentação estriba-se no movimento do conceito. A libertação só se dará com efeito se encontrarmos um processo vital antepredicativo capaz de explicar todo movimento que não se reduz ao entrechoque mecânico de partículas elementares. Faz-se assim mister um fundamento anterior à lógica cujo desenvolvimento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade¹²⁶.

Entre Marx e Hegel há uma diferença de caráter ontológico. Para Marx “[...] o ser é prioritário em relação ao pensamento e este é um concreto pensado, não um produto autônomo”¹²⁷. Essa caracterização se configura mais como uma inversão dos vetores em relação à filosofia especulativa do que como uma conceituação acerca da lógica que define o estatuto ontológico dos seres humanos. O mesmo acontece em relação à objetividade. A lógica estruturante da realidade também emerge como algo que escapa ao Espírito e o desenvolvimento do último deixa de ser o motor que impulsiona a primeira. Neste primeiro momento da produção marxiana, seres humanos e realidade, subjetividade e objetividade aparecem como efetividade concreta. Seres naturais e objetos sensíveis efetivos. A crítica que Marx dirige à lógica da filosofia especulativa abre veredas, mas o núcleo argumentativo que define o prisma através do qual a questão da subjetividade será compreendida permanece amorfo.

2.3. A atividade sensível como fundamento para o estudo da questão da corporeidade

Marx coloca a objetividade, o mundo concreto, no centro da problemática ontológica. A partir disso, é a efetividade sensível dos seres humanos que fornece as ferramentas fundamentais para a compreensão da concepção marxiana acerca

¹²⁶ GIANNOTTI, J. **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1985. p. 20-22.

¹²⁷ CHASIN, J. Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: TEIXEIRA, F. S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Editora Ensaio, 1995. p. 502.

da subjetividade. O cerne desta efetividade é a atividade humana sensível. Nessa configuração, a subjetividade pode ser concebida como um complexo de forças vitais objetivas que os humanos, enquanto seres sensíveis ativos, atualizam por meio da atividade sensível.

A atividade humana sensível não equivale, necessariamente, a qualquer tipo de atividade ou às atividades corriqueiras. Estas, não obstante, são importantes porque são as mediadoras que instauram o ser humano no mundo concreto e possibilitam a vivência cotidiana. A atividade humana sensível caracteriza um ponto de inflexão teórico, metodológico e ontológico. Com efeito, a atividade sensível, a atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*] como teorizada por Marx é uma forma de analisar a subjetividade que se afasta tanto dos postulados idealistas quanto dos postulados materialistas que o antecedem. Marx se contrapõe, com essa teorização, às correntes que colocam no centro do processo ontológico ora a dimensão gnosiológica pura ora a concretude sem mediação. O último caso é exemplificado pelo materialismo de Feuerbach.

Feuerbach faz do ser determinado, ser objetivo, o ponto de partida de sua filosofia. Ao invés de começar por categorias abstratas e indeterminadas que, a partir de uma sistemática lógico-formal, se concretizam no Espírito Absoluto, ele parte do concreto imediato, da efetividade e inverte o vetor de determinação da lógica hegeliana. Para Feuerbach, a objetividade determina o pensamento e não o contrário. De acordo com os postulados feuerbachiano, não há verdade no pensamento puro e é impossível elucidar o processo ontológico do ser humano por meio da análise de estruturas lógico-gnosiológicas. O pensamento, pelo contrário, só pode se identificar com o ser objetivo, com o ser humano efetivo, quando se apaga integralmente e passa a ser totalmente determinado pela efetividade da concretude. Ou seja, a lógica formal dos processos ideias hegelianos, para Feuerbach, são determinadas pela materialidade e não determinantes ontológicos que dão forma à concretude. Essa inversão radical atesta que a existência efetiva

[...] não há mais de provir do próprio pensamento; o ritmo do pensar deve ser interrompido pelo sensível a fim de que alcance alguma verdade e o abismo profundo que se abre [...] só pode ser preenchido por um processo que, em vez de passar pela mediação do absoluto, depende diretamente da prática¹²⁸.

Essa configuração dá novos sentidos às determinações e às limitações da concretude. O espaço efetivo passa a ser compreendido como dimensão sensível situada no tempo e no espaço. Não há, na filosofia de Feuerbach, existência concreta que não se fundamente nessas formas primitivas de determinação. Com isso, Feuerbach afirma a primazia da sensibilidade em oposição à universalidade lógica do “pensamento”. Isso se dá porque é no sensível que se realiza a universalidade abstrata dos processos ideais. Estes, para Feuerbach, não encontram determinação positiva na natureza, permanecendo encerrados na lógica gnosiológica, a não ser que passem pela mediação efetiva do ser sensível. Entre naturalidade e “Espírito” ocorre uma inversão de sujeito e predicado. São os objetos concretos que passam a instituir os limites do ser sensível e do próprio pensamento. Feuerbach não retorna ao empirismo humanista, mas afirma que a resistência ativa da sensibilidade opõe-se à arbitrariedade universalizante do puro pensamento e a limita.

É enquanto horizonte de possibilidades que Feuerbach afirma que a concretude é o fundamento ontológico que, além de limitar a força determinante da dimensão puramente ideal, estrutura o padrão de objetivação humano. Em Hegel, o pensamento se toma como eu e sujeito absolutos. Já em Feuerbach,

[...] ao se defrontar porém com o objeto sensível, esse limita a tal ponto as pretensões imperialistas de ser adversário que o transforma em objeto de sua ação. O objeto deixa pois desde logo de ser conhecido como um conteúdo passivo que viesse a preencher a carência da representação ajustando-se, desse modo, às formas livres do pensar; é princípio atuante, força propulsora¹²⁹.

¹²⁸ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p.12.

¹²⁹ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p.13.

Marx analisa, de forma lapidar, essas conceitualizações feuerbachianas na primeira tese *ad Feuerbach*. O problema nodal desse tipo de materialismo, de acordo com Marx, é que

[...] o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständlich Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga [...] apenas o comportamento teórico como autenticamente humano [...]. Ele não entende, por isso, o significado da atividade [...]¹³⁰.

As consequências desse arranjo teórico aparecem na quarta tese *ad Feuerbach*. Marx afirma que Feuerbach “[...] parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]”¹³¹. Baseando nisso, seus esforços se direcionam para a tentativa de “[...] dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano”¹³². Os problemas, para Marx, começam a partir daqui. Feuerbach destaca o “fundamento mundano”, a realidade concreta, do “mundo religioso”, lógica gnosiológica, e empresta àquela autonomia completa. A concretude constitui, para Feuerbach, uma dimensão autônoma que só pode ser esclarecida a partir do “[...] autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano”¹³³.

¹³⁰ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533. [grifos no original].

¹³¹ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 534.

¹³² MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 534.

¹³³ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 534.

Essa configuração é problemática para Marx. Para este, ao mesmo tempo em que os objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], na teoria feuerbachiana, aparecem como diferentes dos objetos ideais eles também são apartados dos seres humanos. Feuerbach coloca a concretude em uma posição de independência ontológica que, em última instância, se equipara à autonomia dos processos ideais puros. De acordo com Marx, Feuerbach não compreende que “[...] o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade”¹³⁴. Por isso, em Feuerbach, a dimensão concreta ganha um status de determinante ontológico e o ser humano aparece como uma determinação objetiva direta, sem mediação, como um reflexo passivo da concretude. Marx afirma que

[...] o equívoco do materialismo feuerbachiano é considerar a natureza como instância imutável, pois desconsidera a atividade subjetiva do homem nessa. Desse modo [...] Feuerbach não se desvencilha completamente da filosofia especulativa, pois a essência do homem permanece abstrata¹³⁵.

A teorização feuerbachiana se bifurca: ele acerta quando critica a primazia do Espírito em favor da objetividade, mas erra quando, neste mesmo movimento, apenas substitui aquele por esta e mantém a mesma configuração ontológica. Feuerbach compreende o ser humano como

[...] “objeto sensível” e não como “atividade sensível” [...] e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” [...]. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem¹³⁶.

¹³⁴ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 32.

¹³⁵ SOUSA, A. **Conceito de natureza em Marx – Intercâmbio entre homem e natureza**: produção e reprodução da vida material e social. 2013. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. p. 16.

¹³⁶ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 32.

Marx encontra a solução para este problema na atividade humana sensível. Esta, tal qual enunciada nos postulados marxianos, é o processo de mediação que se estabelece entre os seres humanos e a dimensão concreta. É uma resposta às teorias que afirmam que o ser humano é ora um reflexo do Espírito ora um reflexo indiferenciado da objetividade. Em outras palavras, é “[...] o trânsito insuprimível entre objetividade”¹³⁷ e a dimensão subjetiva. Com isso, Marx se coloca entre o idealismo hegeliano e o materialismo feuerbachiano. Ele não os rejeita totalmente, mas também não aceita completamente as teses que embasam nenhuma das duas correntes. O que ocorre é uma supressão, ou seja, Marx as “rejeita” ao mesmo tempo em que mantém na síntese dialética, resultante da aproximação de ambas, as características que considera “positivas”. Da primeira, mantém-se a ideia de que a realidade objetiva é, em partes, moldada pela atividade humana. Da última, conserva-se a concepção de que o ser humano é parte da natureza, da objetividade. Marx postula, com a atividade humana sensível, uma terceira concepção, um fundamento ontológico que se coloca entre a passividade de Feuerbach e a determinação do idealismo de Hegel. A atividade sensível instala o ser humano em um mundo concreto, natural, objetivo e, concomitantemente, possibilita que esta concretude seja transformada. Por meio da atividade, objetiva o ser humano

[...] se apropria da natureza para tomá-la para si, de modo cada vez mais universal, como meio de subsistência, elemento e instrumento do trabalho, conteúdo da ciência e da arte, força produtiva etc. Deste modo, o homem transforma a natureza em mundo humano; a natureza aparece ao homem como o conjunto dos nutrientes do corpo e do espírito humanos, a fonte primeira de seus conteúdos, a substância das atividades práticas e teóricas humanas, e neste sentido assume uma dimensão e amplitude tais que se torna o que Marx chama de 'corpo inorgânico' do homem. Não se restringe a meio de subsistência física, mas é também a sua 'natureza inorgânica espiritual’¹³⁸.

¹³⁷ ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 63.

¹³⁸ GONTIJO, E. Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano. **Verinotio**, n. 10, 2009. p. 197-198.

Com efeito, a atividade objetiva não é um proceder simples qualquer, mas o fundamento do processo que constitui a subjetividade, uma “atividade” geral que instala o ser humano no centro do seu próprio processo ontológico. A atividade sensível, ao mesmo tempo, humaniza a natureza e naturaliza o ser humano. A partir dela o ser humano se produz enquanto ser ao mesmo tempo em que transforma a realidade sensível na qual se efetiva. O que Marx evidencia com esse postulado é o fato de que o ser humano se torna ser humano quando, partindo de sua atividade, se relaciona com a objetividade, com a dimensão concreta, com a natureza. Para ele, quem separa o fundamento ontológico humano “[...] dos sentidos, a alma do corpo, é também incapaz de captar a relação existente entre os conteúdos da cultura e a esfera da produção material”¹³⁹.

Marx considera a atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*] a base da subjetividade humana e isso decorre do fato de que o ser humano, na teoria marxiana, é “[...] imediatamente ser natural”¹⁴⁰. Nessa condição ele só pode “[...] manifestar [*äussern*] sua vida em objetos sensíveis efetivos [*wirklich sinnliche Gengestände*]”¹⁴¹. A manifestação de vida dos seres humano é igual à sua relação com objetos efetivos. E essa relação se dá por meio da atividade humana sensível. Estes objetos, porém, não são estritamente naturais. Não são os objetos tais como encontrados imediatamente na natureza, eles são objetos efetivos que foram humanizados por meio do trabalho de outros seres humanos. Tem-se aqui outra característica da atividade humana sensível: ser omnilateral. Disso decorre que o caráter primordial do seres humanos é o de ser em relação com os objetos sensíveis efetivos, e esta relação é mediada por outros seres humanos. Ser objetivo, para Marx, significa ter sentido fora de si e relacionar-se com objetos concretos. Essa relação coloca em evidencia a dimensão de carência do ser humano. Um ser não objetivo, um ser que existe na ausência de outrem, “[...] é

¹³⁹ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 17.

¹⁴⁰ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 127.

¹⁴¹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 127.

um não-ser”¹⁴². É nesta conjuntura que Marx afirma que a vida material condiciona a espiritual. Aquela condiciona esta somente na medida em que os seres humanos são compreendidos enquanto seres sensíveis que se manifestam na relação com outrem e com a natureza. O que Marx objetiva elucidar quando afirma a centralidade da objetividade é que a subjetividade não é uma dimensão autônoma produzida gnosiologicamente ou que se alicerça sobre estímulos naturais. O ser humano, na concepção marxiana, está enraizado na objetividade. Enraizado no mundo concreto. E é dessa imersão, da imanência do ser humano ao mundo concreto, que emerge a subjetividade.

A centralidade desta atividade, no que tange à subjetividade, é um dos fundamentos que possibilita pensar a corporeidade tendo-se como fundamento a filosofia marxiana. Marx deixa claro que o processo ontológico humano tem como base o próprio humano, e que é a objetividade e a atividade deste, não os desdobramentos gnosiológicos apartados da dimensão concreta, que estão na base da subjetividade humana. É a partir da atividade objetiva “[...] que a própria subjetividade humana ganha seus contornos efetivos ao se realizar como capacidade de moldar os entes sensíveis dentro dos limites e possibilidades históricos postos pelas formas particulares de determinadas formações sociais”¹⁴³. Mas para que isso ocorra é necessário que sejam produzidos os meios concretos que possibilitarão o desenvolvimento deste processo. Por isso, para Marx, o primeiro ato ontológico é “[...] a produção da vida material”¹⁴⁴. Essa produção é concreta e não uma produção do Espírito e da “vontade” do Espírito. Não é o proceder teleológico que leva a Ideia a se tornar o Espírito Absoluto produtor da vida material, e sim o próprio ser humano em contato com a natureza por meio da atividade objetiva sensível que produz as condições objetivas nas quais vive. E já que esta atividade é sensível, uma atividade efetivada na dimensão concreta, como ela se dá se não por meio da corporeidade? Como o ser humano poderia se

¹⁴² MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 127.

¹⁴³ ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 65.

¹⁴⁴ MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 33.

produzir a si por meio de sua atividade se não por meio da utilização do seu corpo?

A partir da atividade humana sensível pode-se pensar a corporeidade como aquilo que possibilita ao ser humano atuar no mundo sensível. Isso não significa que o humano esteja apartado dela e apenas a utilize como ferramenta mediadora no ato produtivo que o torna um ser qualitativamente distinto. Se o ser humano é atividade sensível ele é, em última instância, a corporeidade que possibilita a atualização desta atividade. É o corpo que está no centro da atividade humana sensível. Na teoria marxiana, o ser humano é corporeidade em atividade. É corpo concreto atuando na realidade e produzindo-se, nesse processo, enquanto ser sensível. De fato, “[...] é este metabolismo incessante entre o corpo não orgânico (a natureza) e o corpo orgânico (a carne) que é o fundamento histórico da produção”¹⁴⁵. A partir de Marx pode-se afirmar que a “[...] historicidade do corpo está, pois, antes de toda historicidade de suas forças produtivas”¹⁴⁶ porque

[...] o corpo humano é o fundamento primeiro de toda a produção material humana, [e] é a partir dele que toda a vida humana é engendrada. Mas tal não se dá de modo estático, cristalizado. É [...] através do seu movimento, da atividade sensível, do movimento humano que o corpo produz. Entretanto, nesta interação do corpo humano com a natureza exterior, sensível, neste movimento em que o corpo engendra a própria produção material da vida humana, é preciso, em primeiro lugar, que o corpo estabeleça relações com o mundo sensível¹⁴⁷.

A atividade humana sensível pode servir de fundamento para pensar a questão do corpo porque ela é a categoria que, na filosofia marxiana, deixa claro o caráter situado do ser humano.

¹⁴⁵ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 342.

¹⁴⁶ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 343.

¹⁴⁷ NOTHEN, G. **Corpo e Emancipação nos escritos do Jovem Marx**: uma abordagem crítica da Educação Física Brasileira. 2010. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília. p. 51.

3. Natureza, processo de trabalho e corporeidade

A questão da natureza, como a problemática da atividade humana sensível, não fora trabalhada por Marx de forma isolada. A “natureza em si”, enquanto conceito estruturado, aparece raramente nos escritos marxianos. Marx versara sobre a questão da natureza em diferentes momentos de sua obra e a categoria natureza na filosofia marxiana é fundamental para a compreensão da “[...] relação que existe entre a concepção materialista da história e o materialismo filosófico em geral”¹⁴⁸. Desde sua tese de doutorado, em que analisa a diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, até *O Capital*, em que afirma que a natureza é o fundamento concreto em que o ser humano produz, Marx se interessara por e postulara sobre a natureza¹⁴⁹. De forma geral, o que diferencia os postulados marxianos sobre a natureza de outras concepções é o caráter ontológico e sócio-histórico que Marx empresta à natureza. Para ele, a natureza é a fonte de todos os meios de trabalho, dos objetos que vão ser trabalhados e a própria dimensão onde se desenrola o processo de trabalho. Enquanto

[...] a natureza fenomênica e toda consciência da natureza, no curso da história, se reduzem cada vez mais a constituir uma função dos processos objetivos da sociedade, em Marx a sociedade se mostra como um contexto natural¹⁵⁰.

O processo de trabalho [*der Arbeitsprozess*], por sua vez, é tratado por Marx de forma “[...] incomum, em certo aspecto”¹⁵¹. Num contexto geral, as categorias analisadas por Marx operam de forma apropriada apenas no modo de produção do capital. Essa característica é transversal à sua obra. O valor é um exemplo. O valor [*Wert*] não é uma “[...] categoria universal, mas algo exclusivo do capitalismo, um produto da era burguesa”¹⁵². A análise marxiana do processo de trabalho diverge dessa formulação, não sendo apresentado como uma especificidade do modo de produção de capital. Marx empresta à categoria

¹⁴⁸ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 11.

¹⁴⁹ DUARTE, R. **O conceito de natureza n'O Capital**. 1985. 172 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 74.

¹⁵⁰ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 12.

¹⁵¹ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 113.

¹⁵² HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 113.

trabalho [*Arbeit*] uma centralidade ontológica. Ela é discutida como categoria universal. O processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*], enquanto categoria ontológica, ultrapassa os limites de qualquer modo de produção. Este tratamento dispensado à categoria trabalho [*Arbeit*] é um dos pontos de inflexão na filosofia marxiana.

Como no caso da questão da atividade sensível, o objetivo deste capítulo é discutir em que medida a natureza e o processo de trabalho podem ser utilizados como fundamentos para pensar a questão da corporeidade a partir de Marx. Para tanto, parte-se da análise da natureza como fundamento ontológico para demonstrar como as teorizações marxianas acerca da natureza embasam a centralidade da objetividade e, por conseguinte, do processo de trabalho e da corporeidade no processo ontológico humano. Em seguida é estudada a questão do pôr-teleológico no processo de trabalho e, por fim, apresenta-se a centralidade da força de trabalho no processo de trabalho.

3.1. A natureza como fundamento ontológico

Marx se coloca contra as concepções que postulam a natureza como um amontoado natural inerte e entregue às determinações gnosiológicas ou à vontade do ser humano. A filosofia da natureza de Hegel é um exemplo desse tipo de discurso. Em Hegel, a natureza não é determinada em si, mas apenas um momento do processo de alienação do Espírito. Ela é tão somente o momento em que a Ideia passa por uma determinação sensível no processo que a leva de volta a si mesma como Espírito Absoluto. Logo, a natureza não possui centralidade ontológica. Para Hegel, de acordo com Marx, é a “lógica” do processo constituinte do Espírito que determina a natureza e não o contrário. O problema desse postulado é que Hegel não explicita como a Ideia “[...] que como absoluta está já sempre em si, chega a se alienar, a se perder no mundo do ser objetivo-material [...] e o processo por qual a natureza, uma vez produzida pela Ideia, suprime gradualmente todas as determinações naturais e passa al Espírito como sua mais

elevada verdade”¹⁵³. Para Marx, por outro lado, a natureza se funda em si mesma. Ela é ser a partir de si e mediante si mesma. A natureza, na filosofia marxiana, é *causa sui*.

A economia política clássica pode ser considerada um outro exemplo. Nela, a natureza aparece como uma dimensão submetida ao trabalho humano. É apenas por meio deste que aquela adquire “valor”. Marx afirma que na economia política clássica “[...] o trabalho é o único meio pelo qual o homem aumenta o valor dos produtos da natureza”¹⁵⁴. Isso implica que natureza e seres humanos são duas dimensões separadas. Este é exterior àquela ao mesmo tempo em que aquela é exterior a este. O ser humano não é um ser natural e a natureza não é humanizada. Além da separação há uma hierarquia que decorre desta separação. A natureza só é considerada enquanto natureza elaborada, pura exterioridade elaborada pelo trabalho humano. Um espaço passivo reduzido à finalidade de fornecer a matéria natural que será modificada pelo trabalho humano. É a partir desta modificação, que é exterior à natureza, que ela adquire significação. Ela só se torna relevante após ser submetida à dominação humana. Por isso, aparece apenas quando ligada aos seres humanos, em relação unilateral. Uma das dimensões é inerte e passiva e a outra é ativa. Marx critica o pretenso naturalismo da economia política e postula que

[...] essas explicações desenvolvidas pela economia política tecem sorrateiramente um argumento contra o próprio naturalismo pretendido. Isto é, estão firmadas na doutrina de que há dois mundos, um é a sociedade, desenvolvida e elaborada pela humanidade, e outro é o mundo natural, que não tem a intervenção do homem ou historicidade. Nesse sentido está embutido o ideário de uma natureza primitiva, concebida como sendo separada do humano¹⁵⁵.

No que tange à questão da natureza, é importante também observar a crítica que Marx dirige à filosofia de Feuerbach. Ela é uma das bases para a formulação

¹⁵³ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 19.

¹⁵⁴ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 29.

¹⁵⁵ SOUSA, A. **Conceito de natureza em Marx – Intercâmbio entre homem e natureza: produção e reprodução da vida material e social**. 2013. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. p. 20.

marxiana sobre a natureza. A leitura marxiana da filosofia da natureza feuerbachiana não se confunde com a crítica à Hegel ou à economia política. Marx considera Feuerbach o único crítico de Hegel que, de fato, contribuíra para os estudos da dialética de forma original e, além disso, assumira parte do legado teórico do mesmo. De forma literal, o que Marx afirma é que “[...] Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador [*Überwinder*] da velha filosofia”¹⁵⁶. Tradicionalmente, as interpretações sobre a relação Feuerbach-Marx se limitam a analisar a forma como a crítica feuerbachiana à religião e à metafísica clássica fundamentaram a crítica de Marx a Hegel. Porém, a base naturalista-antropológica que sustenta a crítica feuerbachiana é de maior importância para a história da origem da dialética marxiana. A influência de “[...] Feuerbach sobre Marx não consiste tanto no seu ateísmo, que era coisa corrente para ele que conhecia o Iluminismo francês e a crítica bíblica da esquerda hegeliana, mas sim em sua concepção da natureza e do homem”¹⁵⁷. Escritos como *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Teses provisórias sobre a reforma da filosofia] de 1842 e *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Princípios da filosofia do futuro] de 1843, ambos de Feuerbach, são mais importantes para compreender o conceito de natureza de Marx e a influência que a obra daquele exercera sobre a deste do que o texto de 1841 intitulado *Das Wesen des Christentums* [A essência do cristianismo]. É com a obra de Feuerbach que, para Marx, se inicia a “crítica” humanista e naturalista que ele considera a única verdadeira revolução teórica desde os escritos hegelianos. Para ele, a obra feuerbachiana é importante porque “[...] prova que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, [...] uma outra forma e [outro modo] de existência [*Daseinweise*] do estranhamento [*Entfremdung*] da essência humana”¹⁵⁸. Essa configuração afasta Feuerbach das concepções idealistas acerca da subjetividade humana e da natureza. Não obstante, Marx direciona críticas à filosofia da

¹⁵⁶ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 117.

¹⁵⁷ SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 18.

¹⁵⁸ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 117.

natureza de Feuerbach. O movimento é o mesmo que caracteriza a relação Marx-Hegel. Ao mesmo tempo em que reconhece as virtudes da filosofia feuerbachiana, Marx a crítica para, a partir dela, poder estruturar sua própria filosofia. O que ocorre na crítica a Feuerbach é uma inversão vetorial comparada à crítica dirigida a Hegel: para Marx, Feuerbach considera que a natureza é um determinante ontológico que, sem mediação, se impõe ao ser humano. Para ele, a natureza [*Natur*] é a primeira estrutura de existência, princípio ontológico originário que produz tudo de si que não pode ser pensada como dimensão produzida porque seu sentido jaz tão somente em si mesma. Essa concepção resulta em uma determinada autonomia da natureza [*Selbständigkeit der Natur*], ou seja, a natureza aparece como uma dimensão alheia ao ser humano que, em última medida, determina não apenas o campo concreto em que este atua, mas também a forma como atua e, conseqüentemente, a estruturação subjetiva que daí resulta. O que Marx afirma é que Feuerbach coloca a natureza no lugar do Espírito.

O fato de a natureza só aparecer nesta relação coloca outro problema. Disso decorre a existência de produção desvinculada da natureza. Uma produção gnosiológica que não se sustenta na concretude e que, com efeito, afasta o ser humano da sua naturalidade. E, se o ser humano é capaz de produzir fora do contexto natural, ele também é capaz de produzir a si fora do mesmo contexto. Marx se contrapõe a este tipo de conceituação acerca da natureza e da relação que se estabelece entre esta e a vida humana. Com efeito,

[...] Marx concebe a natureza como necessária, como o substrato imprescindível, porque é ela que dá condições de existência ao trabalho e ao homem. Marx subscreve a dependência do trabalho e do homem em relação à natureza, porque, ao afirmar que a natureza é a condição de existência de ambos, está dito que tanto o trabalho quanto o homem necessitam da natureza para a sua objetivação. Portanto, evidencia-se que a natureza, na concepção marxiana, tem uma determinação que se configura como “aspecto ontológico”, pois ela é condição necessária para a objetivação do trabalho e do homem, mas ao mesmo tempo também é dotada de uma determinação que se configura como aspecto histórico, pois

a natureza sofre a intervenção do homem por intermédio do trabalho¹⁵⁹.

Ele afirma que o ser humano só produz em contato com a natureza. O ser humano não pode produzir sem a natureza. Literalmente, o ser humano “[...] nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível [*sinnlich*]”¹⁶⁰. É no mundo exterior sensível, na natureza, que o trabalho se efetiva. E o ser humano se efetiva no trabalho. Isso significa que o ser humano só se efetiva em relação com a natureza. Em uma relação com o mundo natural que é mediada pelo processo de trabalho. Fora dessa dimensão, fora do contato com a natureza, não há trabalho. Não há ser humano que não seja um ser natural. O trabalho [*Arbeit*] é um processo [*ein Prozeß*] que se estabelece entre seres humanos [*Mensch*] e natureza [*Natur*]. Neste processo, os primeiros se confrontam com a última. A natureza aparece como uma potência, uma potência natural [*Naturmacht*]. Na concepção marxiana, a natureza não é compreendida como algo que é determinado à priori. A potência da natureza se atualiza quando o ser humano, por meio de sua ação, estabelece uma relação metabólica com o meio natural. É impossível separar o humano do natural em Marx. É nessa relação que o ser humano se

[...] confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. 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 [*Leiblichkeit*]: 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 natureza¹⁶¹.

Nessa formulação fica clara a concepção marxiana acerca da relação entre ser humano e natureza. Na filosofia de Marx, “[...] a consideração da natureza está presente”¹⁶². É uma formulação dialética. Dialética na medida em que

¹⁵⁹ SOUSA, A. **Conceito de natureza em Marx – Intercâmbio entre homem e natureza**: produção e reprodução da vida material e social. 2013. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. p. 15-16.

¹⁶⁰ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 81.

¹⁶¹ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

¹⁶² PAULO NETTO, J. Apresentação. In: ENGELS, F. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 16.

concebe que seres humanos e natureza formam uma unidade. Uma unidade relacional. Uma unidade que não apaga as especificidades das partes que a constituem. Os seres humanos não podem ser confundidos com a natureza. E a natureza não pode ser entendida como uma dimensão totalmente moldada pelos seres humanos. Podem-se levantar uma porção de questões bastante complicadas acerca dessa relação. Será que existe uma dialética da natureza? Será que a dialética opera na natureza? Há uma dialética inerente à natureza? Será que os processos que determinam o desenvolvimento histórico-societal também operam na natureza? Se operam, operam tal e qual na história humana? É possível afirmar que a dialética é o mecanismo o qual fundamenta o processo de desenvolvimento da natureza? Marx não chega a se debruçar sobre essas questões de forma explícita. O que ele afirma é que a unidade que se estabelece entre seres humanos e natureza é caracterizada por uma influência recíproca. O ser humano não pode “[...] transformar o que se passa ao nosso redor sem transformar”¹⁶³ a si. O inverso também é verdadeiro. Não se pode transformar a si sem transformar o entorno. O ser humano transforma o seu entorno ao mesmo tempo em que transforma a si. Em Marx, essa unidade também é universal. É universal porque é condição ontológica. Os seres humanos só se produzem em relação com a natureza. Nessa relação há um processo de humanização da natureza e, ao mesmo tempo, um processo de naturalização do ser humano. Essa relação implica uma dialética. E é essa dialética da transformação “[...] constante de si mesmo mediante a transformação do mundo”¹⁶⁴, e seu vetor contrário, que fundamenta a produção do ser humano enquanto tal. Por isso, Marx considera a natureza o corpo inorgânico do ser humano. A natureza

[...] é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer ¹⁶⁵.

¹⁶³ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 114.

¹⁶⁴ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 114.

¹⁶⁵ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

A natureza é o conjunto da realidade. Em Marx, a natureza aparece nominalmente de várias formas. Ela se faz presente como “matéria”, ‘natureza’, ‘substância natural’, ‘coisa natural’, ‘terra’, ‘momentos existenciais objetivos do trabalho’, ‘condições objetivas’ ou ‘concretas do trabalho’¹⁶⁶. Em todas essas formas ela designa a totalidade na qual se inscreve o ser humano. Isso não significa um retorno ao empirismo. Afirmar que a realidade é igual à natureza não é o mesmo que afirmar que a natureza determina a realidade. O que Marx pretende, mais uma vez, é se afastar da filosofia especulativa que afirma que o ser humano é uma produção, primordialmente, gnosiológica. Para isso, afirma que a substância natural é a dimensão concreta da vida. A coisa natural é igual “[...] ao conjunto da realidade”¹⁶⁷. Ela é tanto o ambiente natural que já fora apropriado e modificado pelo ser humano como a dimensão concreta que ainda não fora transformada. É o corpo inorgânico do ser humano. Ela é o mundo sensível no qual o ser humano se objetiva. Ou seja, natureza é o espaço onde o ser humano existe. É nela que ele se efetiva. Ela é a totalidade da qual o ser humano faz parte. Não obstante, não é o ser humano em si. Não é o “[...] corpo humano”¹⁶⁸. É a totalidade concreta com a qual o ser humano se mantém em um processo relacional ininterrupto. As “[...] plantas, animais, pedras, ar, luz etc.”¹⁶⁹ são “[...] uma parte da vida humana e da atividade humana”¹⁷⁰. Em resumo,

[...] a natureza, portanto, possui papel fundamental no processo de constituição do ser social. [...] a natureza é a matéria enquanto lugar, objeto e instrumento da atividade; a princípio, a relação que esta mantém com aquela é própria e totalmente afim. A matéria natural é a condição e o meio da atividade, que toma aquela também por objeto. Neste sentido, é possível dizer ainda que a natureza é o primeiro conteúdo da ideação, pois os propósitos da atividade são pensados vitalmente a partir da naturalidade. [...] Em suma, a natureza é a condição objetiva essencial da atividade, e assim, sua condição subjetiva primígena; é o pré-requisito original, dado ao homem, de toda a produção e desenvolvimento humanos¹⁷¹.

¹⁶⁶ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 24.

¹⁶⁷ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 25.

¹⁶⁸ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

¹⁶⁹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

¹⁷⁰ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

Mas como se dá essa relação? Em Marx, ela se dá por meio do metabolismo [*Stoffwechsel*] que se estabelece entre seres humanos e natureza. A última independe do ser humano. É a realidade que preexiste a este. Mas, ao mesmo tempo, é “[...] o objeto universal do trabalho humano”¹⁷². O fato de o ser humano operar sobre a natureza faz com que essa se transforme. E não apenas porque o primeiro modifica a segunda. Mas, e de forma mais essencial, porque o ser humano “[...] é uma parte da natureza”¹⁷³. Aquele só modifica esta por ser parte dela. O mundo sensível e o ser humano são duas dimensões que se entrelaçam. Nessa relação há produção e consumo. Concomitantemente. É uma relação metabólica. É no ato de produzir que o ser humano consome a natureza. E é no ato de consumir a substância natural que o ser humano produz. Esse metabolismo não cessa. Ele opera de forma perene na existência humana. É impossível eliminá-lo da realidade humana. Esta não existe sem aquele metabolismo. O processo vital de produção humana se dá

[...] em um contexto natural. Em todas as formas de produção, a força humana de trabalho é 'somente a exteriorização de uma força natural'. No trabalho o homem 'se contrapõe, como força natural, a uma matéria da natureza'. [...] A dialética sujeito-objeto é para Marx uma dialética das partes constitutivas da natureza¹⁷⁴.

O locus primordial dessa relação é o processo de trabalho. É nele que fica evidente como a dialética da vida orgânica é fundamental para a compreensão ontológica do ser humano. O trabalho [*Arbeit*] medeia a relação entre seres humanos e natureza. Essa relação não deve ser entendida de forma dicotômica. Em Marx, não há separação entre seres humanos e natureza. Existe uma condição metabólica e inseparável que se estabelece no processo de trabalho. É neste contexto relacional que os seres humanos se efetivam, se objetivam. A efetivação do processo de trabalho, para Marx, “[...] é a sua objetivação”¹⁷⁵.

¹⁷¹ GONTIJO, E. **Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano**. 2007. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 68.

¹⁷² MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 256.

¹⁷³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

¹⁷⁴ SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986. p. 12.

¹⁷⁵ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 80.

Por efetivação, Marx compreende o processo de produção do sujeito enquanto tal, o processo de subjetivação. Disso decorre que Marx empresta ao metabolismo [*Stoffwechsel*] que, por meio de sua ação, os seres humanos estabelecem com a natureza o estatuto de processo ontológico primordial. Ou seja, para Marx, o processo de trabalho, que “[...] independe de qualquer forma social determinada”¹⁷⁶, é o solo ontológico dos seres humanos.

3.2. O pôr teleológico no processo de trabalho

O processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*], para Marx, é atividade orientada a um fim¹⁷⁷, um processo de pôr teleológico [*teleologische Setzung*]. Isso significa que no fim do processo chega-se a um resultado previamente representado. É este pôr teleológico que caracteriza o trabalho humano, mas para entender o pôr teleológico no trabalho e como essa categoria fundamenta o trabalho humano é necessário, primeiro, analisar qual a concepção de Marx acerca da forma como o animal produz.

Marx afirma que “o [...] animal produz”¹⁷⁸ porque ele modifica a natureza. O ninho é um exemplo. Ele é uma construção, uma produção animal que transforma o ambiente natural. Esse tipo de produção é encontrada em abundância na natureza. O tecelão-social [*Philetarius socius*] edifica ninhos que hospedam diferentes gerações. Essa “casa” é feita de paus e capim. Ele lança mão destas duas matérias primas para compor aposentos que o mantenham aquecido durante o período noturno. O ninho do *Philetarius socius* é um ambiente societal. Uma produção a partir da natureza. Os machos da espécie vogelkop [*Amblyornis inornata*] erguem cabanas para atrair fêmeas. Estas cabanas são construídas a partir da junção de amontoados de grama e pedaços de pau. Estas habitações, geralmente, são adornadas com atrativos estéticos. São coloridas com flores e outros animais de menor porte. Tudo isso para atrair as fêmeas e acasalar. As abelhas [*Anthophila*], o exemplo preferido de Marx, constroem colmeias. Elas

¹⁷⁶ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

¹⁷⁷ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 256.

¹⁷⁸ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

servem para proteger a prole e produzir mel. As colmeias são produzidas a partir de cera secretada. Ou seja, as colmeias são produções artificiais. O joão-de-barro arquiteta ninhos a partir da modelagem de barro e lama. Esse artifício é utilizado para edificar instalações que o protejam de predadores. O tecelão asiático [*Ploceus philippinus*] compõe ninhos em áreas que o mantenham distante de animais que representam uma ameaça. Ele tece seu ninho em lugares de difícil acesso como, por exemplo, o topo de acácias. Esses ninhos ficam suspensos em um galho. E podem se tornar colônias. Um *Ploceus philippinus* pode construir um ninho com objetivo de abrigar um grupo de outros tecelões ou para viver em isolamento. Os castores modificam a natureza em vários aspectos para produzir seu abrigo. Primeiramente, criam barragens e inundam um determinado território. Essa inundação, porém, é controlada. A inundação não ultrapassa a profundidade adequada. Posteriormente, eles cavam buracos e constroem uma rede de entradas submersas. Essas entradas dão acesso ao abrigo que também é submerso. Isso faz com que o castor fique protegido de caçadores. O abrigo submerso também serve para manter alimento estocado durante o inverno. Não obstante, quando a área escolhida já está inundada, os castores não produzem barragens. Eles simplesmente constroem tocas porque o ambiente já está adequado às suas necessidades. Todos esses exemplos são produções. É por isso que Marx afirma que o animal produz. Ele também constrói abrigos, casas, ninhos. E o faz com objetivos diferentes. Para proteção, para procriação, para estocagem etc. As formas também variam. São utilizadas diversas matérias-primas. O modo de construir também diverge.

O animal atua no ambiente. Isso significa que os animais estabelecem uma relação com a natureza. Nesta relação, os primeiros modificam a última, dela se servem e servem a ela. Essa relação é complexa¹⁷⁹. Pode-se afirmar que “[...] os animais, como já indicamos de passagem, também modificam com sua atividade a natureza exterior [...] e essas modificações provocadas por eles no meio ambiente repercutem, como vimos, em seus causadores, modificando-os por sua

¹⁷⁹ Sem maiores explicações, Lukács afirma que essa relação é “[...] mediada por uma consciência”. Cf. LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 65.

vez”¹⁸⁰. As abelhas transportam pólen para construir a colmeia e com isso elas fazem parte do processo de polinização que desemboca na multiplicação das espécies de flores. Um castor constrói seu ninho em áreas em que possa construir uma barragem e essa barragem artificial modifica o ambiente porque no local onde o castor constrói sua barragem passa a existir uma área coberta d'água que não existia anteriormente. O joão-de-barro modela seu ninho a partir da lama, este ninho é posteriormente abandonado e outros pássaros passam a ocupar um abrigo que, anteriormente, não existia. Os frutos que adornam as cabanas do *vogelkop* influenciam em seu processo de acasalamento. Esses frutos são retirados de um lugar e deslocados para outros. As sementes desses frutos podem germinar, se as condições forem apropriadas, e ali podem brotar novos frutos que até então não faziam parte daquele território. De fato, os animais produzem e modificam a natureza, mas, para a teoria marxiana, toda essa relação com a natureza é determinada e se enraiza em um território restrito à dimensão biológica.

O animal produz. Mas produz “[...] apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria”¹⁸¹ e só o faz de forma unilateral. Sua atividade não escapa à ordem da necessidade. Ele “[...] é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*”¹⁸². Nos postulados marxianos, a atividade animal se limita às necessidades biológicas e são essas necessidades que determinam os limites da atividade vital animal. E, para Marx, o modo [*Art*] da atividade vital fundamenta o caráter genérico de um tipo determinado de ser. É a atividade vital do animal que caracteriza a condição animal. Com efeito, a atividade vital animal se resume às necessidades biológicas, logo, a condição animal também se resume a elas. Por isso, é a determinidade [*Bestimmtheit*] da esfera biológica que dita a qualidade do animal enquanto ser. Ele coincide com essa determinidade. Marx não nega o desenvolvimento de categorias complexas na esfera “animal”. Mas esses desenvolvimentos se elevam sobre aquela

¹⁸⁰ ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (Org.). **A Dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

¹⁸¹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸² MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

determinação. É o domínio da “[...] carência física imediata”¹⁸³ que determina o que o animal produz. Ele só elabora e modifica a natureza na medida em que esta modificação responde às exigências da *species*. Essas exigências determinam o que ele produz e como produz. Essa característica implica que é a ancoragem nas especificidades biológicas que determina o limite daquilo que ele produz. Isso quer dizer que “[...] o animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence”¹⁸⁴. Por isso, tudo que ele produz é objetivando a produzir a si. Todos os produtos da produção animal remetem, imediatamente, à dimensão biológica e todas as realizações do animal objetivam a manutenção desta dimensão. A partir de Marx pode-se afirmar que

[...] as chamadas sociedades animais (e também, de modo geral, a 'divisão do trabalho' no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente [...]. Isso mostra que, qualquer que seja a origem dessa organização, ela não tem em si e por si nenhuma possibilidade imanente de desenvolvimento; nada mais é do que um modo particular de uma espécie animal adaptar-se ao próprio ambiente¹⁸⁵.

A produção do ser humano é diferente. O animal produz de forma unilateral. O ser humano produz de forma “[...] universal”¹⁸⁶. O animal produz sob a pressão da dimensão biológica. O ser humano produz “[...] primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação a ela]”¹⁸⁷. O animal produz a si mesmo e a sua cria. O ser humano “[...] reproduz a natureza inteira”¹⁸⁸. O produto da produção animal se restringe à satisfação de necessidades de ordem biológica. O ser humano “[...] se defronta livre[mente] com o seu produto”¹⁸⁹. A produção animal se limita aos contornos impostos pelas determinações específicas da *species*. O ser humano “[...] sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*”¹⁹⁰. O animal produz,

¹⁸³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸⁴ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸⁵ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 46.

¹⁸⁶ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸⁷ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸⁸ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁸⁹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁹⁰ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

em última instância, para sua manutenção e para possibilitar a reprodução. O ser humano produz, também, “[...] segundo as leis da beleza”¹⁹¹. Além disso,

[...] o animal possui o sentimento de si mesmo, é capaz de sentir e de sentir-se como singularidade independente. O homem porém vai mais longe. Além de se propor a si mesmo como objeto, apreende-se como gênero e espécie, como indivíduo a visar a sua própria universalidade. É em ser genérico [Gattungswesen] consciente de si como universal e infinito, possuindo assim autoconsciência ou consciência no sentido estrito, que só aparece quando o ser tiver como objeto seu gênero e sua essencialidade. Enquanto o animal leva por isso uma vida simples, o homem se desdobra na vida interior e na exterior, uma que se interioriza na sua consideração do gênero e passa a dialogar consigo mesma, outra que se exterioriza na execução das funções genéricas, em estreita dependência de outros indivíduos e em estreita similitude com a vida animal. O homem é pois ao mesmo tempo eu e tu, consciência e autoconsciência, isto é, consciência das coisas e de si mesmo que, para conhecer-se, diferencia-se no outro real ou possível e deste modo tanto é o outro de si mesmo como semelhante a si¹⁹².

Isso se deve ao fato de a atividade vital humana ser diferente da atividade vital do animal. A atividade vital humana não coincide com a satisfação das necessidades biológicas. Ela é “[...] um *meio* para a satisfação”¹⁹³ dessas necessidades, mas não se confunde com elas. Ela também é um meio para a manutenção da existência. Mas não se limita a isso. A atividade vital do animal determina o que é ser animal porque ela está diretamente ligada à dimensão biológica. A atividade vital do ser humano não é determinada pela necessidade. Ela é um processo consciente. E esse processo se dá no pôr teleológico inerente ao processo de trabalho.

É este pôr que caracteriza o processo de trabalho como exclusivamente humano. A clássica comparação entre aranhas e tecelões, e abelhas e arquitetos, exemplifica de forma lapidar a questão da teleologia no trabalho. Uma aranha

[...] executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia.

¹⁹¹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

¹⁹² GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p.18.

¹⁹³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

Porém, o que desde início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação [...] no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente¹⁹⁴.

Essa afirmação é crucial e, ao mesmo tempo, problemática. A partir dela se compreende que a concretização do processo de trabalho é igual à efetivação de uma ideação precedente. Isso significa que a atividade gnosiológica exerce um papel central no processo de trabalho. Essa assertiva pode produzir embaraços. Como Marx, que afirma a supremacia determinante das condições materiais sobre a subjetividade, pode reservar um espaço vital para as ideias no cerne de sua categoria ontológica? Como pode existir um momento ideal no processo de trabalho se são as circunstâncias materiais que determinam o processo gnosiológico? Será que, a partir do processo de trabalho, há duas concepções da relação entre concretude e ideação? Dois Marx? Um que é “[...] o Marx dessa passagem, que afirma o livre jogo das ideias e das atividades mentais”¹⁹⁵ e o outro que seria o “[...] Marx determinista, que sustenta que nossa consciência, assim como tudo o que pensamos e fazemos, é determinada pelas circunstâncias materiais em que vivemos”¹⁹⁶?

A concepção marxiana de processo de trabalho implica, necessariamente, que o momento ideal que precede o próprio trabalho não é estritamente gnosiológico. Com efeito “[...] a compreensão dialética do processo de trabalho como um momento metabólico implica que as ideias não podem surgir do nada”¹⁹⁷. O momento ideal se ancora na concretude. Ele é, também, um momento natural. Ele possui origem objetiva. Para Marx, as produções gnosiológicas não se produzem em uma esfera apartada da realidade. As ideias não emergem em separado das experiências. Não obstante, elas também não são meros reflexos de nossas sensações. Não há um empirismo implícito em Marx. Há uma relação dialética. As produções ideais e as condições objetivas se relacionam.

¹⁹⁴ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255-256.

¹⁹⁵ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 115.

¹⁹⁶ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 115.

¹⁹⁷ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 116.

Não são as primeiras que determinam as últimas. E nem as últimas que põem as primeiras de forma a priori. Ambas se produzem em relação. No processo de trabalho existe uma “[...] exteriorização inevitável de uma relação”¹⁹⁸ entre as ideias e a objetivação destas.

Esse processo é considerado um salto ontológico. Um salto qualitativo que caracteriza o ser humano. A essência desse salto é a ruptura. Isso significa que ele acarreta uma “[...] mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade”¹⁹⁹. É o processo de trabalho que possibilita entender a relação do ser humano com as formas de ser que o precedem. Quais as articulações entre o ser humano e estas formas, como o primeiro se fundamenta nelas e como delas se distingue?

O ser humano não se limita ao processo de trabalho. Menos ainda ao pôr teleológico inerente ao trabalho. A análise das categorias que constituem a condição humana, “[...] mesmo as mais centrais”²⁰⁰, como o trabalho, só pode ser empreendida se for considerada a constituição global do ser humano. No estudo da qualidade humana devem-se considerar, por exemplo, a linguagem, a cultura, o processo de desenvolvimento em suas dimensões biológicas, anatomo-fisiológicas, e simbólicas e etc. Em seu conjunto, e detalhes, a condição humana enquanto uma qualidade de ser diferenciada é uma “[...] inextricável imbricação”²⁰¹. Ela não pode ser analisada a partir de categorias isoladas. Menos ainda de categorias isoladas e que não se relacionam. A partir da análise da totalidade da forma humana se pode compreender as características que fazem do humano um ser qualitativamente diferente. Daí surge uma compreensão da forma como se estruturam, no ser humano, “[...] novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma”²⁰².

¹⁹⁸ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 116.

¹⁹⁹ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 46.

²⁰⁰ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 41.

²⁰¹ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 41.

²⁰² LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 41.

Marx não limita o ser humano ao trabalho, mas é o último que dá a medida qualitativa do primeiro enquanto ser. Isso significa que o trabalho [*Arbeit*] é a categoria que caracteriza a diferença qualitativa entre o ser humano e os outros seres. Ele fundamenta o salto ontológico. Nele “[...] estão contidas *in nuce* todas as determinações”²⁰³ que constituem a essência do humano enquanto ser. Por isso, o trabalho, como teorizado por Marx, é uma exclusividade do ser humano. É a especificidade do trabalho humano, o pôr teleológico, que o caracteriza como a atividade vital que possibilita ao humano se estruturar enquanto um ser distinto. É a partir dele, por exemplo, que se pode compreender a diferença, em Marx, entre seres humanos e animais. Com efeito,

[...] o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, ele aumenta, já que é preciso entender que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna um novo tipo autônomo de ser, somente porque há nele esse operar real do ato teleológico. Só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de pórs teleológicos²⁰⁴.

O trabalho [*Arbeit*] é um processo de pôr teleológico. É “[...] atividade intencional”²⁰⁵ E “[...] todos os seus estágios são produtos da autoatividade”²⁰⁶. O processo de trabalho independe de qualquer forma social e é condição fundamental de existência do ser humano. Ele é condição universal, ontológica. É ele que enlaça seres humanos e natureza. O trabalho [*Arbeit*] é “[...] inteiramente natural e, ao mesmo tempo, inteiramente humano”²⁰⁷.

²⁰³ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 44.

²⁰⁴ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 52.

²⁰⁵ MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 243.

²⁰⁶ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 43.

²⁰⁷ HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 113.

3.3. A centralidade da força de trabalho [*der Arbeitskraft*]

Mas e o trabalho “propriamente dito”? Qual sua característica principal? Ser uma atividade. Uma atividade orientada que se opera em relação, indissociável, com a natureza. Essa atividade é processual. É um processo no qual se opera “[...] uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início”²⁰⁸. O trabalho é uma atividade processual de objetivação. É um processo de objetivação. Neste processo há, também, transformação. Alguma coisa é transformada em outra coisa. Ao final do processo, o trabalho aparece objetivado. Ou seja, aquilo que era potência se objetifica. Com efeito, “[...] o trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado”²⁰⁹. Aquilo que aparecia como movimento, como processo, se manifesta “[...] como qualidade imóvel, na forma do ser”²¹⁰. Há uma diferença entre o produto do trabalho e o processo de trabalho. No produto o processo está extinto. Isso não significa que o trabalho tenha desaparecido. Ele se objetivou. O importante, para Marx, porém, não é a objetivação *per se*. O centro do trabalho é o processo de objetivação.

Esse processo se ergue sobre outros três momentos simples. A atividade teleológica, o objeto sobre o qual o trabalho opera e os meios empregados nesse processo. O objeto universal do trabalho humano é a natureza. Este momento já fora explorado no item anterior. Aqui são importantes o primeiro e o último. É a partir deles que se podem delinear os fundamentos para pensar a questão da corporeidade em relação com o processo de trabalho.

Marx afirma que o processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*] se fundamenta na utilização da força de trabalho [*der Arbeitskraft*]. A força de trabalho é ponto central no processo de trabalho. O processo de trabalho, por sua vez, é a condição universal do metabolismo entre seres humanos e a natureza. Por meio dele, como já observado, os seres humanos atualizam sua potência. Aqui, verifica-se que a base para a compreensão do ser humano se transformou. O determinante deixara de ser a razão ou os processos gnosiológicos. Não é mais o Espírito que determina a constituição do ser humano. Nem tampouco a efetivação

²⁰⁸ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 258.

²⁰⁹ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 258.

²¹⁰ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 258.

deste no Saber Absoluto. Marx alicerça sua ontologia em uma dimensão diferente. A saber, o processo de trabalho. Neste, porém, há um momento predominante. É a força de trabalho. A força de trabalho, em movimento no processo de trabalho, é a chave para a compreensão da ontologia marxiana.

O que é a força de trabalho? É a utilização do “[...] cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc”. O corpo. A corporeidade é a força de trabalho. No processo de trabalho, os seres humanos colocam em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade. As forças naturais, aqui, se referem à vida material. O que Marx intenta colocar em relevo é a primazia da dimensão sensível. As forças naturais são o corpo. É a corporeidade em movimento na existência efetiva. A dimensão mais efetiva do ser humano é a corporeidade. Esta, porém, não aparece apartada dos processos racionais. Vale lembrar que o processo de trabalho é uma atividade orientada. Orientada para um fim. Este fim é um resultado que já aparecia representado. Já existia idealmente. Não obstante, o processo de concepção ideal aparece subordinado à efetivação do trabalho.

3.4. A corporeidade e o processo de trabalho [der Arbeitprozeß]

Na investigação do ser humano, a corporeidade pode assumir a condição de contato com a sua existência efetiva. O ser humano relaciona-se com instrumentos e objetos, e esta relação não se estabelece na ordem do pensamento, mas na forma de um engajamento garantido pela sua face exterior, o corpo, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo. Esta inerência do ser humano ao mundo é, principalmente, social, de modo que a produção do eu não se realiza sem a produção de outrem.

Marx “[...] propõe uma teoria da produção do sujeito corporal”²¹¹. Ele afirma que o ser humano é “[...] imediatamente um ser natural”²¹², logo, enquanto ser

²¹¹ HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. 102.

²¹² MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 127.

natural, é um ser “corpóreo”²¹³. Ao contrário de toda interpretação idealista, Marx afirmara a corporeidade como ponto nevrálgico no processo de engendramento do ser humano. Ao mesmo tempo, através do processo de estranhamento, essa dimensão positiva da corporeidade é estranhada dos seres humanos e à corporeidade, no processo de trabalho, são direcionadas demandas do modo de produção do capital. A corporeidade, na filosofia de Marx, “[...] longe de ser uma essência, uma substância extensa, uma alteridade radical, um envelope carnal para a alma ou uma carne no mundo, [...] é fundamentalmente uma força produtiva”²¹⁴. Essa força está imersa em relações sociais. O mais importante, porém, é que, para além dessa imersão, a questão da corporeidade, na filosofia marxiana, aparece como “[...] fundamento mesmo destas relações”²¹⁵.

A categoria ontológica fundamental na perspectiva marxiana é o processo de trabalho [*Arbeitsprozeß*]. Marx afirma que o processo de trabalho é, “[...] antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia e regula e controla seu metabolismo com a natureza”²¹⁶. Este processo, enquanto categoria ontológica fundante do ser social, independe de qualquer forma social determinada e não se limita às formas animais, e instintivas, de trabalho nem às atualizações engendradas no processo de trabalho pelo modo de produção do capital. Nele, o ser humano se relaciona com a matéria natural, enquanto potência natural [*Naturmacht*], através das forças naturais “[...] pertencentes a sua corporeidade [*Leiblichkeit*]: seus braços, e pernas, cabeças e mãos”²¹⁷.

É através da organicidade do processo de trabalho, especificamente por meio do processo de objetivação, centrado na corporeidade, que se produz subjetividade. Neste processo, se opera “[...] uma transformação do objeto de trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início”²¹⁸. O ser humano atua

²¹³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 127.

²¹⁴ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 342.

²¹⁵ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 344.

²¹⁶ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

²¹⁷ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

²¹⁸ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 258.

e transforma uma ideação prévia, uma finalidade consciente, em um produto objetivo. A força de trabalho, as forças naturais [*Naturkräfte*], a corporeidade são colocadas em movimento processual de relação com a natureza. A partir da transformação desta, empreendida pela organicidade inerente à corporeidade, quer dizer, a concepção e a execução, produzem-se os meios materiais de existência. Esse processo de transformação da natureza transforma também o ser humano. Na processualidade entre corporeidade e natureza, aquele modifica esta e transforma, “[...] ao mesmo tempo, sua própria natureza”²¹⁹. Deriva dessa transformação a emergência de novos arranjos materiais. Estes demandam uma atualização do próprio ser humano, inclusive na forma de disposições corpóreas distintas das precedentes. Porém, há não somente objetivação, transformação material da realidade, mas uma “exteriorização” processual do próprio ser humano, processo de produção orgânica deste através de atualizações inerentes às disposições da corporeidade. O processo de objetivação, pautado na corporeidade, é solo ontológico do ser social. Em síntese, o processo de trabalho

[...] é a atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais²²⁰.

Não obstante, no processo sociometabólico de produção do capital imputa-se ao processo de trabalho uma sobreposição. O fundamento desta é o processo de estranhamento [*Entfremdung*]. O processo de estranhamento ocorre no processo de trabalho. É uma transfiguração deste. É uma inversão na lógica do processo de trabalho. A atividade sensível, a atividade vital que caracteriza o ser humano, aparece não como sua essência, mas como “[...] um meio para sua existência”²²¹. No processo de trabalho estranhando os seres humanos deixam de experienciar o trabalho como uma atividade autoprodutora.

²¹⁹ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

²²⁰ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

²²¹ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 85.

O processo de trabalho estranhado é apresentado por Marx em quatro momentos. 1) Na relação dos seres humanos com o objeto do processo de trabalho; 2) na própria atividade do trabalho; 3) na relação dos seres humanos com o gênero humano; e 4) na relação dos seres humanos com outros seres humanos. Conforme os objetivos estabelecidos, nesta parte da dissertação, apresentam-se apenas os dois primeiros momentos do processo de estranhamento. No primeiro, há um estranhamento do produto do processo de trabalho. O produto do trabalho é “[...] o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa [sachlich], é a objetivação [Vergegenständlichung] do trabalho”²²². O produto é a efetivação [Verwirklichung] do processo de trabalho. Logo, no primeiro momento, a efetivação da relação dos seres humanos com o mundo exterior sensível [sinnlich], o produto do processo de trabalho, é experienciado como algo alheio [fremd] ao produtor. O produto aparece como algo exterior ao processo de trabalho. Com efeito, isso caracteriza uma desefetivação do ser humano. No segundo momento, há um estranhamento no interior do processo de trabalho. A atividade produtora aparece ao ser humano como “[...] uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência”²²³. O próprio processo de trabalho aparece como exterior ao ser humano. Esta externalidade [Äusserlichkeit] do processo de trabalho faz com que o mesmo apareça como um momento de martírio e usurpação para o ser humano. O estranhamento no interior da atividade produtiva furta a esta a positividade por meio da qual o ser humano produz a si. Com efeito, a partir destes dois momentos, o ser humano passa a experienciar o processo de trabalho “[...] como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele”²²⁴.

Essa configuração estranha do processo de trabalho sua dimensão positiva, a de processo de produção do ser humano enquanto tal. O processo de trabalho aparece agora como possibilidade de exploração da força de trabalho. E é a exploração da força de trabalho, entendida como “[...] dispêndio de cérebro,

²²² MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 80.

²²³ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 83.

²²⁴ MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 83.

nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc”²²⁵, que jaz no cerne da produção do valor [*Wert*]. No cenário da exploração da força de trabalho, a corporeidade transfigura-se em mecanismo para extração de mais-valor [*Mehrwert*]. O que Marx afirma é que o ser humano, “[...] seu corpo, no modo de produção capitalista se transforma em função do trabalho e não o trabalho em função do homem”²²⁶. A dimensão positiva do processo de trabalho aparece ao ser humano como dimensão estranhada porquanto este deixa de experienciar o trabalho enquanto processo de produção de si. Nessa direção,

[...] a principal crítica de Marx ao capitalismo é a forma como a exploração capitalista, ao inviabilizar a propriedade daqueles que produzem a riqueza com seu trabalho, aliena as capacidades humanas, entre elas as capacidades corporais²²⁷.

Há um estranhamento corporal no processo de trabalho definido pelo intento capitalizador e acumulativo do modo de produção do capital que é concomitante à exploração. O ser humano deixa de produzir-se no contato com a natureza e passa a produzir, através da extração do mais-valor resultante da exploração de suas forças vitais, para a acumulação do capital.

²²⁵ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 147.

²²⁶ ROJAS, A. La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. **Revista Ciencias Sociales**, v. 25, 2010. p. 42.

²²⁷ HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, 2008. p. 107.

Considerações finais

Teve-se como objetivo, na presente dissertação, apresentar algumas especificidades categoriais que possibilitam pensar a questão da corporeidade a partir de Marx. Para isso, procedera-se à análise de categorias como a atividade humana sensível e o processo de trabalho. Também fora estudada a questão da natureza. A utilização dessas categorias, em detrimento de outras que compõem o arcabouço teórico marxiano, não fora aleatória. Quando considerado o complexo categorial legado por Marx, essas categorias, sempre se atentando ao fato de que não podem e não devem ser analisadas em separado, parecem ser as que fornecem os melhores fundamentos teóricos para a análise da corporeidade. Isso não significa que sejam as únicas. Outros estudos que se debrucem sobre o mesmo tema podem, sem dificuldade, fazer uso de outras categorias e/ou analisar as que foram apresentadas aqui de outra forma. Com efeito, o que fica claro é que para analisar a problemática da corporeidade a partir de Marx é necessário considerar, antes de tudo, que o estudo desta categoria só pode ser levado a cabo quando se parte da análise de outras categorias.

Isso decorre do fato de a configuração epistemológica inerente aos postulados divergir, em grande medida, da epistemologia hegemônica. Parte da epistemologia contemporânea, tanto na filosofia quanto nas ciências modernas (inclusa a Psicologia), continua a se mover no interior do horizonte legado por Comte. Para o último, o objetivo das doutrinas científicas é depreender as leis lógicas formais e fundamentais de um determinado objeto a partir de seu estudo “empírico”. Cada teoria, nesse quadro, é um objeto em si que deve manter uma estreita relação de verdade ou de falsidade com a realidade. Essa relação, porém, é totalmente indiferente à forma como o real se apresenta ou às representações que se fazem do real. A partir disso “[...] por conhecimento nada mais se entende além do processo de visar a coisa inacessível, cada passo adiante medindo-se exclusivamente em termos de eficácia e da integração de cada tese na totalidade da teoria; uma doutrina é dita superior a outra quando for mais eficaz, mais geral

e mais rigorosa que a anterior”²²⁸. Num outro polo está a epistemologia marxiana que, em partes, se filia à epistemologia hegeliana. Para Hegel, mais importante do que estabelecer uma relação de veracidade ou de falseamento entre determinado objeto e a realidade, ou a representação semântica desta, é o movimento de apreender quais processos deram forma ao objeto e como este veio a ser constituir em objeto diferenciado. Para ele, o essencial não é verificar a eficácia com que uma teoria descreve seu objeto, mas estabelecer como e por quais motivos este se constituiu em objeto que adquirira valor “científico”. Marx parte desta mesma concepção. Para ele, o importante não é afirmar qual a essência de um dado objeto de investigação, mas trazer à luz os processos, forças e razões que levaram algo a constituir um “objeto científico”. O que Marx objetiva compreender é como um determinado objeto pode ser nomeado “[...] a partir de categorias e de forças reais que se furtam à verificação imediata, embora sejam as únicas a emprestar ao dado uma completa racionalidade”²²⁹. O importante é “[...] destacar os fenômenos de sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados aos seu núcleo e à sua essência”²³⁰. As perguntas que se podem lançar aos objetos estudados a partir de uma epistemologia marxiana são: qual é seu modo de existência? Quais condições tornaram possível seu estabelecimento? Qual a racionalidade intrínseca aos processos que o organizaram? Esse arranjo epistemológico reverbera no presente estudo.

Pode-se afirmar que a corporeidade constitui uma “[...] espécie de *estrutura ausente*”²³¹ do complexo categorial legado por Marx, mas essa ausência deve ser relativizada. A corporeidade [*Leiblichkeit*] só pode ser considerada uma *estrutura ausente* enquanto problemática isolada. Ela não aparece de forma estruturada e detalhada, e é só nessa medida que pode ser considerada ausente. O que está “ausente” é a estruturação, a “forma acabada”, o tratamento isolado e sistemático.

²²⁸ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 39.

²²⁹ GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 41.

²³⁰ LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 75.

²³¹ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 340.

Mas isso não anula o fato de que há na obra de Marx fundamentos que possibilitam estudar o problema do corpo. A partir deles pode-se pensar a corporeidade enquanto categoria inerente ao complexo ontológico do ser social: a atividade sensível, o processo de trabalho, o processo de estranhamento e o modo de produção²³². É notório que

[...] ao contrário de toda interpretação idealista, Marx e Engels desde muito cedo afirmaram a materialidade do trabalho para o corpo enquanto processo de engendramento do homem por si mesmo e ao mesmo tempo processo de alienação, de exploração e de sofrimento também para si. Friedrich Engels chegará a avançar a ideia de que o processo de hominização é feito pela mediação do trabalho que deu forma humana ao corpo. A história 'natural' e depois cultural do corpo é, portanto, a história do trabalho no corpo e do corpo para o trabalho. [...] A história, que é a 'verdadeira história natural do homem', nada mais é que o 'engendramento do homem pelo trabalho humano' e, particularmente a produção de seu corpo enquanto natureza socializada²³³.

Por que Marx não trabalhara a questão da corporeidade de forma esquemática? Por que, mesmo presente e fundamental, a corporeidade pode se considerada esta “*estrutura ausente*”? A filosofia marxiana é uma filosofia de totalidades, por isso, suas categorias nunca aparecem em separado das outras categorias que configuram o complexo categorial que está sendo analisado. A corporeidade, em Marx, nunca fora tratada de forma individualizada porque nenhuma outra categoria em Marx aparece de forma isolada. Nem a mercadoria, nem o processo trabalho, nem a natureza, nem o capital, nem a própria história ou a realidade são analisadas fora de um complexo categorial. Essa configuração contém limitações e vantagens.

A ausência de análises diretas e extensas acerca do corpo tornou esta questão praticamente inexistente nos debates teóricos que se desenvolveram, e se desenvolvem, ao redor e com base na obra de Marx. O número de pesquisas “marxianas”, em âmbito nível nacional, e que tem por objeto o estudo do corpo é,

²³² BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 340.

²³³ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 341-2.

até o momento, pequeno. A questão do corpo fora pouco explorada se comparada a problemáticas tais como o processo de trabalho, a estruturação do capital, a filosofia da história, as análises políticas e os debates com a filosofia alemã. Isso não decorre única e exclusivamente da forma como a questão aparece nos textos originais de Marx. Mas o fato de Marx não ter legado uma “teoria” estruturada sobre o corpo, sem dúvida, representa um obstáculo. Estudos nessa direção podem esbarrar na falta de um direcionamento teórico preciso.

Não obstante, o fato de Marx não ter se debruçado de forma específica sobre o problema do corpo possibilita que as análises acompanhem o mesmo movimento “totalizante” da obra marxiana e não se restrinjam à repetição anedótica dos trechos originais. As teorizações acerca do corpo são uma “*estrutura ausente*” de especificidade mas isso, ao mesmo tempo em que se apresenta como uma dificuldade, pode ser considerado uma vantagem em certa medida. Não é possível afirmar que “o corpo é isso ou aquilo” em Marx, mas é essa mesma “falta” de definição que caracteriza a fecundidade da obra marxiana enquanto base para estudos sobre o corpo. Considerando-se esse pendor totalizante como o fundamento analítico pode-se pensar a categoria corpo em Marx a partir de três pontos distintos que, não obstante, se concatenam e configuram a riqueza do complexo teórico marxiano: o corpo como força produtiva, o corpo imerso nas relações sociais, o corpo como fundamento das relações sociais.

O primeiro ponto, a saber, o corpo como força produtiva, tem como base a assertiva de que a corporeidade, em Marx, não é essência, substância extensa ou invólucro orgânico que sustenta a alma ou o Espírito na concretude. Pelo contrário. O corpo deve ser categorizado como força produtiva, força vital, o próprio ser humano natural e ativo. Ele instaura o ser humano no mundo natural como parte integrante da concretude. E é o próprio ser humano objetivo, natural e concreto, em atividade no mundo natural e objetivo. Ao mesmo tempo, o corpo é também o fundamento do processo de produção propriamente dito. É a base tanto da atividade humana sensível quanto do processo de trabalho. O corpo é, com efeito, o próprio ser humano e o fundamento que torna o humano um ser

ontologicamente distinto. Essa última característica deriva do fato de que é a corporeidade, em última instância, e não os processos gnosiológicos, que possibilita ao ser humano mediar sua atividade objetiva com a natureza por meio do processo de trabalho. Por isso, “[...] a historicidade do corpo está, pois, antes de toda historicidade de suas forças produtivas”²³⁴.

O segundo ponto, caracterizado pela afirmativa de que a corporeidade encontra-se integrada a uma estruturação societal, fundamenta-se na relação que se estabelece entre o processo de trabalho e a estruturação do modo de produção. Para Marx, “o [...] corpo no trabalho, enquanto força produtiva está ele próprio integrado numa rede de relações sociais orgânicas (o '*corpo social*'), de relações de produção nas quais o corpo é metabolizado em trabalhador coletivo”²³⁵. O corpo, que é fundamento ontológico e base da atividade objetiva, está, obviamente, imerso nas relações sociais que derivam dos arranjos produtivos.

O terceiro ponto se alicerça no postulado de que o corpo não está somente cerceado pelas estruturação societal e passivo em relação às determinações do modo de produção. A corporeidade, para Marx, é o próprio fundamento destas relações e das configurações sociometabólicas de produção. A “base real” da vida humana não é uma dimensão ideal e individualizada que se estrutura de forma alheia ao ser humano. Há uma condição primeira de toda história humana: o próprio ser humano compreendido, antes de tudo, como corporeidade em atividade na natureza. O próprio trabalho, fundamento ontológico primordial e base histórica da realidade humana, é

[...] consequência mesma desta estrutura corporal. Os homens começam, portanto, 'a se distinguir dos animais, assim que começam a produzir seus meios de existência, não antes disto, que é a consequência mesma de sua organização corporal'. Marx irá muito longe nessa via, quase totalmente desconhecida ou ocultada pelos marxistas oficiais, de vez que afirmará ser a infra-

²³⁴ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 341-2.

²³⁵ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 343.

estrutura corporal de toda a sociedade a organização coletiva da luta pelo domínio da natureza²³⁶.

Essa dissertação, além do objetivo original, possibilitou uma aproximação com a filosofia marxiana. O processo de estudo e análise das categorias que forneceram a base para o texto final auxiliou também na compreensão do complexo conceitual que fora legado por Marx. Esse resultado, que poderia ser considerado um objetivo subjacente ao principal, evidenciara a centralidade ontológica que a categoria natureza deve adquirir nos estudos que intentem compreender tanto a questão da corporeidade quanto a problemática da subjetividade a partir da obra de Marx. Além disso, ficara claro que a categoria natureza é também central na análise da estrutura societal e da categoria modo de produção. A categoria natureza nos postulados marxianos difere das teorizações hegelianas e feuerbachianas. Para Marx, a natureza não deve ser estudada nem a partir da lógica formal de Hegel nem do materialismo de Feuerbach. Ele a compreende como uma dimensão que não se dissolve totalmente na práxis humana, mas que ao mesmo tempo é a base principal desta mesma práxis. A natureza é a “base material” da história humana, mas conserva sua primazia em relação a esta. É ela que fornece as condições objetivas, ou concretas, do processo de trabalho. Cabe lembrar que, para Marx, o processo de trabalho é central no processo ontológico humano. Logo, a natureza é primordial para a compreensão deste processo porque é ela que o trabalho se efetiva. Analisar essa centralidade ontológica da natureza na filosofia marxiana será o objetivo da próxima pesquisa a ser desenvolvida na âmbito da pós-graduação.

²³⁶ BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 344.

Apêndice

Notas sobre a corporeidade no modo de produção do capital

Uma análise da acumulação no processo político-econômico de produção do capital, tal como descrito por Marx em *O Capital*, ilustra, igualmente, a presença de fundamentos que possibilitam reflexões acerca da corporeidade.

Marx intenta uma investigação societal que se distingue pela primazia imputada à análise da dimensão estrutural. O autor explora a dimensão estrutural da sociedade ocidental moderna, organizada sob as rédeas do capital. A produção do capital é o núcleo dessa composição sociometabólica. A inovação analítica inerente aos postulados marxianos caracteriza-se pela processualidade relacional entre organização societal, ser humano e esfera político-econômica.

Para analisar os processos de produção, Marx atribui prioridade ao processo orgânico de configuração da sociedade ocidental moderna. Contrapondo-se aos postulados dos economistas clássicos, não considera a configuração societal pautando-se estritamente em determinantes político-econômicos. Distanciando-se do idealismo hegeliano, o autor intenta elucidar as intrincadas e múltiplas relações inerentes à concretude enquanto base ontológica²³⁷ e aponta para a necessidade de uma “determinação mais precisa” do todo a partir da qual chegar-se-ia “[...] analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado a conceitos abstratos cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples”²³⁸. Essas determinações mais simples são as concretas relações estabelecidas entre sujeito, natureza e sociedade. Materializadas na corporeidade, essas relações são os pilares sobre os quais se elevam categorias “[...] como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial”²³⁹.

O conceito de capital (K), como teorizado por Marx, define um modelo de ordem para a reprodução sociometabólica no processo de organização da sociedade ocidental moderna. Nesse processo, objetiva-se a extração máxima de mais-valor excedente de qualquer forma compatível com a dilatação dos limites

²³⁷ LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 297.

²³⁸ MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 54.

²³⁹ MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 54.

estruturais do próprio capital, porquanto este se orienta, essencialmente, para a expansão, impulsionado pela acumulação. A acumulação discrimina o modo de reprodução sociometabólico na organização societal com gênese no processo de produção do capital²⁴⁰. Nessa conjuntura, a discussão do curso da acumulação, no processo de produção do capital, para além dos limites da economia política clássica, configura-se como ponto nevrálgico para compreendermos os postulados marxianos.

A questão da produção do mais-valor é fundamental para analisarmos a forma como Marx compreende a produção do capital [*Kapital*] e suas relações com a corporeidade. No cerne “[...] do sistema da sociedade burguesa, o capital [*das Kapital*] vem imediatamente depois do valor [*Wert*]”²⁴¹. Nos fundamentos orgânicos da produção e da acumulação do capital, deparamo-nos com a incongruência característica da troca de equivalentes. No sistema D–M–D’, fórmula geral do capital, sendo que D corresponde a dinheiro e M a mercadoria, tem-se que a modificação no valor, materializado fenomenicamente no dinheiro, talhado para transformar-se em capital,

[...] não pode ocorrer nesse mesmo dinheiro, pois em sua função como meio de compra e de pagamento ele realiza apenas o preço da mercadoria [*Ware*] que ele compra ou pela qual ele paga, ao passo que, mantendo-se imóvel em sua própria forma, ele se petrifica como um valor que permanece o mesmo²⁴².

Tampouco se acumula com base no segundo braço da circulação (M–D’), a revenda. O capital antecipadamente materializado em dinheiro para compra de mercadorias não se altera com o fim da circulação. A mudança “[...] que o valor da própria mercadoria [*Ware*] sofre nesse processo é limitada a uma mudança em sua forma-dinheiro”²⁴³. Há, portanto, somente uma transmutação. O dinheiro, materialização do capital, transmutado em mercadoria, retorna, posteriormente, à forma mercadoria, iniciando-se novo processo intercambial. Marx faz a seguinte observação sobre este processo:

²⁴⁰ MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 96.

²⁴¹ MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 194.

²⁴² MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 241.

²⁴³ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 233.

[...] essa mudança de forma não implica qualquer alteração na grandeza do valor, mas a mudança que o valor da mercadoria sofre nesse processo é limitada a uma mudança em sua forma-dinheiro. Ela existe, primeiramente, como preço da mercadoria à venda; em seguida, como uma quantia de dinheiro que, no entanto, já estava expressa no preço; por fim, como o preço de uma mercadoria equivalente²⁴⁴.

Para se realizar acumulação é preciso um excedente em relação à soma final das mercadorias elaboradas, superávit relativo aos dispêndios na aquisição das mercadorias²⁴⁵. Conceitualmente, a circulação formaliza a epiderme da configuração orgânica do capital. A variação no preço das mercadorias, somada à sua circulação aparece “[...] como o processo superficial sob o qual, *no entanto, na profundidade, sucedem processos inteiramente diferentes*”²⁴⁶. Operacionaliza-se acumulação, “capitalização”, quando, na esfera da circulação simples, o mercado, emerge mercadoria peculiarmente “dotada” da propriedade de ser, *per si*, “fonte de valor”.

Nos postulados marxianos, essa mercadoria corporifica-se na capacidade de trabalho, ou na força de trabalho. A força de trabalho é conceitualizada como o “[...] complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva”²⁴⁷ dos seres humanos. A corporeidade [*Leiblichkeit*] é força de trabalho [*Arbeitskraft*], mercadoria [*Ware*] criadora de mais-valor [*Mehrwert*]. Administra-se o corpo, consome-se força de trabalho. Consome-se força de trabalho, cria-se mais-valor. Cria-se mais-valor, acumula-se capital. Logo, administrar, disciplinar, dispor em ordem produtiva e controlar as potencialidades do corpo compõem a substância indispensável para o capital. Só há “[...] valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? *Por meio da*

²⁴⁴ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 233.

²⁴⁵ LUXEMBURGO, R. **A acumulação do capital**: estudo sobre a Interpretação Econômica do Imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

²⁴⁶ MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 190 (grifos nossos).

²⁴⁷ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p.242.

quantidade da ‘substância formadora de valor’, isto é, da quantidade de trabalho nele contida”²⁴⁸.

Marx traz à ribalta o motor da acumulação no processo de produção do capital, escamoteado pela economia política clássica: a exploração máxima das potencialidades do corpo. Em contraste com os postulados dos economistas clássicos, Marx evidencia que a acumulação se efetua a partir da especificidade do modo de produção do capital. Neste, furta-se ao processo de trabalho a primazia de sua dimensão positiva. O corpo, no processo de trabalho cooptado pelo capital, deixa de configurar-se primordialmente como centro do processo de objetivação-exteriorização e aparece como mercadoria essencial na produção de valor e na acumulação do capital. No cerne da orquestração macroestrutural, ritmando-a, Marx vislumbra o compasso em ostinato das táticas de administração dos corpos.

²⁴⁸ MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 116 (grifos nossos).

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARAÚJO, H. **A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão**. 2009. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- ARAÚJO, H. As persepectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão. **Argumentos**, Fortaleza, n. 6, p. 116-127, 2011.
- ARAUJO, R., TEODORO, E. Aproximações para entender a subjetividade numa perspecriva marxista. **Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 68-83, 2006.
- BARBOSA, M., MATOS, P., COSTA, M. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 24-34, 2011.
- BERGSON, H. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 339-367.
- CHAGAS, E. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, 2013.
- CHASIN, J. Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: TEIXEIRA, F. S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- CARDIM, L. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009.
- COLLIN, D. Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx. **Politeia: Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 1, p. 15-27, 2006.
- COLLIN, D. **Compreender Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Original publicado em 2006).
- DAOLIO, J. **Da cultura do corpo**. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- DOS SANTOS, M. **A noção do corpo na antropologia platônica**. 1986. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (Org.). **A Dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- ENGELS, F. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015. (Original publicado em 1878).
- FETSCHER, I. **Karl Marx e os marxismos**: da filosofia do proletariado à visão proletária do mundo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. (Original publicado de 1967).

GALINDO, G. (Org.). **Ecología-humana: una propuesta bioética**. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1998.

GAYA, A. Será o corpo humano obsoleto? **Sociologias**, Porto Alegre, n. 13, p. 324-337, 2005.

GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GONTIJO, E. **Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano**. 2007. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

GONTIJO, E. Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano. **Verinotio**, Belo Horizonte, n. 10, p. 193-203, 2009.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 39-129.

HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 97-116.

HARVEY, D. **Para entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. (Original publicado em 2010).

HEGEL, G. **Introduction to the Philosophy of History**. Indianapolis: Hackett, 1988.

HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 98-111, 2008.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. (Original publicado em 1748).

KONDER, L. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

KOSÍK, K. **Dialética do concreto**. RJ: Paz e Terra, 1976.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. (Original publicado em 2002).

LUXEMBURGO, R. **A acumulação do capital**: estudo sobre a Interpretação Econômica do Imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. (Original publicado em 1913).

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. (Original publicado em 1932).

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. (Original publicado em 1859).

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl. **A revolução antes da Revolução, 2**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 197-336.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. (Original publicado em 1939).

MARX, K. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. (Original publicado em 1867).

MARX, K., ENGELS, F. **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). São Paulo: Boitempo, 2007. (Original publicado em 1939).

MARX, K., ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011. (Original publicado em 1845).

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011. (Original publicado em 1995).

NOTHEN, G. **Corpo e Emancipação nos escritos do Jovem Marx**: uma abordagem crítica da Educação Física Brasileira. 2010. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília.

LÊNIN, V. **Collected Works, v. 38 (Philosophical Notebooks)**. Moscow: Progress Publishers, 1976.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Original publicado em 1923).

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. (Original publicado em 1984).

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. (Original publicado em 1984).

PAULO NETTO, J. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PAULO NETTO, J. Apresentação. In: ENGELS, F. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 9-29.

PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

PLATÃO. Cármides. In: **Diálogos**. Madrid: Gredos, 1981.

RENAULT, E. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: DUMÉNIL, G. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p.109-141.

ROCHA, F. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ROJAS, A. La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. **Revista Ciencias Sociales**, v. 25, p. 37-55, 2010.

SÁNCHEZ, O. El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. **Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana**, Ciudad de Mexico, v. 11, p. 121-137, 2011.

SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.

SOBRAL, F. **Os Grundrisse de 1857-8 como manifesto social**. 2008. 151 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SOUSA, A. **Conceito de natureza em Marx – Intercâmbio entre homem e natureza**: produção e reprodução da vida material e social. 2013. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

SILVIERA, M. Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo. **Revista Outubro**, São Paulo, v. 7, p. 103-113, 2002.