



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

**CRISE DO CAPITAL E A NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE: UMA
CONTRIBUIÇÃO CRÍTICO ONTOLÓGICA PARA OS ESTUDOS DO
CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA**

Bartolomeu Lins de Barros Júnior

Área de concentração: Atividade física e esporte

Linha de pesquisa: Estudos sociais e pedagógicos da Educação Física, esporte e lazer.

Brasília, DF

2023



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

**CRISE DO CAPITAL E A NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE: UMA
CONTRIBUIÇÃO CRÍTICO ONTOLÓGICA PARA OS ESTUDOS DO
CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação Física.

Área de concentração: Atividade Física e Esporte.

Linha de pesquisa: Estudos Sociais e Pedagógicos da Educação Física, Esporte e Lazer.

Orientador: Dr. Edson Marcelo Húngaro

Bartolomeu Lins de Barros Júnior

Brasília, DF

2023

BARTOLOMEU LINS DE BARROS JÚNIOR

**CRISE DO CAPITAL E A NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE: UMA
CONTRIBUIÇÃO CRÍTICO ONTOLÓGICA PARA OS ESTUDOS DO
CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA**

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Drº Edson Marcelo Húngaro (presidente)

Universidade de Brasília

Drº Pedro Fernando Avalone de Athayde

Universidade de Brasília

Drº Bruno Assis de Oliveira

Secretaria Municipal de Educação de São Paulo

Drº Marcel Farias de Sousa

Universidade Federal de Goiás

Drº André Ricardo Santos Dias Pinto (Suplente)

Instituto Federal de Educação , Ciências e Tecnologia do Sertão Pernambucano

Aos amores de minha vida, filhos maravilhosos,
Heitor, Acácia e Caio...

À minha querida, amada e inspiração de vida,
Fabiana...

Aos meus pais, Seu Bartô e Dona Berna, por tudo...

À minha irmã, Lai...

Às trabalhadoras e trabalhadores precarizadas(os) de
todo mundo...

AGRADECIMENTOS

O primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder fazer história. Mas para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais.

- Marx e Engels, *A ideologia alemã*

Apreendi com Marx e Engels que não é possível a satisfação de nossas necessidades sem a realização de trabalho humano. Isto é, sem dúvida, um ato histórico, porque o cotidiano vai se arrumando nessas condições e nós vamos renovando nossas vidas. Não é possível realizar qualquer sonho e objetivos na vida sem a socialização dos mesmos. Então, este estudo não seria possível sem a cumplicidade, orientação e apoio de vários amigos, camaradas e outras pessoas que eram desconhecidas, invisibilizadas, e passaram a estarem presentes nesses últimos 5 anos em minha vida.

Foram os anos mais contraditórios que minha geração enfrentou, e ainda enfrenta, especialmente no país em que produzimos nossas vidas, quando de um período marcado por um mascarado golpe político sobre o segundo mandato da presidenta Dilma Rousseff, o caldo de uma onda de extrema direita em todo mundo, que deixou por quatro anos, em nosso país, um “inominável” fascista que ampliou as consequências da maior crise sanitária e humanitária da nossa época.

Foi preciso cuidar da dimensão individual em que a vida ao final se realiza, mas a clara intenção genocida e negacionista que progrediu a crise, exigiu laços comunitários de resistência que para as precárias condições da classe trabalhadora do país não impediu os cerca de 700.000 mortos. A cada dessas mortes sentida esse texto foi escrito, e entre elas, amigos, amigas e camaradas próximos, dos quais eu não consegui agradecê-los em tempo, mas quero honrar a memória de um membro afetuoso e de honesta inteligência, Wagner Barbosa Matias, que contribuiu fortemente com os estudos no grupo AVANTE/UnB (Grupo de Pesquisa e Formação Sociocrítica em Educação Física, Esporte e Lazer).

Nestas circunstâncias, o estudo não seria possível sem a dedicação e o carinho permanente de minha amada Fabiana, sem ela não seguraria essa tarefa no peso desses tempos. Foram dias impregnados de incertezas sobre várias esferas da vida e do estudo, nos quais seu amor, sua

sensibilidade e sua personalidade foram coadjuvantes para me fazer seguir, confortando-me espiritualmente pela ausência com a família.

Agradeço imensamente a todos que me abriram as portas para uma formação acadêmica consciente das contradições que o viés produtivista e a decadência ideológica de nossos tempos impõem às relações e à produção científica. O professor Edson Marcelo Húngaro, com sua sensibilidade, solidariedade, confiança e direção política comprometida com as lutas da classe trabalhadora e o desenvolvimento de uma sociedade comunista, foi uma referência de pesquisador e amigo vital nesta etapa de minha vida e nas que ainda virão.

Ao Grupo de Pesquisa e Formação Sociocrítica em Educação Física, Esporte e Lazer - AVANTE-UnB devo meus agradecimentos pela referência acadêmica com o rigor exigido em nossos tempos e pela afetuosa condução de minha formação e da direção na luta da classe trabalhadora da Educação Física no Brasil. Representando seus membros agradeço com muito apreço aos professores Fernando Mascarenhas, Roberto Lião, Lino Castellani e Pedro Athayde. A este último, também, pela disponibilidade e gentileza sem medida, prestadas durante sua coordenação da pós-graduação da Faculdade de Educação Física/UnB e a organização das alegres confraternizações do AVANTE-UnB.

Aos amigos que conquistei no AVANTE/LEFET-UnB, agradeço demais pelas trocas, o conforto emocional da vida acadêmica e o suporte necessário para dar conta de uma tarefa tão intensa. Lembro agora dos que estiveram mais próximos, Eldernan Dias, Augusto César, Danielle Batista, Marcel Farias, Vitor Hungaro, Mariana Lopes, Carol Moniz, Thiago Nunes, Bruno Assis, Juarez Sampaio, Rebeca Saminêz, mas sem dúvidas de que todos no grupo foram fundamentais.

Entre esses, não posso jamais esquecer a doação de suas vidas para mim enquanto estive presente em Brasília: o Lucas Scaravelli, Renato Alves e Ywry Magalhaes. Abriram não só as portas de suas casas e famílias, mas de suas vidas para mim. São irmãos que me enriqueceram de cuidado, afeto e histórias de vida insubstituíveis nesse período.

Agradeço aos membros da banda Venda Livre, por me oportunizarem fazer parte, na contraditória Brasília, de uma produção artística resultante das reflexões e discussões suscitada pelo AVANTE e do cotidiano que dividi com o compositor e irmão Renato Alves.

Outros queridos em Brasília foram necessários nessa jornada, fico grato por todos, nos nomes do querido Felipe Saul e da professora Dulce Almeida. Esta última por sinalizar sobre a necessária humildade .

Não posso deixar de ficar grato as minhas colegas de trabalho, professoras de Educação Física, Sandra Leite e Antônia Rodrigues do Instituto Federal do Sertão Pernambucano. Nem aos que fazem parte desta instituição ao viabilizaram meu afastamento para estudos.

Fico imensamente grato aos colegas de trabalho e SINASEFE, os companheiros André Dias, Herlon Bezerra e a companheira Paúlia Maria, que me inspiram a encarar à luta dos trabalhadores da educação federal e o enfrentamento das injustiças sobre a classe trabalhadora em geral.

Sem momentos de lazer e luta não há como escapar do cotidiano e retornar aos estudos com mais leveza, criatividade e ideias para a escrita. Por isso agradeço ao acolhimento e trocas dos peladeiros e peladeiras da Pelada do Sócrates em Petrolina-PE, nos nomes de Cláudio Angelim, Aristóteles Cardona e Fábio Henrique, os quais acabam representando, também, um grupo importante de lutadores do povo, que me fazem pertencer a uma força política decisiva e em defesa dos trabalhadores de Petrolina; juntamente com o Mãos Solidárias nas lideranças de Juce Carvalho e Cícero do Carmo, os quais são imprescindíveis nesse período de pandemia.

Agradeço a Vânia Lasalvia pela dedicação em partilhar a educação dos nossos filhos Caio e Acácia e poder contar com sua gentileza e respeito de sempre, bem como sua solidariedade e disponibilidade neste período de doutoramento.

Não posso deixar de agradecer as contribuições, alertas e direcionamento da banca de qualificação, nos nomes dos professores Fernando Mascarenhas e Tadeu João Ribeiro Baptista.

Fico grato pelo cuidado e dedicação na leitura do texto, trazendo suas honestas e rigorosas contribuições, aos professores da banca de defesa, Bruno Assis, Marcel Farias, Pedro Athayde e André Ricardo Dias.

Aos colegas de trabalho André Ricardo Dias, Jackson Barbosa, Romana Macedo e Edvânia Oliveira agradeço pela gentileza na leitura e o diálogo crítico durante a escrita.

Por fim, agradeço aos camaradas que sempre estiveram abertos para o diálogo, mediado pela teoria social marxista e os estudos da ontologia de Lukács, em especial, ao querido Benedito Araújo, o mestre Bené. Principalmente, por ter me indicado o AVANTE/LEFET-UnB e o professor Edson Marcelo Húngaro para orientarem a minha formação científica e humana.

Odonato virou as mãos para si mesmo e falava olhando só para ela.

- um homem, para falar dele mesmo, fala das coisas do início... como as infâncias e as brincadeiras, as escolas e as meninas, a presença dos tugas e as independências... e depois, coisa de ainda há pouco tempo, veio a falta de emprego, e de tanto procurar e sempre a não encontrar trabalho... um homem para de procurar para ficar em casa a pensar na vida e na família. No alimento da família. Para evitar as despesas, como menos... um homem come menos para dar de comer aos filhos, como se fosse um passarinho... e aí me vieram as dores de estômago... e as dores de dentro, de uma pessoa ver que na crueldade dos dias, se não tem dinheiro, não tem como comer ou levar um filho ao hospital... e os dedos começaram a ficar transparentes... e as veias, e as mãos, os pés, os joelhos... mas a fome foi passando: foi assim que comecei a aceitar as minhas transparências... deixei de ter fome e me sinto cada vez mais leve... estes são os meus dias...

[...]

- a verdade é ainda mais triste, Baba: não somos transparentes por não comer... nós somos transparentes porque somos pobres.

Os Transparentes,
Ondjaki (2013)

RESUMO

O ponto de partida à elaboração deste estudo, deu-se pelas condições de corporalidades determinadas pela intensificação da crise estrutural do capital apresentada por István Mészáros. Consideramos o contraste exposto pelas redefinições da sociabilidade do capital, sobre os modos de vida que estão integrados ao mais amplo mercado de bens simbólicos que atravessa o corpo, enquanto há uma intensificação da expropriação da massa marginalizada que busca sobreviver no trabalho precarizado, no contexto de desemprego crônico e em meio ao aumento das desigualdades sociais. Ao entendermos que a educação física é um complexo social que surge e se desenvolve pelas necessidades sociais, historicamente, determinadas pela forma de produção da vida, no capitalismo, uma questão fundamental direcionou a investigação: *de que maneira a educação física, como um complexo social, pode satisfazer as necessidades das corporalidades dos que vivem invisíveis, fantasmaçozados, como força de trabalho supérflua?* Nesta direção, tivemos como objetivo geral: *desenvolver uma crítica ontológica a constituição da corporalidade diante da crise estrutural do capital, como uma contribuição para os estudos do corpo na Educação Física.* Tal intenção se justifica, primeiro, pelos escassos estudos verificados, debatendo a categoria trabalho como fundante do ser social – a partir da ontologia de György Lukács, para o campo de estudos da educação física; segundo, por ser a categoria corporalidade um termo rodeado de definições imprecisas neste campo; terceiro, pela hipótese de que ao compreender o corpo pelas tendências que se assentam nas ciências médicas, no militarismo e na esportivização, a Educação Física tem contribuído para a negação da corporalidade plena, cedendo ao projeto do corpo produtivo para o capital, não só pela sua prática pedagógica, mas, por vezes, pelo alinhamento às teorias referenciadas na agenda pós-classista/moderna. Através de pesquisas bibliográfica e documental, como suporte para uma abordagem crítico ontológico materialista, foi possível desenvolver os capítulos, a saber: no primeiro, analisamos a crise estrutural do capital como crise da totalidade social e seus efeitos sobre a corporalidade humana; o segundo, investigamos o alcance da relação teleologia e causalidade para os conceitos de trabalho e corporalidade; seguimos para o terceiro capítulo, identificando que o trabalho comporta uma relação dialética entre teleologia e causalidade, ao ponto dessa atividade vital se constituir como essência humana e definidora da corporalidade; o quarto e último capítulo, buscou explicar como os temas ou formas de atividades, particularmente, corporais, passaram pela tradição das ciências da natureza, serviram-se para a disciplina e controle pelo Estado, esportivizaram-se e receberam uma autocrítica em direção à superação do conservadorismo e da subserviência ao capital. Crítica que se configurou, apenas, como uma “intenção de ruptura” pelo denominado movimento renovador, a qual foi suplantada por uma proposta pós-crítica fundamentada em autores vinculados ao movimento pós-moderno. Após nossas discussões sobre alguns autores que justificam uma sociologia do corpo, a partir de “zonas de rupturas” que pressupõem eliminadas as “antigas legitimidades”, as quais asseguram a estrutura social, trouxemos considerações que expõem que nada mudou nas relações de produção, no trabalho abstrato, na garantia da propriedade privada burguesa e na constituição das corporalidades dos esfomeados, dos miseráveis, dos pobres de todo o mundo que se ampliam, na medida em que a riqueza se concentra ainda mais.

Palavras-chaves: corporalidade; ontologia; educação física; crise estrutural do capital

ABSTRACT

The starting point for this study was the conditions of embodiment determined by the intensification of the structural crisis of capital presented by István Mészáros. We consider the contrast between the redefinitions of the sociability of capital, which affect the ways of life integrated into the wider market of symbolic goods that permeate the body, and the intensification of the expropriation of the marginalized masses seeking survival in precarious work, chronic unemployment and amid the increasing social inequalities. Understanding that physical education is a social complex that arises and develops through the social needs historically determined by the mode of production of life in capitalism, a fundamental question directed the investigation: in what ways can physical education, as a social complex, meet the needs of the bodies of those who live invisibly, as surplus labor force? In this direction, our general objective was to develop an ontological critique of the constitution of embodiment in the face of the structural crisis of capital as a contribution to the study of the body in physical education. This intention is justified, firstly, by the scarce studies discussing the category of work as the foundation of social being - based on the ontology of György Lukács - for the field of physical education; secondly, because the category of embodiment is a term surrounded by imprecise definitions in this field; thirdly, due to the hypothesis that, by understanding the body through tendencies based on medical sciences, militarism, and sportification, physical education has contributed to the denial of full embodiment, yielding to the project of the productive body for capital, not only through its pedagogical practice but also, at times, through alignment with theories referenced in the post-classist/modern agenda. Through bibliographic and documentary research, as support for a critical materialist ontological approach, it was possible to develop the chapters as follows: in the first chapter, we analyzed the structural crisis of capital as a crisis of social totality and its effects on human embodiment; in the second chapter, we investigated the scope of the teleology and causality relationship for the concepts of work and embodiment; moving on to the third chapter, we identified that work involves a dialectical relationship between teleology and causality, to the point that this vital activity constitutes human essence and defines embodiment; the fourth and final chapter sought to explain how themes or forms of activities, particularly corporeal ones, passed through the tradition of natural sciences, served for discipline and control by the state, became sportified and received a self-critique toward overcoming conservatism and subservience to capital. This critique was only configured as an "intention of rupture" by the so-called renewal movement, which was supplanted by a post-critical proposal based on authors linked to the post-modern movement. After our discussions on some authors justifying a sociology of the body, based on "zones of rupture" that presuppose the elimination of "old legitimacies" that ensure social structure, we brought considerations that expose that nothing has changed in the relations of production, in abstract labor, in guaranteeing bourgeois private property, and in the constitution of the embodiment of the hungry, the miserable, and the poor around the world who increase as wealth becomes more concentrated.

Keywords: corporality; ontology; physical education; structural crisis of capital.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
Notas Metodológicas.....	16
1. A CRISE DA TOTALIDADE COMO FUNDAMENTO DA NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE	22
1.1 A crise estrutural do capital como crise da totalidade.....	24
1.2 A natureza da crise.....	42
1.3 A incontrollabilidade do capital.....	73
1.4 Os efeitos sistêmicos da crise sobre a corporalidade.....	76
2. O ALCANCE DA RELAÇÃO TELEOLOGIA E CAUSALIDADE PARA OS CONCEITOS DE TRABALHO E CORPORALIDADE	80
2.1 A teleologia de Aristóteles para desenvolvimento do conceito de trabalho.....	81
2.2 A questão teleológica nos modernos.....	93
2.3 A referência do trabalho pela economia clássica.....	96
2.4 Kant e a moral pura como práxis humana.....	105
2.5 Hegel e um novo sentido de teleologia e causalidade.....	114
3. O TRABALHO COMO FUNDANTE DO SER SOCIAL E O TRABALHO COMO NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE	146
3.1 O trabalho como posição teleológica.....	147
3.2 O trabalho como essência humana.....	168
3.3 O trabalho alienado e o fetichismo da mercadoria.....	199
3.4 O trabalho alienado como negação da corporalidade.....	216
4. OS LIMITES E AS POSSIBILIDADES DE UMA CORPORALIDADE NEGADA NA EDUCAÇÃO FÍSICA	232
4.1 Um contexto político econômico determinante para o estudo da negação da corporalidade na Educação Física brasileira.....	236
4.2 Breve histórico dos estudos para compreender o corpo pela educação física no Brasil. .	240
4.3 Entre a afirmação e a negação teórica da corporalidade na educação física.....	254
.....	254
4.3.1 As contribuições crítico ontológicas para o estudo das determinações sociais sobre corpo.....	254
4.3.2 A hipótese da negação da corporalidade na pós-modernidade.....	262
4.4 O corpo como um espectro “imprensado entre a natureza e a cultura”.....	274
4.5 Uma Educação Física para corporalidades negadas.....	284
4.5.1 Por uma “estética da fome” na Educação Física.....	287
CONSIDERAÇÕES FINAIS	297
REFERÊNCIAS	305

INTRODUÇÃO

Somos muitos Severinos
iguais em tudo na vida:
na mesma cabeça grande
que a custo é que se equilibra,
no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas,
e iguais também porque o sangue
que usamos tem pouca tinta.
E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).

Morte e vida Severina

- João Cabral de Melo Neto

Morte e Vida Severina é uma obra do poeta, modernista, pernambucano, João Cabral de Melo Neto (2007), escrita entre 1954 e 1955. Seus poemas narram o sofrimento encarado por Severino e sua dura trajetória de retirante sertanejo em busca de um lugar, onde fosse possível para ele, satisfazer suas necessidades primárias e ter uma vida menos injusta. Esse lugar é a capital pernambucana, Recife, onde o litoral, mais especificamente, o mangue, pudesse proporcionar uma relação com a natureza a ponto de superar o drama que vive com a seca. Mas, em seu rumo, Severino se depara sempre com a morte. No entanto, as contradições da vida o surpreendem, e, ao final, ele tem a alternativa de insistência na esperança e resistir à morte opressora.

Severino vive uma condição de retirante da seca, mas é um modo de vida similar àqueles que estão desprovidos do atendimento das necessidades humanas básicas em todo mundo, tais como água potável, comida, abrigo, direitos básicos de saúde e educação. São os que se encontram em nível de pobreza absoluta, haja vista seus rendimentos permitirem sua sobrevivência minimamente. São “Severinos iguais em tudo na vida”.

Mas, antes dessa obra, uma outra, escrita em 1938 pelo alagoano Graciliano Ramos, revelava esse mundo entre a esperança e a desesperança. *Vidas Secas* é uma produção literária que narra a saga de uma família sertaneja em extenso rastro de sede, fome e condições indignas de vida,

nas quais a seca no nordeste se materializa como um problema natural, econômico e político, em que os entraves das relações de poder regem uma sociedade refém dos interesses do latifúndio - da propriedade privada e do trabalho explorado.

São obras que retratam uma realidade nacional que persiste em nossos dias atuais, diante das condições políticas, econômicas e sociais determinadas pelo modo de produção capitalista. São problemas dessa totalidade social e identificados em todas as partes do mundo. E se apresentam mais agravados, na medida em que há o aumento na concentração de renda e piora do quadro de desigualdade social, o que nos leva a refletir que, apesar do desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, não tem sido fácil responder às consequências dessas contradições sobre a constituição da corporalidade humana.

Essas circunstâncias de miséria que as duas obras denunciam, traduzem um quadro de desumanização que não se trata de um recurso literário, apenas, mas um retrato estampado do cotidiano de nosso país, no qual é possível constatar os destinos reais dessas personagens literárias, como no caso do denominado “homem-gabiru”, conhecido em novembro de 1991, após uma reportagem do jornalista Xico Sá, publicada no jornal Folha de São Paulo. Tratou-se da história de Amaro José da Silva, 47 anos, morador de Engenho Bondade, Zona da Mata de Pernambuco. Seu Amaro tinha 1,35m de altura e vivia em situação de pobreza extrema desde seu nascimento, a ponto de chegar a comer ratos do mato e dividi-los com os filhos para se manterem vivos. A comparação com o Gabiru, rato que corre pelos esgotos urbanos, deu-se pela caracterização dos que dependem dos lixos como único meio para saciar a fome. Seu Amaro viveu como um rato, buscando migalhas nos cantos dos matos e dos entulhos, impregnado de miséria em toda sua vida.

Para nós, trata-se do resultado das leis que determinam a acumulação do capital e suas implicações para a classe trabalhadora. Na sociedade capitalista, o trabalho e a miséria, já disse Marx, produzem a animalização do ser humano. “O ser humano (o trabalhador) já só se sente livremente ativo nas suas funções animais [...], e já só como animal nas suas funções humanas. O animal torna-se o humano e o humano, o animal” (MARX, 2015, p. 309). Essa miséria é refletida no “homem-gabiru” por meio das consequências da expropriação da vida, pela desnutrição extrema, da ausência de direitos básicos, de moradia e de vestimentas. Um cenário real que nos faz lembrar de outra obra fundamental para conhecer a formação social do povo nordestino, e por não dizer brasileiro, denominada de Homens e Caranguejos, romance autobiográfico publicado em 1967, de Josué de Castro, pernambucano considerado uma referência importante nos estudos sobre a fome em todo o mundo. Nessa obra, o autor busca contar uma história do “complexo de um povo inteiro de famintos, sempre preocupado em esconder ou, pelo menos, em desfaçar a sua fome eterna” (CASTRO, 1967, p. 11). Trata-se de uma obra de exposição da sua consciência sobre o drama da

fome, em um país que se mantém, desde os tempos coloniais, da exportação de alimentos, através do latifúndio e a monocultura. Nesse sentido, Castro expõe:

Cedo me dei conta deste estranho mimetismo: os homens se assemelhando, em tudo, aos caranguejos, arrastando-se, agachando-se como os caranguejos na beira d'água ou caminhando para trás como caminham os caranguejos. É, por isso, que os habitantes dos mangues, depois de terem um dia saltado para dentro da vida, nesta lama pegajosa dos mangues, dificilmente conseguiram sair do ciclo do caranguejo, a não ser saltando para a morte e, assim, se afundando para sempre dentro da lama (IBIDEM, p. 13).

Longe de serem apenas metáforas, essa literatura reflete a realidade e expõe as condições desumanas que toma a existência dos indivíduos em nossos tempos. Esses perdem progressivamente o seu acesso à natureza inorgânica – seu corpo inorgânico, sua condição de existência e sua força de trabalho. O impacto sobre a corporalidade é de tal grandeza que afeta o desenvolvimento humano em sua plenitude, restando-lhe uma relação imediata com a natureza, privando-lhe dos sentidos socialmente desenvolvidos, metamorfoseando-se em bicho. O Bicho do poema homônimo escrito em 1947 por Manuel Bandeira, outro pernambucano.

Como contextualização para o nosso problema de tese, trazemos essas obras para nos ajudarem a discutir, no campo de conhecimento da educação física, a negação da corporalidade humana nas condições atuais do capitalismo, identificando, no percurso investigativo, formas de ser determinadas pela crise estrutural do capital. E encontrando nas metáforas literárias reflexões para compreender como se desenvolve o ser social no seu metabolismo com a natureza.

Com um grande salto para o nosso século, essa “questão social”¹ ainda persiste em nossas cidades. E outros problemas aparecem com outras complexidades, a exemplo do aumento de famílias em vulnerabilidade social, pessoas em condições de rua, pessoas que têm os seus direitos básicos garantidos por lei violados e/ou negligenciados pelo próprio Estado. Esse cenário de precariedade social² vem se contrastando com a concentração de renda que só se amplia no país. E nesse sentido, precisamos considerar, ainda, outros agravamentos estruturais, como o aumento nos

1 Estamos considerando a categoria da *questão social* a partir dos estudos de Pimentel (2012), em que apresenta o desenvolvimento desse questão no Serviço Social. Ela afirma que os autores associam a “questão social” ao processo de industrialização capitalista e seus efeitos sobre as condições de pauperização do operariado. Segundo Pimentel, “a abordagem marxista no interior do Serviço Social sobre a “questão social” tem sido inteiramente relevante em termos de realçar os aspectos histórico-sociais e político-ideológicos de sua manifestação na sociedade capitalista. Associou o fenômeno do pauperismo ao conflito entre capital e trabalho e a intervenção sobre ele, ou seja, sobre as expressões da “questão social”, e apontou para suas raízes no processo de produção e reprodução capitalista” (PIMENTEL, 2012, p. 16).

2 São 62,5 milhões de pessoas que vivem abaixo da linha de pobreza, o que corresponde a 29,4% da população total, e entre elas, são 17,9 milhões que vivem na extrema pobreza (8,4% dos cidadãos). Na comparação com 2020, mais recordes: o aumento do primeiro grupo bateu 22,7% (entrada de 11,6 milhões de pessoas) e do segundo 48,2% (+5,8 milhões). "Foram os maiores números e os maiores percentuais de ambos os grupos, desde o início da série, em 2012", ressalta o IBGE.... - Veja mais em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2022/12/02/pobreza-e-extrema-pobreza-batem-recorde-no-brasil-mostra-ibge.htm?cmpid=copiaecola> acessado em 10/02/2023.

índices de desemprego³, endividamento das famílias⁴ e as condições de insegurança alimentar no país⁵, etc. Em se tratando do aumento de pessoas em situação de rua, por exemplo, os dados de pesquisa do IPEA de 2015 a 2020 indicam um aumento de 100% nos números desses indivíduos. A pesquisa mostra que, em março de 2020, são 221.869 pessoas morando na rua, indicando que, no ano de pandemia da Covid-19, a curva se mostrou mais acentuada do que a tendência dos anos anteriores⁶.

As condições atuais de vida, portanto, reproduzem-se não apenas com os problemas antigos, mas são determinadas por outros mais complexos. E diante disso, as políticas que despontaram, por exemplo, aos retirantes da seca no início do século XX, assemelham-se com as situadas no presente, quando demonstram uma intenção de acabar com a miséria pelo método de exclusão dos miseráveis. E, caso não obtenha sucesso devido a resistência desses, utiliza-se do recurso de afastá-los ao máximo da estética comercial e industrial urbana das capitais. Então os que se abrigavam em cortiços urbanos passam a ampliar o quadro das favelas periféricas. Quanto mais invisíveis forem no território das trocas comerciais, mais “arejado e límpido” se tornará o espaço público, mais higiênico para o consumo e mais barato será a força de trabalho.

Por todo esse contexto que trazemos para partir ao desenvolvimento de nosso estudo, vamos considerar alguns pressupostos, de que o processo de formação do indivíduo é determinado histórica e socialmente com referências ao desenvolvimento do ser social⁷ (LUKÁCS, 2013) e a

3 Taxa de desocupação do trimestre móvel de novembro de 2020 a janeiro de 2021. Ver: PNAD Contínua: taxa de desocupação é de 14,2% e taxa de subutilização é de 29,0% no trimestre encerrado em janeiro de 2021. 31 de março de 2021. Disponível em < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/30391-pnad-continua-taxa-de-desocupacao-e-de-14-2-e-taxa-de-subutilizacao-e-de-29-0-no-trimestre-encerrado-em-janeiro-de-2021> > Acesso em 15 junho de 2021.

4 A Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo (CNC) realizou Pesquisa Nacional de Endividamento e Inadimplência do Consumidor (Peic) em 2023, verificando que o endividamento das famílias brasileiras chegou a 77,9%, alcançando seu maior patamar histórico. Ver: Endividamento das famílias brasileiras bate recorde em abril, diz pesquisa. Disponível em < <https://www.portaldocomercio.org.br/publicacoes/pesquisa-de-endividamento-e-inadimplencia-do-consumidor-peic-perfil-do-endividamento-anual-2022/459640> > Acesso em 30 de janeiro de 2023.

5 Segundo dados das Nações Unidas, no Brasil, a prevalência de insegurança alimentar grave em relação à população total aumentou de 1,9% –3,9 milhões– entre 2014 e 2016 para 7,3% –15,4 milhões– entre 2019 e 2021. A prevalência de insegurança alimentar moderada ou grave em relação à população total aumentou de 37,5 milhões de pessoas (18,3%) entre 2014 e 2016, para 61,3 milhões de pessoas (28,9%) entre 2019 e 2021. Disponível em <https://brasil.un.org/pt-br/189062-numero-de-pessoas-afetadas-pela-fome-sobe-para-828-milhoes-em-2021#:~:text=Cinco%20agências%20da%20ONU%20lançaram,da%20pandemia%20de%20COVID-19>. Acessado em 06 de setembro de 2022.

6 Segundo nota técnica nº 73 do IPEA em 2020, o Brasil não realiza contagem oficial da população em situação de rua em nível nacional. Por conta disso, torna-se difícil incluir adequadamente esse segmento nos “cenários de atenção pública” e no planejamento governamental em geral. Assim, corre-se o risco de reproduzir a invisibilidade social da população em situação de rua no âmbito das políticas públicas. Embora as dificuldades não sejam incontornáveis, no momento a melhor forma de estimar essa população e sua evolução ao longo dos anos é por meio da compilação, análise e modelagem estatística de dados oficiais coletados pelos mais de 5.500 municípios da Federação. Disponível em http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10074/1/NT_73_Disoc_Estimativa%20da%20populacao%20em%20situacao%20de%20rua%20no%20Brasil.pdf Acessado em 06 de setembro de 2022.

7 Uma investigação que se pretende dar os rumos do conhecimento através de uma crítica ontológica, ou seja, por um esforço de aproximação filosófica baseada no ser, enfrenta um território que tem sido demarcado na ciência pela teoria do conhecimento, a lógica e a metodologia. Lukács desenvolve sua ontologia demonstrando que as formas de conhecer tem sido colocadas à frente do ser, tanto no domínio das ciências humanas, como nas naturais. O filósofo

comunidade em que ele se situa é responsável por seu desenvolvimento (HELLER, 2008). A sociedade é o lócus de formação do sujeito, de modo que as dificuldades enfrentadas, para garantir as necessidades fundamentais para a sobrevivência, respondem pelo processo de formação do sujeito. O problema é que “o movimento histórico mostrou que a contradição entre o crescimento das capacidades humanas e o desenvolvimento das individualidades se mostra desigual e contraditório em diferentes momentos da sociabilidade” (COSTA, 2012, p. 137). A autora lembra que o fenômeno histórico-social da alienação incide sobre os indivíduos singulares, afetando, particularmente a personalidade.

Considerando que o percurso histórico da educação física parte de uma necessidade que acompanha os interesses higienistas e eugênicos – os quais acompanham a sociedade brasileira (CASTELLANI FILHO, 1991; SOARES, 2002), passa pela sua função social de controle dos corpos para se ajustarem aos interesses autoritários dos governos (especialmente as ditaduras), servindo-se, ainda, de garantia da institucionalização esportiva e se dispendo a regimentar o consumo dos corpos como mercadorias pelo setor de serviços, a educação física se regimenta por um projeto societário que demanda, historicamente, sua atenção para atender os interesses do Estado capitalista e, de algum modo seletivo, as necessidades de uma parcela mais ou menos privilegiada da sociedade (MELLO, 2014).

Percebamos o quanto há, na educação física, em sua origem e forma de desenvolvimento, o percurso que o ser social toma em seu processo de transformação, demonstrando o quanto socialmente a educação física vai se criando por um processo complexo e contraditório. E nesse sentido, confirmamos que a educação física é um complexo social que se desenvolve com as necessidades sociais historicamente determinadas pela forma de produzirmos a vida. Mas as respostas que esse complexo social propõe tem sido antagônicas na sociedade de classes (MELLO, 2014). Nesse sentido, uma questão fundamental nos move para o desenvolvimento deste estudo: **como a educação física, como um complexo social, pode satisfazer as necessidades das corporalidades dos que vivem invisíveis, fantasmagorizados, como força de trabalho supérflua?** Para tanto, precisamos, no mínimo, decidir o que entendemos sobre corporalidade,

húngaro no primeiro volume de sua obra *Para uma ontologia do ser social* (2012), explica o quanto algumas formas de conceber o conhecimento conseguiram uma certa hegemonia sobre a produção do saber. Especificamente ele vai indicar os limites que operam o neopositivismo e o existencialismo. Neste sentido, uma das considerações que justificam nosso esforço é trazer essa proposição de Lukács, na tentativa, também, de indicar que a produção do senhor de Budapeste, ao reconhecer uma teoria do ser social em Marx e Engels, resgata uma tradição humanista, passando por uma crítica lógico-ontológica de Hegel e produção teórica e experiência política de Lenin (1870-1924). Tal empreitada consegue ser um contraponto fundamental sobre os domínios do stalinismo, em especial a vulgaridade com que a II Internacional propagou sobre os textos marxiano. O que faz com que Lukács busque com sua ontologia do ser social uma renovação do marxismo. E isso vai se dar, fundamentalmente, por sua compreensão sobre a categoria trabalho. E a partir daí Lukács nos entrega uma nova abordagem de análise do ser, que ao ocupar o campo do saber, identifica categorias outras que contribuem para uma distinta explicação sobre as relações sociais e as especificidades do ser social. Em resumo, o uso da ontologia de Lukács nos possibilita investigar sobre a corporalidade humana oferecendo uma abordagem que leva em conta a totalidade do ser social.

quais concepções de indivíduo, de corpo e de sociedade são viáveis para contribuirmos na construção de um projeto histórico referendado na emancipação humana, ou mais precisamente, na superação radical da ordem social do capital.

Resultado de reflexões, discussões e da produção científica desenvolvidas no Grupo de Pesquisa e Formação Sociocrítica em Educação Física, Esporte e Lazer da Universidade de Brasília (AVANTE), esta tese busca disponibilizar, para o campo de estudo da educação física, uma contribuição para uma noção de corpo que não se restrinja aos apontamentos das ciências da natureza, nem se limite às análises sobre a aparência e as marcas que expõem discursos de linguagens e padrões sócio culturais, por meio das mudanças de superfície, do volume, das formas, das dobras, dos ângulos, das sombras, tons, peso, movimento e etc. “Há mais do que uma simples pitada disso na insistência pós-moderna de que o corpo é uma construção cultural, tanto argila nas mãos do intérprete imaginativo como material a ser amassado pelas mãos do massagista” (EAGLETON, 2008, pgs. 128-129).

O que se sugere é que nós somos como um animal flexível, cheio de formas e automoldantes, mas a realidade da humanidade e sua história tem sido mais notável pela ausência de flexibilidade, como o resultado do que Eagleton (2008) trata sobre o monótono ciclo biológico de necessidade, escassez e opressão política imposto pelo capital.

Soares (2011) cogita que é possível que no corpo se identifiquem as múltiplas faces das dobras visíveis do tempo. O corpo “é inscrição que se move e cada gesto aprendido e internalizado revela trechos da história da sociedade a que pertence. Sua materialidade concentra e expõe códigos, práticas, instrumentos, repressões e liberdades” (SOARES, 2011, p. 111). Sem dúvidas que devemos concordar, em termos que precisamos aprofundar, com essa noção de suporte de signos, um significante à espera de decifrações, mas é preciso considerar que pelo corpo atravessa as mais diversas necessidades que põe o “mundo dos homens”. Para nós, o corpo humano se faz, fundamentalmente, respondendo às necessidades pela atividade material vital que lhe corresponde. Sua materialização é expressa em sua corporalidade que se desenvolve através da mediação do ser humano com a natureza a partir do trabalho. E nesse sentido, trata-se, portanto, de se antecipar de expressões da cultura, por uma investigação ontológica materialista.

É reconhecido que todo ser vivo depende de seu intercâmbio com a natureza para satisfazer suas necessidades de existência. Mas o ser humano se diferencia dos outros seres vivos, porque para eles os objetos e os fenômenos naturais não representam algo externo, mas são coisas que são úteis para sua objetivação, à produção de suas forças essenciais objetivas. Por isso que a natureza se torna necessária ao ser humano, de forma cada vez mais ampliada ao longo da história. Para os humanos, a natureza não só satisfaz as necessidades primárias, mas possibilita no mundo social a satisfação de

necessidades socialmente postas. Esse metabolismo pode ser conferido de tal forma que indica o quanto o ser humano se distancia da natureza e se torna mais social. Para nós, esse ato de produção da vida se orienta pelo desenvolvimento de uma corporalidade que se organiza de tal forma que se torna possível produzir os meios de vida, e assim, a vida material humana (MARX; ENGELS, 2007).

Diante destas pretensões, nosso estudo não parte do zero. Devemos seguir por um esforço de pesquisadores que se propõem a identificar na teoria social de Marx, pautada pela ontologia de Lukács, possibilidades de estudos sobre o corpo. Em estudo recente, de intenção crítico ontológica, Sousa (2020) realiza uma rigorosa análise e revisão da literatura sobre o tema, em especial as de orientação com a tradição marxista, com intuito de “analisar em que medida o *corpo, a corporeidade-corporalidade humana* são tratados nos fundamentos da constituição do ser social presentes na teoria social e método de investigação marxiana e na obra madura de György Lukács” (SOUSA, 2020, p. 16) (grifos nosso).

Ao se colocar nessa investigação pela educação física, Sousa justifica que sua investida encara uma tímida produção de trabalhos sobre a temática do corpo a partir do debate da ontologia do ser social. Ele confirma o que Ortigara (2002) e Húngaro (2008) apontaram na produção da educação física, na saúde, no esporte e no lazer uma ausência desses estudos sob uma crítica ontológica marxista.

Silva (2017) nos lembra das dificuldades em enfrentar a questão da corporalidade dos trabalhadores na tradição teórica do marxismo, devido uma contradição relevante na realidade, diz ele: “aquela em que as questões relativas à corporalidade de trabalhadores e trabalhadoras são secundárias, quando não *invisíveis*, para as formas de organização política da classe trabalhadora (sindicatos, partidos, movimentos sociais)” (SILVA, 2017, p. 54) (grifo nosso). Tal contradição é identificada pelo autor, por exemplo, no processo histórico pelo qual capital e trabalho travam uma disputa em torno da monetização dos riscos e danos no trabalho. Trata-se de compreender os corpos dos trabalhadores no trabalho pelas esferas que o atinge, como na questão da saúde e da formação.

Ambos, Sousa (2020) e Silva (2017), vão destacar o quanto a questão da corporalidade tem sido secundarizada ou considerada desimportante nos estudos sobre o mundo do trabalho. Apesar que esforços já foram realizados sob análises referenciadas nos pressupostos teórico-metodológicos do materialismo histórico-dialético, a exemplo dos textos de Herold Jr (2006), Baptista (2013), Harvey (2004) e Brohm (2007). Tal questão secundarizada e invisibilizada se faz, também, sobre aqueles trabalhadores que possuem sua força de trabalho em potência, mas que estão nas condições de desemprego crônico, desalentados e em estado de miséria, de imensa necessidade. Para esses,

nosso estudo visa compreender como é possível superarmos a condição de sermos apenas reduzidos à força de trabalho.

Reivindicamos esse debate, buscando contribuir em qualificá-lo frente às inúmeras e diversas abordagens dos estudos sobre o corpo. Mas lembremos do que já alertava Eagleton (1993) sobre o fato de que, na referência aos estudos e pesquisas sobre o corpo devemos ter cuidados com os modismos que cercam esse tema. Na época de sua publicação inglesa (1990), *A ideologia da estética*, se distanciou da tendência de que “poucos textos hoje em dia serão aceitos dentro do novo cânone historicista se não contiverem pelo menos um corpo mutilado” (EAGLETON, 1993, p. 11). Esse tom irônico do autor anuncia uma crítica oportuna sobre os textos de autores como Roland Barthes (1915-1980) e Michel Foucault (1926-1984), ambos próximos de uma abordagem sobre o corpo pela sua superfície aparente que se ampara em um certo hedonismo privatizado (IBIDEM). No entanto, nossa intenção aqui vai além da denúncia sobre o que se arde em indivíduos isolados, mas de acompanhar Eagleton em analisar o corpo como uma expressão da corporalidade humana em constituição sob uma totalidade real e concreta. Ou seja, de situar o corpo com temas de uma tradição que não deixa de fora o estado, a luta de classes e os modos de produção, necessários para nós a partir de uma ontologia do ser social. Esse é um acordo que temos aqui para deixar claro que devemos nos distanciar de qualquer significado de corpo que esteja determinado por uma noção de ser humano fragmentado, o qual se permite a possibilidade dos *fins do homem*, a *morte do sujeito*, e atualmente, *o desaparecimento de si*⁸, além das referências de políticas pós-classistas (ou pós-

8 Essas expressões surgem em um momento histórico mundial relevante para novas reestruturações no capitalismo. No primeiro capítulo abordaremos o aprimoramento de um capitalismo manipulatório que se afirma pelo que Mészáros (2011) vai tratar de *Crise estrutural do capital do capital*. Neste contexto, a filosofia francesa se depara com o Maio de 1968 e se expressa como um sintoma desse tempo, escolhendo resolutamente o partido do anti-humanismo (FERRY, 1988). Ao proclamar em meados de 1960, a morte do homem e do sujeito, Michel Foucault anuncia, então, a era do estruturalismo, um pensamento que nega o sujeito em detrimento da racionalidade burocrática. Assumindo assim que “o homem é um puro “dado” passivo de estruturas apriorísticas, que a liberdade é apenas uma “ilusão”, que o humanismo (os problemas da construção do homem por si mesmo) são um “falso problema”, uma mera “doxologia””(COUTINHO, 2010, P. 74). E portanto, ao proclamar a “morte da ideologia” decreta como irracionais, diz Coutinho, as questões do sentido da vida, da luta por uma nova sociedade, da liberdade humana real. Acompanha esse pensamento, o “Homem Estrutural” de Roland Barthes, o “Os Fins do Homem” de Jacques Derrida, entre outros. Coutinho (2010) vai demonstrar, a partir de Marx e Lukács o quanto de resquício há do problema da razão na filosofia burguesa, se além, o autor, nos flancos da decadência ideológica burguesa. Neste aspecto, temos uma hipótese para futuros estudos de que o Adeus ao corpo (2003) e o Desaparecer de si (2018), textos do antropólogo francês David Le Breton acionam essa perspectiva do pensamento que nega o humanismo, o historicismo e a razão dialética. Para nós, suas análises sobre um indivíduo, situa-o descolado da materialidade social, encontrando nele apenas os sintomas de uma realidade social. Essa, para nós, não teve transformações em sua base material, continuamos a nos reproduzir no capitalismo. Trata-se do mesmo indivíduo ordenado pelas relações de produção capitalista, na qual a propriedade privada e o trabalho alienado impõe uma condição de vida empobrecida e estagnada pela insegurança no cumprimento de satisfação de necessidades básicas. O indivíduo desses textos de Le Breton parece ter superado o processo de alienação no qual estamos pendurado pela natureza do capital e seu domínio sobre as forças produtivas. Para ele, o indivíduo “já não dispõe à sua volta, como outrora, de um quadro político para se afirmar em uma luta comum, já não é mais apoiado por uma cultura de classe e por um destino compartilhado com outros” (LE BRETON, 2018, p. 7). Alienação, fetichismo, reificação, razão dialética, história etc. não são parte da gramática que explica o indivíduo do antropólogo francês. O seu mundo parece disposto no presentíssimo contínuo e nos discursos semânticos que sobrecarregam a corporalidade, como se não houvesse uma história que nos deixou o cotidiano e nos legitima à construir o futuro.

modernas) que se escondem nas intensidades do corpo para fugir a questões exageradamente “globais” (IBIDEM).

Nosso estudo se volta, ainda, para a discussão da categoria corporalidade, de modo que esta demanda dificuldades no entendimento e no uso para as análises. Inserida no debate sobre o corpo na educação física, a corporalidade chega no conjunto das críticas no interior do campo de estudos e pesquisas, que, no final do século XX, tem inaugurado, na publicação de Medina (1983), um avanço sobre a compreensão de corpo herdada das ciências da natureza. Em torno de uma “cultura do corpo”, os “profissionais das atividades corporais” (BRUHNS, 1985) sinalizam para uma aproximação com as Ciências Humanas e Sociais, além da Filosofia e das Artes, de modo que se atinge a complexidade dos conceitos e suas disputas. A cultura corporal vai ser apresentada como um marco no desenvolvimento dos estudos na educação física (COLETIVO DE AUTORES, 1992). Demonstra-se, com isso, que a compreensão sobre o corpo demanda não só as legalidades da natureza, mas fundamentalmente a relação dialética com a natureza externa e o mundo social que acaba por constituir o ser humano. É no processo de constituição desse ser que a corporalidade representa compreender o corpo na sua totalidade real e concreta da vida humana. Mas isso não basta, é preciso reconhecer que a corporalidade é expressão vital que arranja a realidade objetiva e dela é constituída histórica e socialmente, pelas transformações mediadas pelo trabalho, como fundante do ser social (LUKÁCS, 2012; 2013).

Ao buscar um entendimento de **corporalidade** e sua constituição, estamos encarando o fato de que há necessidade de aprofundamentos dessa categoria no campo da Educação Física, uma vez que há uma certa indeterminação de definição (KIRSTEN; AVELAR; BAPTISTA, 2022)⁹, que nos permite encará-la num leque variado de questões ontológicas: teologia e causalidade, liberdade e necessidade, cultura e natureza, indivíduo e generalidade, e tantas outras que necessitam serem tratadas no campo da educação física para nos distanciarmos de vez da noção de corpo sem a personalidade viva em expressão da totalidade humana. O que significa afirmar que buscamos uma referência sobre a concretude de um indivíduo inacabado, de um ser que se objetiva por suas esferas inorgânica, orgânica e social.

9 Esses autores investigaram o uso do termo corporalidade e suas definições em periódicos brasileiros relacionados à Educação Física. E verificaram uma ausência, na maioria dos textos analisados, de uma especificidade da definição de corporalidade. Constataram que são poucos (11 no total) os textos presentes na área e os localizaram desde 1998. Importa, ainda, para nós dizer que este termo é abordado como sinônimo no Português, Francês e Espanhol, diz Santin (2014) e que no português não há a mínima distinção. É assim que Santin assume esses termos, mais como uma questão gramatical do que de conteúdo semântico. Para este autor, “corporeidade, numa definição ampla, é uma ideia abstrata de corpo, de ser corpóreo” (IBIDEM, p. 157). De outro modo, outros autores, a exemplo de Oliveira (2014), compreende que corporalidade não é uma maneira diferente de dizer o mesmo que corporeidade. Essa última “marcou o pensamento sobre as práticas escolares pelo menos desde a chegada da psicomotricidade entre nós, na segunda metade da década de 70. [...] muitos autores conceberam esse conceito de uma maneira excessivamente abstrata, por vezes até metafísica” (IBIDEM, p. 153-154).

Nesse sentido, pensamos que nossa discussão tenha uma contribuição a ser considerada pela área, na medida em que busca deixar mais explícita uma definição de corporalidade a partir de uma crítica ontológica.

Se a definição de corporalidade aponta para a totalidade corporal do ser humano, a sua constituição histórica social e cultural e se ela se estabelece nas suas relações com a linguagem, o trabalho e o poder ou se é uma construção cultural, ou ainda uma forma de comunicação ampla é necessário aprofundar a sua definição e impactos na Educação Física como campo de conhecimento, incluso pelo fato de não ter sido feita, neste estudo uma análise paradigmática, gnosiológica e ontológica mais específica, o que deve ser realizado em aprofundamento deste estudo posteriormente (KIRSTEN; AVELAR; BAPTISTA, 2022, p. 16) .

Para nós, uma crítica ontológica sobre os estudos do corpo busca reafirmar que a individualidade e a personalidade são um desdobramento do mundo moderno, no sentido de que o indivíduo é uma conquista que tem origem nas transformações econômicas, sociais e culturais que atingiram o mundo ocidental, em especial a Europa medieval. Um momento que surge no que os historiadores traduzem como crise do século XIV, quando uma sucessão de acontecimentos trágicos, como grandes ciclos de fome – causados por mudanças climáticas, as guerras, a ocorrência de revoltas populares e a peste negra, enfraqueceram o modo de produção feudal e, portanto, as comunidades naturais¹⁰. Um período que sinalizava para mudança que inspiraram o movimento renascentista e, com ele, traz um arcabouço ideocultural crítico sobre a tradição anterior, com base no racionalismo, no cientificismo, no individualismo e no antropocentrismo. Tal empreendimento insere o ser humano no centro do mundo e a razão se sobressai sobre as explicações transcendentais, de modo que devemos considerar que, ao se abrir para um outro mundo possível, uma noção de humano se estabelecerá para orientar as ações e a relações sociais e com a natureza. Trata-se do Humanismo, uma referência filosófica que traduz um novo ser para um novo tempo. Aquele capaz de desenvolver os valores que as novas relações de produção vão permitir, em especial a individualidade¹¹.

Trata-se de uma valorização da subjetividade humana, de sua capacidade de transformar o mundo que o cerca. Tal referência orienta a modernidade. Mas uma subjetividade que é reivindicada se depara com a negação desse próprio mundo. A sociedade que se desenvolve sobre as ruínas do feudalismo e do transcendente possibilita a elevação do indivíduo nos níveis de um Napoleão, mas essa mesma sociedade aburguesada, “ao subsumir o indivíduo sob sua classe, ao submetê-lo às leis

10 Heller avalia que comunidades naturais são aquelas em que, ainda não se consumou nelas o processo que Marx designou como “retrocesso dos limites naturais. “As comunidades dessas sociedades são “naturais” no sentido de que não podem ser objeto de uma escolha livre e de que a posição social do indivíduo, as possibilidades de desenvolvimento de sua individualidade e de sua hierarquia de valores estão determinadas pelo nascimento e no momento do nascimento (HELLER, 2008, p. 92).

11 Não se trata aqui de uma individualidade egoísta orientada no capitalismo, mas a individualidade como síntese dialética da superação do indivíduo atomizado pelo “homem inteiro”, aquele que sintetiza em si a unicidade da particularidade e a universalidade do gênero. A ideia de que indivíduo particular e comunidade são categorias antitéticas é um produto da sociedade burguesa e atende a objetivos determinados no processo de reprodução social (HELLER, 2008).

econômicas como se essas fosse naturais, aboliu aquela grande possibilidade e fez dos indivíduos livres nada mais que escravos da alienação (HELLER, 2008, pgs. 101-102).

E nesse sentido, o entendimento da corporalidade nos serve para reconhecer que há uma negação intensificada de sua constituição para os indivíduos que produzem a vida no modo de produção capitalista. A alienação do trabalho humano atinge inteiramente a corporalidade em sua totalidade. Isso quer dizer que atinge a subjetividade e tudo o que pertence à vida somática e sensual de uma sociedade, ou seja, ao que é mais tangível do “vivido” (EAGLETON, 1993).

Chegamos aqui esclarecidos de que os estudos sobre o corpo não são a tese central de Marx, Engels, nem tampouco Lukács. Mas é possível, na teoria social marxiana, compreender que a reprodução do ser social não só se orienta pelos complexos sociais que influenciam, em totalidade, no seu movimento, mas, também, os homens singulares em sua concretude vital, cuja reprodução como singular constitui a base do ser de toda a reprodução (LUKÁCS, 2013). Isso nos faz pressupor que não existe ser social sem considerar as esferas dos seres inorgânico e orgânico, ou seja, sem a vida. Nesse sentido, Lukács alerta o quanto é importante:

pôr de lado os preconceitos mecanicistas vulgares dos seguidores de Marx. A maioria deles fez da legalidade objetiva da economia uma espécie de ciência natural especial, reificou e fetichizou as leis econômicas de tal maneira que o homem singular necessariamente se revelou como um objeto totalmente sem influência, à mercê de sua ação. [...] considerar o homem um simples objeto da legalidade econômica (segundo o modelo da física) falsifica a factualidade ontológica tanto quanto a suposição de que as determinações essenciais de seu ser homem poderiam ter raízes últimas, ontologicamente independentes da existência da sociedade, de modo que o que se estaria investigando, em determinados casos, seria a inter-relação de duas entidades ontológicas autônomas (a individualidade e a sociedade) (LUKÁCS, 2013, pgs. 279-280).

É legítimo o esforço de pesquisadores que se debruçam para compreender a realidade partindo de referências marxistas para estudar a corporalidade humana, considerando que o indivíduo singular se concretiza por suas objetivações articuladas em totalidade. E por assim ser:

Com efeito, ativamente atuante dentro da sociedade, reproduzindo-se dentro dela, o homem necessariamente é um ser unitário-complexo que reage ao concreto com a sua própria concretude, um ser que só em sua imaginação poderia ter propriedades de átomo, um ser cuja complexidade concreta é simultaneamente pressuposto e resultado de sua reprodução, de sua interação concreta com o seu meio ambiente concreto (IBIDEM, p. 283).

Essa concretude do ser humano se mostra em sua corporalidade, no seu fazer, viver e romper o cotidiano. O corpo que se localiza no mundo, impregnado das inevitáveis expressões culturais - já apontadas anteriormente - e por suas adaptações anatômicas ao ambiente natural e social, desenvolve-se pelo que há de mais evoluído em sua consciência, as possibilidades não só da razão, mas da percepção e sensações humanas. Essas últimas não são apenas naturais, mas indicam “como o mundo atinge o corpo em suas superfícies sensoriais, tudo aquilo enfim que se enraíza no olhar e

nas vísceras e tudo o que emerge de nossa mais banal inserção biológica no mundo” (EAGLETON, 1993). Portanto, não há nada de desprezível em buscar compreender a corporalidade humana, em especial, nessa quadra histórica que é marcada pelo capitalismo em sua maior expressão da subsunção *real* do trabalho¹².

Neste sentido, o contexto que descrevemos no início desta introdução - marcado por uma relação do ser humano com o ambiente por mediações deploráveis, determinadas por interesses que ascendem desde o Brasil colônia, mas reservado ao que de fato pressupõe o capitalismo no ocidente – representa muito bem os problemas estruturais de classe e propriedade, característicos da forma de vida que estamos submetidos desde quando a mercadoria passou a determinar nossas relações. Ou seja, desde quando suprimimos nossas necessidades mediadas pelo valor de troca lucrativa, quando a capacidade humana de trabalho se cogitou à venda no mercado, para que o trabalhador obtenha acesso aos meios de subsistência. Mais ainda, quando a propriedade privada burguesa se amplia com o aniquilamento da propriedade privada baseada no resultado do trabalho próprio, queremos dizer, na expropriação do trabalhador.

Com o desenvolvimento do capitalismo, esse cenário se agravou em tal nível, que envolve tanto o trabalhador que é expropriado, como aqueles que não conseguem vender sua força de trabalho, dependentes de uma parcela mínima que concentra os principais meios que permite a contratação da força de trabalho, a produção e reprodução do valor. Marx compreende que essa relação social de produção capitalista acaba se inserindo em uma contradição tamanha no interior do sistema (MARX, 2008), que o resultado é a necessidade de destruição das forças produtivas materiais para poder garantir o acúmulo de valor. Isso quer dizer que o ser humano, a natureza e o resultado do trabalho humano se inserem num processo destrutivo como uma lei. No caso da humanidade, o capital na atualidade precisa apenas do mínimo dessa força produtiva para dar conta de sua acumulação.

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência [...] Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves (IBIDEM, p. 47).

12 Para Marx (2013, p. 578): a subsunção real do trabalho é controle do processo de trabalho pelo capital e que, por sua vez, implica, contraditoriamente, a redução do preço da força de trabalho abaixo de seu valor. De forma potencializada, este fenômeno, aliado ao domínio do capital sobre praticamente todas as atividades humanas, resultou, na contemporaneidade, numa subsunção da vida dos trabalhadores ao capital, ou melhor, numa subsunção real da vida social ao capital.

Marx nos mostra que esse ordenamento que se instituiu nas relações de produção, quando não está propício para o acúmulo do capital, ou seja, em ocasiões em que o lucro desejado não é atingido, as consequências são de inutilização do potencial produtivo que há na sociedade. Por isso que as crises se anunciam com o aumento do desemprego e o fechamento de empresas, representando assim uma frustração nas expectativas de produtividade. O problema é que o capitalismo enfrenta crises sucessivas e tão intensas que, desde o fim dos anos 1960, as intervenções para garantir o acúmulo de capital, perpassam a destruição intensiva das forças produtivas materiais (natureza, meios de produção e a força de trabalho). Entre elas, a força de trabalho humano tem sido a mais destruída. Pela necessidade de aumentar a taxa de mais-valor (mais-valia), devido à tendência decrescente da taxa de lucro, as providências consistem em diminuir o valor da força de trabalho. Mas essa diminuição não se realiza apenas no valor do salário do trabalhador, mas representa, fundamentalmente, o que os pesquisadores Taffarel e Beltrão (2019) destacam:

como a desregulação das proteções trabalhistas e a legalização ou o consentimento dos diferentes tipos de subemprego; ou de modo indireto, quando se reduz o poder de compra do trabalhador, seja pela depreciação decorrente da inflação ou através de privatizações de serviços públicos, implicando em novas ou maiores tarifas, como por exemplo em educação, saúde, água, esgoto, energia elétrica, etc. (MONTORO, 2014), e para isto o imperialismo conta com a atuação das organizações transnacionais, sobretudo o Fundo Monetário Internacional (FMI), que conduzem os processos necessários para que as referidas políticas se materializem, numa espécie de estratégia política global (TAFFAREL; BELTRÃO, 2019, p. 106)

Essa contradição demarcada por Marx nos faz constatar um péssimo quadro de desigualdade social e econômica no mundo e em nosso país. Segundo dados da Oxfam (2022) o país enfrenta um quadro social e econômico em deterioração, cerca de 33 milhões de brasileiros passam fome, enquanto o 1% mais rico do mundo ficou com quase 2/3 de toda riqueza gerada desde 2020 – cerca de US\$ 42 trilhões -, seis vezes mais dinheiro que 90% da população global (7 bilhões de pessoas) conseguiu no mesmo período. E, na última década, esse mesmo 1% ficou com cerca de metade de toda riqueza criada. No Brasil, os 20 mais ricos têm um patrimônio superior ao de 60% de toda a população.¹³

Então, ao indicarmos reflexões de escritos da literatura nacional que abordam a fome, a miséria e as injustiças sociais de um povo, não se trata de trazer alegorias e figurações para ilustrar nossa discussão, mas de reconhecer, na arte e nos artistas comprometidos com as contradições da realidade e os mais necessitados, a possibilidade de não ver na miséria somente a miséria, mas observarem nela o lado revolucionário, subversivo – como Marx apontou na *Miséria da Filosofia*: “a partir dessa observação, a ciência produzida pelo movimento histórico, e que se vincula a ele

13 Disponível em <https://www.oxfam.org.br/forum-economico-de-davos/a-sobrevivencia-do-mais-rico/> acessado em 30 de janeiro de 2023.

com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrina e se torna revolucionária” (MARX, 2009, p. 142).

É com Lukács que nos inspiramos para trazer para nossas análises sobre a corporalidade não só sua ontologia materialista, mas também sua compreensão estética, dado que seus aspectos estéticos têm referências nos pressupostos marxianos, os quais identificam nas relações históricas, sociais e de classes luz para compreensão da sociedade e do ser social, bem como das produções artísticas. Ao considerar que o trabalho é fundante do ser social - por ser o ser humano capaz de transformar a natureza e a si próprio, sendo, portanto, um ser objetivo, ativo e que vive sobre seu tempo histórico e social – a arte também segue essa razão/modelo ao ser produzida. Como diz Frederico, a arte se apresenta no pensamento de Marx como:

uma atividade teleológica que reúne o projeto subjetivo do homem ao mundo material, a arte é entendida não só como um modo de conhecer o mundo exterior (como queria Hegel), mas também como um fazer, uma práxis que permite ao homem afirmar-se ontologicamente. Além do aspecto cognitivo, a arte é um meio de projeção dos anseios subjetivos que transcendem a realidade imediata (FREDERICO, 2013, p. 44-45).

Ao nos propormos desenvolver uma crítica ontológica neste estudo pela categoria trabalho, devemos demonstrar que essa categoria é modelo de toda práxis social, portanto, não só estaremos abordando as práticas corporais, mas também trazendo para nossa análise, a possibilidade da arte - e da ciência - como práxis sociais. Na medida em que a arte lança o ser humano à condição de sujeito pensante, ou seja, enriquece o ser em seu desenvolvimento, compõe o gênero humano. Trata-se de uma função que surge na vida cotidiana dos humanos e retorna para ela, satisfazendo necessidades do espírito. No realismo, tal empreitada para o artista demanda um enfrentamento sobre as contradições da sociedade, em relação aos modos como se produz a vida. Como nos reproduzimos sob o capitalismo, é de fato que as relações fetichizadas e/ou reificadas assumam o ordenamento e as interpretações da realidade. Muito dessas interpretações são resultado do que Marx e Lukács vão denominar de decadência ideológica da burguesia¹⁴. Quanto a isso Lukács nos diz que

Trata-se de uma dupla luta: por um lado, de uma luta para superar os preconceitos no exame e na avaliação da própria realidade, e, por outro, de uma luta para superá-los na própria alma, no ponto de vista que o escritor assume diante de suas próprias experiências interiores, dos processos psíquicos que se desenvolve nele LUKÁCS, 2010, p.78).

14 Em *Marxismo e teoria da literatura* Lukács (2010) interpreta que Marx e Engels apontaram que ideólogos burgueses passaram a produzir conhecimentos que pudessem conservar a ordem do capital que começava a se instalar em profundidade, logo após a revolução burguesa. Era preciso que os interesses da classe pudessem se justificar o modelo de desenvolvimento da economia capitalista. De tal sorte que não mais bastaria os ideais originais do iluminismo, como a racionalidade, o sujeito histórico e a possibilidade de revolução, mas começa a valer uma mistificação do pensamento social.

Lukács entende que o reconhecimento desses preconceitos é crucial para o desenvolvimento de uma arte autêntica. Esta se desdobra na referência de um método *realista* capaz de superar as apologéticas da sociedade em contradição.

Trata-se de um ininterrupto processo de ação e reação. Mas enquanto a ilusão psicológica da divisão capitalista do trabalho [...] não for destruída pelo escritor em sua atividade criadora; enquanto ele aceitar como moeda corrente, também em sua obra, o contraste decadente e fetichizado entre intuição e intelecto, e não captar, em seu trabalho de escritor e de criador de personagens, a unidade oculta e contraditória de ambos; enquanto isto não ocorrer, não pode surtir nele aquela cultura dos sentimentos sem a qual é impossível uma literatura realista, verdadeiramente significativa (IBIDEM).

Ao considerar a literatura realista para nossas análises, sobre a constituição da corporalidade humana, estamos considerando a possibilidade de enfrentarmos a decadência ideológica e do sujeito na formação humana pela educação física. Por um lado, quando nos debruçamos nos estudos do corpo e, por outro, quando nos reportamos a miséria em que os trabalhadores vivem com seus corpos, ou a negação de suas corporalidades.

Para tanto, inspiramo-nos em obras da literatura realista no Brasil para identificar formas de ser que se reproduzem em condições miseráveis. Alguns autores importantes do país que são classificados como modernistas - mas com um pejorativo regionalista que pode confundir a universalidade de seus romances – serão chamados para nos auxiliar. Acreditamos que as descrições e narrações de suas obras traduzam denúncias sociais que soam até nossos dias, possibilitando a compreensão do resultado da relação dos indivíduos com a natureza em condições de miserabilidade, fome, violência e ausência de horizonte da própria terra em que surgem. Trata-se, ao nosso entendimento, de identificar, nesses textos, modos de vida que se deformam pelos interesses do capital, considerando as metáforas do “homem caranguejo” de Josué de Castro, do sertanejo de Euclides da Cunha, o bicho de Manuel Bandeira, os severinos de João Cabral de Melo Neto e as de “Vidas secas”, de Graciliano Ramos. São corporalidades que se constituem em meio à ausência de acesso às condições mínimas de subsistência, expropriadas pela propriedade privada. Para tantos outros indivíduos reais e concretos, a miséria produz a animalização nos humanos, leva à morte em vida, como diz João Cabral, morrem “de fome um pouco por dia”. São os “fantasmas fora do seu reino”, como diz Marx, e buscam sobreviver onde seus direitos básicos são negados e como sua miséria fosse um processo natural, como natural seria compor uma corporalidade desnutrida de vida plena e digna.

Ao nos propormos tratar da corporalidade humana sob o campo da educação física, pensamos ser possível uma contribuição crítico ontológica que nos permita avançar sobre a hegemonia das ciências da natureza e de epistemologias que fragmentam o ser humano, deslocando-

o da realidade objetiva, da produção material da vida, na qual os seres humanos se fazem e criam seu próprio mundo.

Portanto, ao empreender nosso objetivo geral, a saber: ***desenvolver uma crítica ontológica a constituição da corporalidade diante da crise estrutural do capital, como uma contribuição para os estudos do corpo na Educação Física***, buscamos tratar nossos objetivos específicos orientando os capítulos. No **primeiro capítulo**, propomo-nos investigar, como ponto de partida, *as condições de corporalidade que resultam da crise profunda em que se assenta a sociedade capitalista*; no **segundo capítulo**, norteamos-nos pelo objetivo de *analisar como o par dialético teleologia e causalidade pode ser uma referência filosófica para compreender o desenvolvimento da noção de indivíduo e sua corporalidade*; no **terceiro capítulo**, nossa intenção foi compreender o trabalho como categoria ontológica em Marx e Lukács, ou seja, como se constitui a essência humana - o *ser genérico*, e como ela é negada no processo do trabalho alienado; e, por fim, o **quarto capítulo** objetiva *explicar a negação da corporalidade humana, pelos seus aspectos provenientes da cultura corporal e no domínio de sua explicitação teórica, atentando para formulações de enfrentamento junto às denúncias artísticas referendadas em uma “estética da fome”*.

Então, os capítulos que desenvolvemos buscam atender nossa questão maior que fica mais nítida quando nos direcionamos, como professores de Educação Física, para atender alunos/trabalhadores/corpos *levantados do chão, condenados da terra e de vidas secas*. Lembremos bem aqui que não se trata de colocar a questão da educação do campo como tema principal, mas de encarar uma metáfora sobre o ser humano e como ele se constitui nas circunstâncias determinadas pelo capital. Trata-se de apostar numa formação humana em direção a um projeto de humanidade crítica e ciente das contradições em que ela própria produz o mundo.

Notas Metodológicas

Conhecer é transformar em conhecido um objeto desconhecido. Como, porém, saber qual o caminho que se deve seguir para chegar ao desconhecido? Como pode o objeto indicar o caminho, se ele (o objeto) é desconhecido? O tesouro pode até existir, mas como chegar até ele, se não se tem a mínima ideia de onde ele se encontra?

Ivo Tonet (2013)

No livro *As 17 contradições e o fim do capitalismo*, Harvey (2016) indica que a contradição mais importante de todas é aquela entre realidade e aparência no mundo em que vivemos. Ele se refere pontualmente sobre o fetichismo da mercadoria. Ele entende essa categoria em Marx se

referindo “a várias máscaras, disfarces e distorções do que realmente acontece ao nosso redor. [...] Temos de olhar além das aparências superficiais, se quisermos agir de maneira coerente no mundo: agir em resposta a sinais superficiais e enganadores só produz resultados desastrosos” (HARVEY, 2016, p. 18). É bem claro o desafio que Harvey nos leva se contrapondo, de alguma maneira, sobre a décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach: “os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGEL, 2007, p. 534).

Mas entendemos o esforço explicativo de Harvey para encontrar as causas latentes, e não os sintomas, das contradições mais específicas do capital. Nesse livro, ele quer “mostrar o que está por trás do fetichismo e identificar as forças contraditórias que obstruem o motor econômico que move o capitalismo” (HARVEY, 2016, p. 19). O autor investiga os motivos das crises periódicas e se há contradições que podem se revelar fatais para a perpetuação do capitalismo como o conhecemos. Não vamos trazer uma síntese sobre os achados de Harvey em seus estudos, mas destacar a necessidade de buscarmos interpretar a realidade em sua concretude sócio histórica, para não acharmos que não há saída para a situação atual dos problemas, sem a destruição da vida e da subsistência de milhões de pessoas no mundo todo.

O problema que elegemos neste estudo necessita de uma compreensão que supere as aparências, a superfície, a forma, o volume, os tons, as marcas que se vinculam ao corpo humano. O que nos importa, fundamentalmente, é identificar como é possível a constituição das corporalidades que se materializam no movimento da realidade, enquanto os próprios seres humanos a criam. Portanto, estamos sob um pressuposto que julga o ser humano vivendo seu cotidiano. Mas sem dúvidas que isso não basta, pois não se trata da realidade imediatamente dada. É preciso saturarmos de determinações, até as mais simples, o problema que elegemos. Este se insere em uma totalidade real e concreta, na qual precisamos abstrair os nexos que a compõe. E nesse sentido, supomos que a corporalidade humana se desenvolve em meio à materialidade, pela vida ativa e atuante dos seres humanos, buscando sua sobrevivência. Nesse quadro, o corpo nos parece reduzido à satisfação de suas necessidades primárias, como qualquer outro animal. Contudo, é preciso considerar que não somos indivíduos presos às legalidades da natureza, movimentando-se, solitariamente, por instintos de sobrevivência em todo o percurso que a humanidade atingiu.

Lukács (2012; 2013) nos mostra que somos seres sociais e isso não impede que levemos conosco apenas a herança evolutiva das legalidades das esferas inorgânica e orgânica. De tal sorte, que nossa reprodução biológica é crucial para nossa reprodução enquanto ser social, dada a importância da corporalidade. Por ser social, foi possível que uma realidade objetivada fosse posta, tal é o desdobramento histórico que cunhou nosso mundo. Nesse sentido, a relação sujeito e objeto se expressa por uma inerente dialética, na qual ambos se apresentam em uma unidade de contrários que conferem a totalidade real concreta.

A categoria, fundamental e mediadora dessa relação entre o ser humano e a natureza, para Lukács (2013), a partir de Marx, é o *trabalho*. O trabalho, como fundante do ser social, vai caracterizar a constituição do mundo social.

O ser humano em sua dimensão social desenvolve uma consciência durante o ato do processo de trabalho. Essa ação é orientada por uma intencionalidade, um fator ativo e produtivo deste novo ser, que em toda sua dinâmica – planejamento, execução e produto – vai transformar as causalidades dadas pela natureza em causalidades postas socialmente. Desta maneira, a consciência não pode deixar de ser compreendida como social, ela não surge acabada, vai se constituindo em um processo evolutivo junto à categoria do trabalho e a outros complexos surgidos desse processo, mediados por relações sociais postas historicamente (BARROS JÚNIOR ET AL, 2022, p 06).

Com base em Lukács (2013), todo esse movimento configura a totalidade social, na qual o ser social é um complexo de complexos; de igual forma, o trabalho, também, o é.

E a ciência, como um desses complexos, sobressai-se dessa relação de sobrevivência do ser humano. As soluções que buscamos para nossos problemas tem, como modelo, esse processo de trabalho. Ao se dirigir para qualquer tarefa ou criação de um meio (objeto ou produto), o ser humano precisa ter um espelhamento objetivamente concreto das relações causais pertinentes ao fim do trabalho. Isso significa que, ao avaliar diversas possibilidades para a confecção de um machado, por exemplo, o ser humano precisa identificar a melhor pedra, preparar a madeira que tenha mais resistência e colher o cipó mais flexível para deixar os implementos seguros. Essas escolhas entre alternativas podem ocorrer em sucesso ou fracasso, só o seu uso em plena ação pode conferir sua concretude. Diferente disso, restam as especulações ideais.

De tal sorte que tal tarefa não se realiza sem considerar as causalidades e qualidades dos objetos ou dos fenômenos, de modo que, ao conseguir o controle, com a correta preparação no pensamento e sua execução, o resultado não é só a criação de um machado, mas concretiza-se uma forma superior de práxis.

Com a socialização e o desenvolvimento dessas forças produtivas, um mundo social vai se estabelecendo de acordo com as relações de produção que vão se constituindo. Marx diz que

os homens fazem os tecidos de lã, algodão e seda em relações determinadas de produção. [...] essas relações sociais determinadas são também produzidas pelos homens, como os tecidos de algodão, linhos etc. As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar sua vida, eles transformam todas as relações sociais. *O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor dá-nos a sociedade com o capitalista industrial* (MARX, 2009, p. 125)(grifo nosso).

Nesse sentido, “as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo” (IBIDEM, p. 126). Mas são as forças produtivas que podem possibilitar outros modos de vida. Por

forças produtivas podemos situar corporalidades enriquecidas com o patrimônio da humanidade. Mas essas precisam de ser constituídas não apenas por um processo de formação humana, mas por condições objetivas propícias para superar as relações de produções dadas no capitalismo.

Se constatamos na realidade corporalidades que são invisibilizadas, fantasmagorizadas, descartadas em plena era de alto potencial das forças produtivas - quando é possível produzir alimentos em todo o mundo para todos e na possibilidade de cada indivíduo desse mundo atuar com sua força de trabalho em cerca de menos de 80% do tempo gasto para produzidos nossos itens de necessidade - , mas sob guerras, pandemias, sem terras, desemprego crônico e fome, estaremos colhendo o concreto, a realidade imediata, sob “a representação caótica de um todo”, precisamos chegar a “uma rica totalidade de muitas determinações e relações”, fundamentalmente para subsidiar a educação física, como um complexo social necessário para contribuir para a vida e para o desenvolvimento de uma sociedade emancipada.

Para compreender essa realidade, é preciso que consideremos o que Lukács afirma sobre Marx, esse nos deu uma teoria do ser social, uma ontologia. Marx se debruçou sobre a sociedade capitalista, em sua forma de ser, no que lhe deu origem e a fez se desenvolver e consolidar-se, a ponto de descobrir suas leis e as crises que lhes são inerentes. Para Marx,

a sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida, mais diferenciada. As categorias que exprimem suas condições, a compreensão de sua própria organização a tornam apta para abarcar a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva arrastando, enquanto que tudo o que fora antes apenas indicado se desenvolveu, tomando toda sua significação etc. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior, não pode, ao contrário, ser compreendida senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. (MARX, 2008, p.264).

Essa passagem da conhecida Introdução aos Grundrisse (1857) nos atenta para uma posição necessária que o fazer ciência deve tomar. A de que a realidade é que nos coloca as categorias que precisam ser abordadas, estudadas. Para que possamos traduzir a realidade é preciso reconhecer o seu modo de ser, que nos indicará quais devem ser os procedimentos metodológicos adotados. O “objeto”, a realidade, possui prioridade ontológica sobre o sujeito (o ideal). Para conhecer o objeto é preciso considerar que

o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação IBIDEM, p. 258).

Portanto, o caminho que dever ser trilhado é de encarar a realidade (o objeto), o sujeito precisa transformar o concreto real em concreto pensado (ideal). Tonet diz que “não se trata,

portanto, como no método científico moderno, de construir – teoricamente – um objeto com os materiais oferecidos pelos dados empíricos, mas de traduzir, sob forma teórica, o objeto na sua integralidade” (TONET, 2013, p. 112).

Por exemplo, ao estudar a sociedade burguesa, Marx verifica que “certas relações pertencentes a formas anteriores nela só poderão ser novamente encontradas completamente esmaecidas, ou mesmo disfarçadas; por exemplo, a propriedade comunal” (MARX, 2008, p. 264-265). O que nos leva a reconhecer que as categorias estudadas, portanto, “exprimem formas de vida, determinações de existência”, não são fenômenos ou coisas naturais, determinadas eternamente. Essas categorias da economia burguesa, diz Marx, ocorrem em todas as demais formas de sociedade, mas serão sempre essencialmente distintas.

Nossa investigação, portanto, não se orienta pelas formas de conhecer, ou por métodos que se antecipam idealmente à realidade. Não devemos considerar tratamento autônomo da problemática do conhecimento. Segundo Tonet, isso seria um equívoco, “significaria atribuir prioridade ontológica ao conhecer e não ao ser e, além disso, admitir a possibilidade de compreender uma categoria separando-a da totalidade na qual está inserida” (TONET, 2013, p. 100). Partimos da produção material da vida social, de como os indivíduos produzem em sociedade e de como diz Marx, da produção de indivíduos, socialmente e historicamente determinada. Tal posição se confronta com as possibilidades de manipulação da realidade, de modo que seja possível que esse modelo de fazer ciência seja funcional à reprodução da ordem social do capital.

Trata-se de partimos de uma tarefa crítico ontológica. E, para darmos conta dessa empreitada, precisamos delimitar os objetivos explicativos, amparados em uma pesquisa bibliográfica e documental que nos ofereça subsídios analíticos e explicativos sobre nosso problema. Em relação à pesquisa bibliográfica, Gil descreve como

aquela que é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. [...] As pesquisas sobre ideologias, bem como aquelas que se propõem à análise das diversas posições acerca de um problema, também costumam ser desenvolvidas quase exclusivamente mediante fontes bibliográficas (GIL, 2002, p. 44).

Mas os pesquisadores sobre os métodos de pesquisa ainda afirmam que a pesquisa bibliográfica possui riscos, pois há de se correr em equívocos sobre os dados coletados e processados sob fontes secundárias. Cabe aos pesquisadores se assegurarem das condições em que os dados foram obtidos e analisar em profundidade cada informação em buscas de possíveis incoerências ou contradições (GIL, 2002).

Quanto a pesquisa documental, este mesmo autor afirma uma vantagem importante, pois ao ser considerada uma fonte primária, ela é rica e estável, possibilitando uma leitura aprofundada e podem ser usadas para contextualização histórica, cultural, social e econômica.

Por fim, esperamos que nossa abordagem metodológica esteja explicitada em todo o texto desenvolvido. Na medida em que, ao chegarmos ao final, possamos deixar claro que não seria possível um método que antecipasse a realidade, buscamos entender o nosso problema de estudo nos aproximando de sua totalidade, identificando suas contradições e realizando as mediações, na medida em que a complexidade em que a realidade se conduz e o conjunto de circunstâncias que são lançadas indicam que o problema que enfrentamos é historicizado.

1. A CRISE DA TOTALIDADE COMO FUNDAMENTO DA NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE

Este capítulo busca analisar o quanto a crise estrutural do capital, como uma constatação de Mézáros (2011), entre outros, contribui para a intensificação de uma negação da corporalidade humana. A partir das considerações de uma teoria do ser social em Marx, acreditamos ser possível reflexões para o debate na educação física, como uma prática social que se complexifica na constituição da modernidade. Neste sentido, nossa constatação é que a educação física faz parte, institucionalmente, do elenco de estruturas e práticas sociais salvaguardadas no meio totalizante e dominante de mediação reprodutiva que é o capital. Por isso, contribui em alguma medida, para a corporalidade negada ser o mesmo que mais-valia (mais valor). Para nós, isso se coloca de duas maneiras: a) a corporalidade integral e plena não se desenvolve devido à sua negação, determinada pela intensificação da crise da totalidade, que resulta numa exploração do corpo como mercadoria, gerando lucro; e b) a crise estrutural do capital impõe o modo de produção destrutiva em direção aos trabalhadores, descartando a força produtiva em potencial para além das necessidades do que Marx trata como *exército industrial de reserva* e sua relação com a oferta de mão de obra suficiente para a mais-valia (mais valor), mas no sentido de sérias consequências para a sobrevivência da humanidade. Frente a isso, um desafio se coloca como ponto de partida: *investigar as condições de corporalidade que resulta da crise profunda em que se assenta a sociedade capitalista*.

Situamos nossas reflexões e discussões mais centrais, considerando a forma como se vive na atualidade, em que por um lado, observa-se o mais amplo mercado de bens simbólicos conferidos ao corpo, e por outro o aumento do número de indivíduos que sobrevivem como uma massa marginalizada, em trabalho precarizado, desalentados e centrados na satisfação das necessidades primárias e imediatas.

Neste sentido, Mézáros (2011) vai apontar, a partir de Marx, que a crise confere uma norma de sociabilidade que é sempre redefinida para manter o metabolismo¹⁵ do capital. O modelo sócio-reprodutivo exposto no capitalismo, acusa para transformações internas no modo de produzir e organizar a vida, amparadas por um conjunto de contradições que cobrem as inovações surgidas para garantir de maneira profunda, revoluções nas forças produtivas, nas relações de produção, na

¹⁵O entendimento de metabolismo parte de como se dar o funcionamento do organismo para a reprodução da vida orgânica, as formas como se utiliza a energia sintetizada para a realização das funções vitais. Contudo, ao se referir ao metabolismo do capital, Marx vai identificar que a forma de produção vai se configurar pela exploração do trabalho humano em alienação permanente para a obtenção de mais-valor em detrimento da desigualdade social, da exploração sem medida do solo, do desperdício da produção, da fome, da escarces, da violência, da destruição dos recursos naturais, etc. Ou seja, para a reprodução do capital é preciso a garantia do trabalho alienado, essa é a fonte energética de seu desenvolvimento.

divisão internacional de trabalho, no Estado, na cultura, no lazer, entre outros. Conferem-se movimentos que expressam a capacidade potencializada de renovação do capital, por criação de respostas às baixas taxas gerais (média) de lucros (tendência), como suas contratendências¹⁶. Desse modo, uma questão nos salta à mente para nos orientar nesta discussão: *as redefinições da sociabilidade impostas pelo capital, no domínio do neoliberalismo e sua crise estrutural, exigem que condições de corporalidade para os produtores de riqueza, os trabalhadores?*

Nosso capítulo vai seguir com base em duas reflexões mais gerais que devem mostrar a relação que há entre o que estamos chamando de crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2011) e corporalidade. No que tange essa última, antecipamos que devemos tratar com mais profundidade no terceiro capítulo, mas assumimos como corporalidade o reconhecimento de que o ser humano não se define nos seus limites naturais e não estar descolado da vida material, mas, ao atuar nela, respondendo ao que lhe rodeia, põe o mundo social e a si mesmo fundamentalmente pelo trabalho. A constituição de si mesmo e de sua personalidade viva é elaborada intrinsecamente e de forma relacional pelas esferas que o compõem, mediadas ontologicamente pelo trabalho. Trata-se no fim das contas de afirmarmos que o ser social é essa corporalidade constituída e constituinte da realidade social.

Em síntese, nossa intenção neste capítulo é discutir como a constituição do ser social e sua reprodução refletem a materialidade social exteriorizada por esse próprio ser, quando de suas providências para garantir o ordenamento de suas leis tendenciais no capitalismo. Mais especificamente, trata-se de situar o estudo diante do descarte de uma massa marginal que é excluída do processo de acumulação de riqueza que caracteriza o modo de produção capitalista.

Inicialmente, constatamos que no interior dessa forma de sociabilidade empregada na sociedade capitalista, o ser humano é identificado como trabalhador alienado, limitado no desenvolvimento de potencialidades e capacidades criativas humanas. Nesse sentido,

16 Como já anunciamos, o debate sobre a crise estrutural do capital não possui consenso no meio acadêmico, em especial os trabalhos produzidos por representantes da economia liberal. A questão da taxa média de lucro e da lei tendencial da queda da taxa de lucro também é objeto de disputas. Aqui estaremos nos referendando pela compreensão de Netto & Braz (2012) e suas orientações de leituras baseadas no vol. III do Capital de Marx, bem como nas pistas do próprio Marx nos Manuscritos-filosóficos de 1844 (2015). No Livro III de O Capital, Marx aborda o processo global da produção capitalista e apresenta o problema da queda tendencial da taxa de lucro. Durante o desenvolvimento do sistema do capital, surgem algumas contradições em seu movimento, sendo uma delas a relação dialética entre tendência e contratendência do sistema, que se influenciam mutuamente. Dependendo do contexto histórico, uma dessas forças acaba exercendo predominância sobre a outra. A contratendência tem a função de minimizar ou reverter, por um determinado período, a presença de uma certa tendência. Como veremos no texto, a lei tendencial da queda da taxa de lucro é parte do funcionamento do capital, pois o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade tendem, contrariadamente, a expressar uma queda da taxa de lucros. Isso vai se explicar pelo capital investido, ou seja, o capital constante em relação ao capital variado é maior ao ponto que a produção de mais-valor que se potencializa na exploração do trabalho vivo se dar mais nos setores menos produtivos. Para conter essa tendência de queda da taxa de lucro, que é a expressão da crise estrutural do capital, novas tendências (contratendências) se desenvolvem no sistema, a saber: intensificação da exploração do trabalho, rebaixamento do salário, desemprego estrutural (superpopulação relativa ou expropriação de trabalhadores), barateamento do capital constante, expansão do mercado mundial e a autonomia da esfera bancária (as compensações de juros do banco sobre a queda dos juros da esfera produtiva).

acompanhamos a crítica de Marx sobre o que as expectativas que a sociedade capitalista tem em relação ao ser humano.

O trabalhador só existe como trabalhador logo que existe *para-si* como capital, e só existe como *capital* logo que um capital existe *para ele*. A existência do capital é a *sua* existência, a sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele. Por isso, a economia nacional não conhece o trabalhador desocupado, o homem de trabalho, na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho. O bandido, gatuno, mendigo, o homem de trabalho desocupado, o esfomeado, miserável e criminoso, são *figuras* que não existem *para ela*, antes só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coeiro e do curador dos pobres etc., fantasmas fora do seu reino (MARX, 2015, p. 324) (Grifos do autor).

Esperamos, portanto, que tenhamos contribuído em subsídios para melhor compreender o corpo humano na expressão do ser social em totalidade, no domínio da teoria social marxista, em virtude (determinação) das carências efetivas demandadas pelo verdadeiro dilúvio¹⁷, do qual Marx se prestou a nos adiantar como uma considerável ameaça a existência natural e social.

1.1 A crise estrutural do capital como crise da totalidade

A crise estrutural do capital é um contexto que revela problemas em diversas esferas da vida social e de forma global. No entanto, não é consenso que sua constatação se coloque sistematicamente e limite as ações humanas, impedindo saídas e soluções particulares, como as divulgadas no senso comum e propalada pelos controladores do capital. Mas pela direção que tomamos aqui, referendada às teses de Mészáros (2011), esta crise é uma realidade dada e possível de evidências claras, as quais a história e os acontecimentos presentes revelam como distinta das crises comuns ao capitalismo. Neste sentido, para compreensão do nosso problema é preciso conhecer as diferenças do que é um modo de produção capitalista e o que vem a ser capital¹⁸. Com isso, poderemos relacionar a natureza profunda da relação social que é o capital com as condições

17 Mario Duayer ao apresentar a edição dos Grundrisse (MARX, 2011, p. 20) diz que esses manuscritos tiveram para Marx inspiração mediante uma crise que se anunciava e lembra que na já mencionada carta a Engels de dezembro de 1857, Marx refere-se justamente aos Grundrisse ao informar que “trabalho como um louco [...] na síntese dos meus estudos econômicos” para ao menos ter claros os “esboços antes do dilúvio”. Tratava-se dos indícios das primeiras crises cíclicas, inerentes para a reprodução do capital. Aqui estamos nos referindo a um verdadeiro dilúvio constatado em autores como Mészáros, a crise estrutural do capital.

18 Sistema do capital é uma categoria crucial para situar essa discussão. E Mészáros nos ajuda a compreender a partir de Marx que capital não é o mesmo que capitalismo. Essa interpretação é possível, especialmente, pela experiência do sistema político da URSS, onde o chamado “socialismo real” se configurou mais exatamente como um pós-capitalismo de Estado, como Mészáros indica. O sistema de capital, também, antecederia o capitalismo. Pois “todos os aspectos da forma plenamente desenvolvida do capital – incluindo a mercantilização da força de trabalho, que é o passo mais importante para alcançar a forma mais desenvolvida, a capitalista – apareceram em algum grau na história muito tempo antes da fase capitalista, em alguns casos, até milênios antes” (Mészáros, 2011, p. 703). No capitalismo, uma das formas possíveis de realização do capital, há uma generalização da subsunção real do trabalho ao capital, o que indica ser um capitalismo pleno.

de corporalidade que se dar no indivíduo, quando da crise estrutural do capital em expressão no capitalismo.

O capitalismo é um modo de produção que parece atingir seu esgotamento e sua função de reprodução social quando se vê rompendo definitivamente com a natureza e a vida humana. É a forma que o capital desenvolveu pela sua natureza expansiva e cumulativa de valor sobre valor, subtraídos da esfera inorgânica na natureza e da força vital dos trabalhadores. Por isso, Mézáros vai nos mostrar que o capitalismo não se coloca como uma forma estática, pois em sua origem ascendente conseguiu, mesmo que de maneira contraditória e desigual, acumular capital e aumentar o nível de vida dos trabalhadores.

Essa combinação não se sobrepõe as desigualdades de sempre, mas indicou em um período que havia uma justificativa para sua existência. Contudo, o capitalismo de nosso tempo, vai dizer Mézáros (2011), tem uma tendência a “encher buracos, cavando buracos cada vez maiores” (p. 41). E essa expressão nos conduzirá, mais à frente, sobre o entendimento das distintas crises e a natureza da crise estrutural do capital.

Mas vale um alerta aqui, pois as justificativas que se colocavam no início do capitalismo não estavam sendo ignoradas por completo. Havia resistências importantes que anunciavam a natureza do que viria a ser mais tarde, denominada por Mézáros (2011) de “produção destrutiva” que oferece sinais desde o início desse modo de produção. Diferente de alguns movimentos que se sucederam recentemente, a exemplo dos protestos ambientalistas, que se fizeram por uma programática política da atuação de partidos verdes de tendência reformista. Destarte, Mézáros vai lembrar uma passagem de Marx que indica sua observação sobre o *perigo mortal* que o impulso irrefreável do capital se dirigia para sua autoexpansão.

No desenvolvimento das forças produtivas surge uma etapa em que se criam estas forças e os meios de inter-relacionamento, sob os quais as relações existentes apenas prejudicam e já não são forças produtivas, mas destrutivas.... No sistema da propriedade privada, essas forças produtivas se desenvolvem de forma apenas unilateral e, em sua maioria, tornam-se forças destrutivas. Deste modo, as coisas chegam a tal situação que as pessoas são obrigadas a apropriar-se da totalidade das forças produtivas existentes, não somente para realizar sua própria atividade mas também para simplesmente salvaguardar a própria existência (MARX apud Mézáros, 2011, p. 58).

Bem, como pela dinâmica e processualidade do capital, na expressão do desenvolvimento do capitalismo, devemos entender que a forma como nos organizamos e nos reproduzimos na sociedade não foi sempre as que estão sob as leis atuais. Isso quer dizer que, para nos alimentarmos, termos abrigo e vestimentas, além de satisfazer as necessidades do espírito, como as respostas encontradas na religiosidade, na estética, na filosofia e na política, sempre atuamos de formas diferentes, quando em outros modos de produção que derivavam outras relações sociais. Mas

atenção, não devemos perder de vista que, neste momento, estamos tocando na noção de corporalidade, à qual desenvolveremos mais profundamente no terceiro capítulo.

Seguindo esse argumento, para Marx e Engels,

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com a sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

Os modos de produção da vida que a humanidade já empregou, desde sua origem primitiva, comunitária, passando pelo escravismo, o feudalismo e as diferentes fases do capitalismo revelam que a relação que o ser humano possui com a natureza e com os outros humanos se complexificam na medida em que o conhecimento e as experiências para manter a sobrevivência se desenvolvem. O que se constitui como mundo social vai se derivando dessa autoatividade humana - o trabalho - que transforma tanto a natureza e o próprio ser humano, compondo uma articulação de diversos complexos sociais que acabam formando uma **totalidade**.

Marx e Engels sinalizam o desenvolvimento desta questão na Ideologia Alemã, a saber, quando da exposição de concepção de história que os mesmos apresentam

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” -, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX & ENGELS, 2007, p. 34).

Marx, e depois Lukács¹⁹ (2013), têm como pressuposto prioritário, entender que o modo de produção da vida é que possibilita a forma societária na qual nos constituímos e nos relacionamos. Ou seja, são as determinações advindas da produção como momento predominante que lança os complexos necessários para o desenvolvimento da totalidade social, a exemplo das mediações jurídicas, políticas, educacionais, culturais, etc. E que, portanto, no interior das relações de produção, asseguram o nível de desenvolvimento social e sua reprodução.

Então, seguindo nossa discussão, vamos expor como é necessário identificar a totalidade como uma categoria que pode esclarecer a expressão histórica da crise estrutural do capital. E adiante, mostraremos que a quadra histórica atual sugere que a crise é de totalidade, na qual não se encontra formas de conter a incontabilidade do capital, por sua natureza de acumular valor expansivamente.

1.1.1 Breve apontamento ontológico para compreensão da totalidade social

No próximo capítulo, aprofundaremos a compreensão de como se dá a constituição do ser social. No entanto, não podemos prosseguir sem antes esclarecer o que Lukács (2012; 2013) encontrou em Marx como teoria do ser social. Nessa direção, o filósofo húngaro identificou na obra de Marx uma ontologia materialista, na qual é possível afirmar que o ser humano se distingue dos outros seres, mas se desenvolve compondo em si uma relação ineliminável com as esferas orgânicas e inorgânicas. Embora essas ideias não sejam novas nas ciências e na filosofia, os achados de Lukács em Marx apresentam uma ontologia na qual a relação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade é compreendida numa dialética que nos permite reconhecer que há uma totalidade social imbricada desde as possibilidades que se colocaram na realidade por meio dessa relação.

Lukács nos diz que grande parte da filosofia ocidental toca os problemas do ser social numa perspectiva que ou ser social se distingue do ser em geral ou é algo que não possui o caráter de ser. E aí se põe como um “tosco contraste entre o mundo do ser material enquanto reino da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade” (LUKÁCS, 2012, p. 25). O autor atravessa a história da filosofia para apresentar que essa é uma questão de compromisso e que é preciso seguir avançando sobre julgamentos negativos do alto de certa moral e metafísica sobre legalidades exclusivas de uma

19 O Gyorgy Lukács (1885-1971) é um filósofo húngaro que produziu uma obra fundamental que se colocou com o intuito de renovar o marxismo. Seu livro *História e Consciência de Classe* teve uma grande influência na filosofia na ocasião de seu lançamento nos anos de 1923. E mesmo com uma autocrítica importante no prefácio de 1967, quando ele apontou problemas sérios em sua legendária obra, muitas edições ainda são reimpressas devido a grande influência sobre vários outros filósofos, a exemplo de Merleau-Ponty (1908-1961) e a Escola de Frankfurt. As últimas obras do autor, os volumes de *Para uma ontologia do ser social*, influência diretamente o István Mészáros (1930-1917), seu aluno de mais destaque e o qual nos referenciamos neste capítulo para apresentar sua formulação sobre a crise estrutural do capital. Essas obras e autores vão se contrapor, por exemplo, as formulações teóricas por onde a Segunda Internacional se assentava, bem como autores marxistas que tinham em Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831) (como o próprio Lukács foi) uma possibilidade de interpretação da obra marxiana. Então, a obra madura de Lukács, como sua *Estética* e a *Ontologia* se tornaram um arcabouço sólido que desfaz todo um sectarismo positivista de teóricos marxistas, quanto as apologéticas de outros que se perdiam pelos antagonismos kantianos, a exemplo do Max Adler (1873-1937).

esfera que resumiria o mundo social. Lukács nos alerta, por exemplo, por Kant, que “as bipartições radicais do mundo segundo o modelo da “crítica da razão pura” e da “crítica da razão prática” revelam-se cada vez mais impraticáveis, posto que, em última análise, podem contrastar entre si apenas o puro conhecimento da natureza e a pura moral” (LUKÁCS, 2012, p. 26)

Partindo desta contextualização, Lukács vai nos apontar que o problema tem sido encarado por uma questão de método, mas que as questões que são postas e dadas são, necessariamente, ontológicas. E ao descobrir que aquelas questões são encaradas com dificuldades cognitivas, o autor nos mostra que tais limites se colocam em “os setores singulares” ao se reduzirem às respostas de modo gnosiológico, enfrentando o problema através de métodos postos por atividade epistemológica. O problema se distinguiria como formas de “como conhecer” o objeto (ser).

O que Lukács nos mostra é que a teoria do conhecimento que vinha sendo postulada pela filosofia kantiana se tornou uma referência ocidental para o entendimento dos fenômenos até nossos dias. E na medida em que tal filosofia esbarra em seu próprio dualismo metodológico, ao excluir a possibilidade do ser das *coisas-em-si* na consideração do mundo fenomênico, suspende o ser em sentido ontológico, ficando livre para se amparar de qualquer forma de conhecer e tratar o objeto.

Explica o filósofo húngaro,

direi que sou muito cético em relação à importância das formulações da teoria do conhecimento. Receio que as questões da teoria do conhecimento, se não são consideradas como um momento das formulações ontológicas, deformem o problema e coloquem uniformidade onde há diferença e, ao contrário, diferença onde há uniformidade. É preciso ter muita cautela em relação à teoria do conhecimento. Limito-me a citar aqui um exemplo muito importante: para Kant, na realidade que para nós é propriamente real, desaparece a distinção entre fenômeno e essência, porque, segundo a teoria kantiana, o mundo que nos é dado é apenas fenômeno, ao lado de uma coisa em si transcendente e incognoscível; para Hegel, ao contrário, a realidade subsiste como essência realmente existente e como mundo fenomênico, o qual, por sua vez, é, também ele, realidade. Basta esta diferença para nos fazer constatar como, neste caso, a tradição se limite à teoria do conhecimento (LUKÁCS, 2014, p. 88-89).

Com Marx, Lukács (2012; 2013; 2018) vai defender que esse problema é encarado superando os modos pelos quais a filosofia e as ciências humanas são tratadas, tanto pelo viés das ciências da natureza quanto, como ocorreu na Alemanha, pela rubrica metodológica das ciências do espírito.

É então que Lukács vai indicar alguns pressupostos fundamentais para uma correta visualização do problema, e parte daí o que será chamado de ontologia materialista. Primeiro,

aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem ser conservadas nelas como momentos superados (LUKÁCS, 2012, p. 27).

Lukács encontra em Marx a ideia de que tais categorias são formas de existência e, portanto, é necessário considerar uma série de determinações categoriais sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido (IBIDEM).

Em resumo, Lukács nos diz que a consciência é um estado avançado em que atingiram as esferas inorgânica e orgânica, sem, contudo, reduzir-se às mesmas, mas essencialmente matéria²⁰. No entanto, as categorias que surgem só podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas.

O caso específico da consciência é um momento no qual não podemos simplificar neste capítulo²¹, mas devemos trazer referências para aprofundamento no próximo, que versará sobre como o trabalho é fundante do ser social, e necessariamente, da consciência. Por hora devemos fechar esse pressuposto pela escrita do Lukács.

A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas (IBIDEM).

O segundo pressuposto para melhor visualização do problema será melhor entendido através do esclarecimento sobre a formação da consciência no interior do processo de trabalho individual. Lukács recorre à abstração para explicar a constituição do ser social através do ato singular do trabalho (LUKÁCS, 2013). Como vimos anteriormente, porém, devido à necessária síntese para seguir na discussão sobre a crise estrutural do capital e suas determinações sobre o conjunto das esferas sociais, e da corporalidade humana, recorreremos a breves indicações. No entanto, este pressuposto exigirá uma discussão mais aprofundada nos próximos capítulos. Trata-se de deixar claro o que é o ser social, a consciência e a realidade objetiva, uma posição central para o espelhamento dialético da realidade objetiva. Concretamente, esse pressuposto deve mostrar a especificidade do ser social, dada a necessidade de entender o papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo. É aqui que Marx se apresenta de forma decisiva sobre todas as ontologias anteriores.

O ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e

20 Essa relação é fundamentalmente ontológico materialista. Não é possível considerar aqui as postulações de Hegel ao tratar sobre relação sujeito-objeto. Não há aqui uma identidade entre sujeito e objeto, na medida em que o ser social em Lukács é compreendido pela relação dialética entre o reino da necessidade e o reino da liberdade. E portanto, o ser em geral é constituinte do ser social. É no interior do processo de trabalho que Lukács identifica as categorias fundamentais que compõem o ser social, desde a formação da consciência, a linguagem e a socialidade. Que surgem qualitativamente através de um salto ontológico duradouro e que demarca as diferenças com as esferas que o constituirá desde sempre, a saber, a inorgânica e a orgânica. E que se complexificam em um nível cada vez mais se distanciando dos limites naturais.

21 O cuidado necessário passa pela distinção da ontologia materialista de Lukács e a filosofia de Hegel. Pois ao considerar a consciência, ou seu aspecto de subjetividade, como forma superior de organização da matéria, repetimos aqui o alerta de Lessa (2012) que sendo, portanto, também material, não decorre daqui nenhuma identidade sujeito-objeto, tal como em Hegel.

gnosiológicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto (LUKÁCS, 2012, p. 28) (grifos do autor).

A teoria social de Marx compreendida por Lukács, permite-nos considerar que a totalidade venha a ser uma categoria ontologicamente viável. Essa categoria precisa ser apresentada aqui para compreendermos como a realidade social se apresenta em nossos tempos e, portanto, ver o movimento do capital atuar para manter a totalidade sob determinação de sua lógica. Pois partimos do pressuposto de que a totalidade identificada aqui é dialética e concretamente à amostra pela ordem capitalista. Ela se caracteriza pelo movimento orientado, historicamente, pelos seres humanos através do **trabalho**.

Temos como referência em Marx, para dar conta dessas afirmações acima, todo o desenvolvimento de sua obra. Partimos em destaque de suas sistematizações mais preliminares quando de sua pesquisa apresentada no *Grundrisse* (MARX, 2011), em especial, sua famosa Introdução de 1857. Lá vamos ver os avanços que Marx obtém com a crítica à economia política clássica, em nomes como Smith e David Ricardo. Pela discussão que esses levantam, a noção de produção da vida é conferida pelas vontades de um indivíduo isolado e caracterizado por leis naturais, como resultado de uma concepção de natureza que desembocou nos jusnaturalismo. Concepção típica das condições históricas de seu tempo, no qual a burguesia enfrentava um legado teológico de milhares de anos. A determinação do reino da natureza nas formulações filosóficas tinha demanda de tal confronto. Os avanços do Renascimento e do Iluminismo já conferiam um horizonte, no qual uma compreensão de natureza e ciência se prestava para uma concepção da natureza humana. Mas uma concepção de natureza não se fez tão uniformemente. No próprio Renascimento houve distinções importantes, mas no fim e a cabo a natureza determinava a noção de ser humano.

Heller (1982) vai nos lembrar que até o século XVII, a concepção do mundo, a filosofia e a ciência eram inseparáveis. Para Heller,

a filosofia e a ciência natural também não eram diferenciadas da experiência da natureza. Mais do que isso, encontravam-se ainda mais fortemente interligadas com essa experiência do que nas épocas anteriores. Cada nova observação, cada nova descoberta punha todo o homem em movimento, não só a sua faculdade de conhecimento como também o seu mundo de sentimentos. A relação emocional entre os homens e a natureza era tão imediata quando falavam da estrutura da substância como quando observavam uma vasta paisagem do alto de uma montanha. [...]; o macrocosmo dos filósofos da natureza é reproduzido no microcosmo. A alegria e o assombro que pertence ao ser-em-si pertencem igualmente ao homem (HELLER, 1982, p. 301).

Mas o Renascimento foi um avanço importante para reduzir a noção ontológica medieval. Os primeiros indícios científicos de exploração da realidade apresentavam que “o mundo não era

objeto de nossa experiência nem do nosso amor” (HELLER, 1982, p. 302) Essa concepção faz com que o ser humano identifique a natureza como um objeto e, assim, o elencar do próprio sujeito. As descobertas de Copérnico e Galileu lança o homem ao infinito através da faculdade de conhecimento, mas claro, nada tomado por qualquer romantismo transcendente. Definitivamente, não era uma subjetivação do mundo que se operava, mas a humanidade e a natureza tinham começado a ser observados objetivamente. Distanciavam-se então, pelo avançar do Renascimento, de uma concepção antropomorfizada das coisas, algo que foi fortemente elaborado em São Tomás de Aquino em sua ontologia teológica.

Mas como dissemos acima, o Renascimento leva a influência da atitude enfática. Para seus principais renascentistas (Bruno e o jovem Bacon) essa corrente mantinha a ênfase, ou melhor, disponham de um ser-em-si, mas diferente das tendências básicas de exaltação que existira em Platão até São Tomás de Aquino. Agora, a experiência deixava de ser transcendente e passa a ser uma experiência emotiva imediata com a natureza, passa Deus para o mundo. O objeto da ênfase é, portanto, panteísta (IBIDEM).

O que avança, portanto, no Renascimento, é uma unidade da natureza que pode ser resumida assim:

as mesmas forças essenciais exercem a sua influência, sob várias formas e em diversos graus, através de toda a realidade, desde os seres inorgânicos aos seres vivos, desde a natureza orgânica até ao homem e à sociedade humana. Na medida em que cada esfera evolui sempre a a partir de outra, tal evolução só é possível porque se encontram envolvidas entidades semelhantes ou idênticas nas suas estruturas últimas (HELLER, 1982, p. 309).

O desenvolvimento de tal empreendimento filosófico passa a explicar a realidade por meio da experiência com a natureza e das noções de enfrentamento do próprio mundo, configurando o cotidiano por novas formas de organizar a sociedade e a vida individual. Heller vai citar a influência desse movimento impulsionado por Copérnico em Giordano Bruno,

os diálogos da maturidade, a experiência da beleza da forma do diálogo, exprime as suas ideais experimentais sob forma poética. A infinitude, o movimento, a intencionalidade, o desenvolvimento, a harmonia enchem-no de entusiasmo. A infinitude do mundo exprime simultaneamente o caráter sem limites da capacidade de conhecimento do homem e as suas potencialidades, o dinamismo da natureza exprime o dinamismo do homem, a intencionalidade da natureza exprime a intencionalidade da atividade humana (HELLER, 1982, p. 303).

O avanço do comércio, as descobertas geográficas e da ciência demonstrava uma relação com a natureza que não mais se orientava por um ordenamento transcendental, pois “a condição prévia desta visão do mundo unificada era o tratamento da realidade como imanente” (p. 309). Todavia, “aqueles que sustentavam a ideia de um Deus independente da natureza tratavam esta “separadamente”, como algo de unitário, completo e explicável em e por si, algo à parte do ser

divino” (IBIDEM). O ser humano se desloca de seu destino transcendente e conquista a noção que faz parte do jogo criador e as causalidades podem ser distinguidas das ações humanas dotada de razão. É uma inspiração clássica que ainda demandaria atingir uma dialética aprimorada lá à frente em Hegel e Marx.

Na busca de justificativas que vão saldar o jusnaturalismo a influenciar os economistas clássicos, através dos contratualistas, cercamo-nos de evidências que ao trazer uma dinâmica ao que venha ser o ser humano e o que vem a ser a natureza, o Renascimento contribuiu fundamentalmente para uma noção de indivíduo com horizontes de liberdade nos limites de uma natureza humana dada pela multiplicidade sensual da natureza, bem como a diversidade sensual das formas concretas de trabalho, as quais ocultava a noção de trabalho abstrato (alienado). A irregularidade do desenvolvimento que se dava nessa quadra histórica não possibilitava compreender as tendências comuns que atuavam nos vários processos de evolução social. Toda uma concepção unitária de natureza, ainda, resultava numa especulação proveniente de uma compreensão de mundo concreto, móvel, sensual (HELLER, 1982).

Frente às concepções contratualistas e se contrapondo sobre essas concepções de ser humano e natureza em consequência das filosofias burguesas que se assanhavam sobre o legado teológico milenar, Marx avança por sua crítica à economia política, superando as contradições kantianas e o idealismo objetivo de Hegel. Ele traduz o arcabouço filosófico liberal como inúteis para explicar tão somente a realidade, mas também o sujeito histórico que se revelava pelas primeiras crises do capital. O patrimônio conceitual que chega aos economistas clássicos, a exemplo do que correspondem à noção de natureza humana e o valor como produto do trabalho, garante conquistas sociais que se esbarram nas contradições das classes envolvidas nas revoluções, em especial a francesa.

Na sua crítica, Marx vai dissecar cada dessas postulações burguesas a respeito de categorias fundamentais. Para Marx,

O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikón*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros (MARX, 2011, p. 40)(grifo do autor).

É por esse patrimônio sócio-histórico indicado na obra marxiana que Húngaro (2001), ao sair em defesa da totalidade com categoria ontológica, vai citar o primeiro parágrafo da Introdução de 1857 de Marx: “O objeto nesse caso é, primeiramente, a *produção material*. Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos

socialmente determinada” (MARX, 2011, p. 39). Mas convém ampliar a citação, na medida em que para além do fundamento que expõe, que veremos com mais detalhes no estudo da categoria trabalho, a passagem de Marx faz alusão às fantasias que os clássicos da economia política evocam em suas ilusões sobre a constituição humana.

O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade (IBIDEM).

Húngaro vai indicar que “a especificidade dessa forma de organização social, muitas vezes, conduz a uma compreensão de que os indivíduos são anteriores à sociedade. Não há sociedade e sim indivíduos. A sociedade nada mais é que o ajuntamento de indivíduos que se relacionam por contratos estabelecidos entre eles” (2001, p. 193).

Interessante nessas passagens de Marx é que elas vão revelar um limite considerável na formulação dos economistas clássicos. Na medida em que são eles que acham a teoria do valor trabalho e, portanto, lançam os pressupostos para uma teoria social que vai ser confrontada ideologicamente sobre o Estado absolutista e as instituições do *Antigo Regime*. Como a nobreza fundiária repercutia as justificativas teológica que a Igreja orientava às formas de viver socialmente, o peso dos avanços filosóficos do Renascimento, do jusnaturalismo e dos liberais promovia um passo ideológico importante. A razão humana se constituía como uma possibilidade para uma nova composição social. As descobertas em relação ao movimento da natureza refletiam na vida social e chegou aos autores mais importantes da época a compreensão de que as categorias que vislumbravam e as instituições seriam formas de existências postas naturalmente e, por assim ser, permaneceriam eternas e invariáveis na sua estrutura fundamental.

Mészáros através de Lukács e Marx vai apresentar que essa tendência a naturalização dos fenômenos e da constituição humana seguia as falsas ontologias que chegaram até Marx. Diz o filósofo,

havia [...] uma percepção profunda indissolivelmente combinada a uma mistificação apologética. Por um lado, Hegel admitia que no processo histórico há uma legalidade inerente que necessariamente transcende as limitadas aspirações egocêntricas dos indivíduos particulares. Da mesma forma, o caráter objetivo das determinações históricas foi apreendido da única maneira viável do ponto de vista do capital e sua "sociedade civil": o conjunto paradoxalmente consciente/inconsciente de interações individuais, efetivamente derrotado pela "astúcia da Razão" totalizadora. Por outro lado, a lei histórica estipulada, descrita não apenas por Hegel mas em toda a tradição filosófica burguesa, tinha de ser atribuída a uma

força - fosse a "providência" de Vico, a "mão oculta" de Adam Smith, o "plano da natureza" providencial de Kant ou a "astúcia da Razão" de Hegel - que se afirmava e impunha suas próprias metas acima e contra as intenções, desejos, ideias e planos conscientes dos seres humanos (MÉSZÁROS, 2011, pgs. 62-63).

Isso posto, até as conquistas revolucionárias democrático-populares na Europa Ocidental e Central, especialmente em 1848, já impulsionadas pelas primeiras crises econômicas que se revelariam desde 1825 no modo de produção capitalista, indica um critério concreto de contraponto às filosofias que pregariam o humano sob o reino das necessidades ou as que vislumbravam um indivíduo supra-humano. As determinações históricas que lançavam o indivíduo histórico saíam de um cotidiano demarcado pelo desenvolvimento das forças produtivas e as contradições sociais que vinham juntas. Continua Mézáros,

Encarar a possibilidade de um sujeito coletivo real como ator histórico - materialmente identificável e socialmente eficaz - era algo totalmente incompatível com o ponto de vista eternizado da "sociedade civil". Por isto não poderia haver qualquer atuação histórica transindividual em tais concepções. Somente uma ação supraindividual (consequentemente, também supra-humana) seria compatível com o ponto de vista do capital - e com o correspondente "ponto de vista da economia política" -, postulando assim a misteriosa solução das incontáveis contradições da "sociedade civil" fragmentada, sem alterar sua base material. Em outras palavras, a projetada solução hegeliana não visava nenhuma mudança significativa na própria "sociedade civil" existente e inerentemente dilacerada por conflitos (MÉSZÁROS, 2011, p.).

Mas, como o próprio Marx trata em sua Introdução de 1857, parece ser inútil deter-se mais tempo sobre essa questão. Contudo, essa ideia de naturalização das coisas ainda serve para justificar alguns interesses, como se prestou a ser para a burguesia revolucionária e se coloca até nossos dias, a exemplo dos ideólogos de plantão que anunciam o fim da história. Para Marx, indivíduo carrega em si a humanidade, a produção histórica que o constitui, mas que não se coloca por uma cognição *a priori*, nem determinada por uma natureza já dada, mas é socialmente compartilhada em determinados períodos historicamente edificados.

É neste sentido que a totalidade se distingue como categoria fundamental para compreensão da realidade. Na medida em que ela se coloca não apenas pela realidade objetiva, mas também tem no sujeito como totalidade. Essa relação dialética entre o sujeito e o objeto do conhecimento indica a totalidade como um todo articulado e objetivado pelo trabalho. Neste sentido, aqui a consciência ganha sua importância. Lukács

O ponto de vista da totalidade não determina, todavia, somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento. A ciência burguesa — de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada — considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode levar a nenhuma totalidade, quando muito pode levar a aspectos de um domínio parcial, mas na maioria das vezes somente a algo fragmentário: a "fatos" desconexos ou a leis parciais abstratas. A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a

determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade (LUKÁCS, 2018a, p. 107).

Mas cabe atentarmos aqui que a consciência do indivíduo não se coloca isolada nesses termos. Devemos considerar que, no desenvolvimento social, os imperativos do processo produtivo demanda os seres humanos em relações com a natureza e eles próprios, obtendo resultados necessariamente dados pela socialidade e os arranjos diante das circunstâncias. E, portanto, “dotados das capacidades da sociedade”, historicamente postas, e no confronto que surge nas disputas pelo que é produzido, desdobram-se pelas classes que se expõem, deliberando suas consciências de classes. Lukács vai desenvolver que

Somente as classes representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna. Ao considerar todo problema por essa ótica, particularmente em *O capital*, Marx corrigiu Hegel, que ainda hesitava entre o ponto de vista do "grande homem" e o do espírito abstrato do povo. Ainda que seus sucessores o compreendessem menos nessa questão do que naquela referente ao "idealismo" ou ao "materialismo", essa correção se mostrou mais decisiva e fecunda (LUKÁCS, 2018a, p. 107-108).

Chegamos até aqui para compreender que a teoria social que Marx desenvolve, trata-se de apreender o ser social na ordem burguesa. Só foi possível atingir tal empreendimento na análise de um ser mais desenvolvido, dado por expressão capitalista (MARX, 2008). Não nos reduzimos aqui a uma compreensão no sentido de valor social e moral que se possa comparar entre os diversos níveis de desenvolvimento e formas de organização social e cultural, mas objetivamente pelo avanço social nos termos das forças produtiva, nas quais acabam se deparando com relações de produções que as domina. Interessa a Marx, portanto, “compreender o que é o ser social na ordem burguesa. A resposta a essa questão, de acordo com Lukács, deu-nos, ao mesmo tempo, uma teoria do ser social na ordem burguesa e uma teoria do ser social em geral”, sintetiza Húngaro (2001, p. 191).

1.1.2 A totalidade capitalista em crise

Continuemos, então, nossa exposição, direcionando-nos para compreender que a crise estrutural do capital sinaliza para uma crise desta totalidade. Marx vai dizer que, nessa nova esfera que suplantou a ordem medieval e feudal, na qual o mercado²² é espaço de socialização e organizador da vida, a mercadoria vai realizar uma inversão fundamental. As relações sociais que se configuram como uma relação entre os seres humanos vão aparecer como uma relação entre

22 Fundamental indicar aqui que as relações de troca que vão se constituir na origem do capitalismo são ontologicamente distintas das que se realizavam em condição de relações não econômicas, ou seja, de parentesco, comuniais, religiosas e políticas. A atividade econômica nesses termos possuía outras motivações, além do ganho material, pois buscavam o prestígio e a manutenção da solidariedade comunitária. Outras formas de organizar a vida fundamentava a troca nesses tempos. “Tais mercados, mesmo nos sistemas comerciais mais vastos e complexos, funcionavam de acordo com a uma lógica muito distinta da do mercado capitalista moderno” (WOOD, 2001, p. 30).

mercadorias. De relações obrigadas pela dependência comunitária, quando das relações de parentesco, pelo poder político ou religioso, que davam um sentido de “reciprocidade e “redistribuição” de excedentes por alguma daquelas particularidades (WOOD, 2001), agora “as qualidades peculiares das relações sociais são transferidas às mercadorias” (NETTO & BRAZ, 2012, p. 105). Segundo Marx, a mercadoria

reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. [...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 2013, pgs. 147).

Necessário ter aqui mais uma breve apresentação, neste caso, da relação que vai se constituir pela denominação de valor. Como adiantamos, é pelo trabalho que o ser humano vai transformar a natureza e, assim, a si mesmo, na direção de garantir sua reprodução biológica e social. Esse trabalho estar dirigido para obtenção de produtos que possuem algum valor para o ser humano. Esse valor tanto pode corresponder à sua subsistência imediata, em forma de uso direto daquele produto, ou vai se configurar como o resultado de uma troca por outro produto, uma mercadoria. Daí que temos um valor que será realizado por um processo social: a troca. No processo de troca, determinado pelas relações históricas que vão se constituindo na reprodução social, o produto do trabalho vai obter a centralidade das relações sociais. As trocas entre mercadorias é que assumem os destinos dos seres humanos, pois esses passam a atender os valores da mercadoria. Marx vai dizer que

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito reificadamente [*dinglich*] é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias [*Warendinge*] é a prova disso. Relacionamos umas com as outras apenas como valores de troca” (MARX, 2013, p. 158).

Fundamentalmente, o que os primeiros teóricos - os chamados economistas clássicos, a exemplo de Adam Smith e David Ricardo – obtiveram dessa noção é que o trabalho dá origem ao valor. Marx conclui que as mercadorias e seus valores são produtos do trabalho dispendido. Diz ele,

Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho

desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato (MARX, 2013, p. 116).

Marx afirma, ainda, que independentemente do valor útil da mercadoria, para seu consumo direto e sem considerar que esse produto poderá ser trocado em quantidade diversas, há no corpo desta mercadoria um valor: o valor do trabalho humano. Uma forma de trabalho que não devemos considerar aqui a sua especificidade para gerar produto específico, mas uma forma de trabalho humano, que não é individual, do carpinteiro que fez a mesa, mas sim do humano que executou o trabalho que é igual para tudo que é produzido. Portanto, um trabalho socialmente posto não é um trabalho realizado por um ser humano no tempo que ele próprio achar que seja adequado para a produção, mas é um trabalho, necessariamente, médio, que representa todas as forças de trabalho individuais e que se caracteriza por ser uma única força de trabalho humano. É a força de trabalho conjunta da sociedade e é essa a única força de trabalho necessária para a produção de valor. Diz Marx,

Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal força de trabalho social média; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário (MARX, 2013, p. 117).

O valor é, portanto, uma categoria que surge pelo ser social. O que nos quer dizer que sua declaração possui avanços cruciais para o entendimento das relações sociais. Lukács (2013) nos mostra que é pela necessidade de realizar uma ação humana, ou seja, pela orientação objetiva para a realização do trabalho, pela finalidade a ser elaborada na consciência para se constituir como resultado desse processo - que tem ainda as causalidades dadas pela natureza como um elemento de relação a ser conhecido para melhor resultado-, em que se caracteriza o dever-ser como categoria essencial para compreensão do valor. Diz Lukács, “o momento determinante imediato de qualquer ação intencionada que vise à realização deve por isso ser já esse dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é determinado verificando se e como ele favorece a obtenção do fim” (LUKÁCS, 2013, p. 98). E mostra que, enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho, o dever-ser só pode cumprir o papel específico determinante “porque o que se pretende é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis” (LUKÁCS, 2013, p. 106).

Então, tanto o dever-ser como o valor são categorias que só são compreendidas quando consideradas por uma ontologia. Mas isso não basta, é preciso que superadas as noções greco-

medievais e passando pela concepção de natureza do Renascimento, é preciso referências sob um materialismo histórico-dialético que apresente o ser social com uma base ineliminável das esferas inorgânicas e orgânicas. Para que o valor perca suas justificações idealistas e materialista vulgares. O que importar é afirmar que o valor não é obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto. Além disso, Lukács vai dizer, também, que nem é preciso pensar nos valores “espiritualizados” como os estéticos ou éticos (IBIDEM). Mas que devemos tratar aqui de valor como algo que é útil ao ser humano. E, portanto, estamos definindo valor distante das determinações da natureza e das especulações teológicas. Neste sentido, como característica ontológica posta pelo trabalho. Vai dizer Lukács,

Se deixarmos de lado o ar, que representa de fato um caso-limite, todos os outros objetos têm valor enquanto fundamentos de um posterior trabalho útil, enquanto possibilidades para a criação de produtos do trabalho. (Já acentuamos que até a colheita de produtos naturais representa, para nós, uma forma inicial de trabalho; uma consideração precisa de sua constituição mostra que todas as categorias objetivas e subjetivas do trabalho estão presentes embrionariamente também na colheita.) Desse modo, sem nos afastar da verdade, podemos, numa consideração tão geral, entender os valores de uso, os bens, como produtos concretos do trabalho. [...] Sua socialidade está fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, da atividade etc. Dos objetos naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desdobra sempre mais, tanto em extensão como em profundidade (LUKÁCS, 2013, p. 107).

Consideremos que, para este estudo, não seja possível aprofundamentos da teoria do valor em Marx. Mas vale dizer que os valores de uso, os bens, representam uma forma de objetividade social que se distingue das outras categorias da economia, pois não fica sujeita a nenhuma mudança histórica, apesar de modificações apenas em seus modos fenomênicos (IBIDEM).

É, portanto, o mergulho nessas categorias que vão se apresentando e se complexificando como formas de existência no interior da sociedade capitalista que Marx vai buscar nos apresentar a ordem burguesa. É com referência na “enorme coleção de mercadorias” que ele vai nos apresentar por onde reina a riqueza das sociedades no modo de produção capitalista. E como se dá o movimento do capital no interior de uma totalidade que se constitui pelas relações de trocas que se aprofundaram e se complexificaram com a divisão do trabalho – desdobrada em diferentes classes sociais, - e por seu controle, como pela garantia da propriedade privada tanto dos meios de trabalho como da natureza e, fundamentalmente, pelo destino do excedente produzido.

Em brevíssima e necessária síntese, mas sem esgotar nem de longe a questão, a professora Sophia Manzano nos apresenta didaticamente como a produção de valores é acomodada pela organização social dada na sociedade capitalista.

Ocorre que, em nossa sociedade, uma classe social se apropriou privadamente dos principais instrumentos de trabalho e da própria natureza e, com isso, consegue

também se apropriar do trabalho, sem ter que trabalhar para isso. Essa classe social, a burguesia, é detentora dessa riqueza previamente acumulada e a usa, não para satisfazer suas necessidades individuais, mas para acumular mais riqueza. *Essa riqueza que será usada para produzir mais riqueza chamamos capital*. Enquanto a outra classe social, todos aqueles que foram destituídos de todos os meios materiais para satisfazerem suas necessidades, possuem apenas o seu próprio trabalho (MANZANO, 2013, p. 47).

Isto posto, é Mézáros que vai buscar em Marx o entendimento do que ele passa a denominar de sistema de metabolismo social do capital. Parte, então, a fazer uma análise da totalidade desse sistema e, ao mesmo tempo, em que apresenta sua natureza nefasta. Discorre em seu mais completo estudo como funciona o capital em nossos tempos e a direção na qual vai submeter toda a rede vital do planeta aos mandos de sua lógica de acumulação de riqueza. E desvelar, com a devida atualização do movimento do capital em sua etapa de alcance da barbárie, a subordinação inteira das funções vitais do trabalho ao capital, asseguradas pela estrutura do Estado²³. Como uma melhor síntese para essa questão, Antunes (1999) diz que em Mézáros,

Os seres sociais tornaram-se mediados entre si e combinados dentro de uma totalidade social estruturada, mediante um sistema de produção e intercâmbio estabelecido. Um sistema de mediações de segunda ordem sobredeterminou suas mediações primárias básicas, suas mediações de primeira ordem (ANTUNES, 1999, p. 19).

O pressuposto é que, para os humanos se reproduzirem tanto na esfera orgânica como na social, eles se organizam sob diferentes formas de acordo com que o desenvolvimento das forças produtivas vai disponibilizando. As mediações de primeira ordem são aquelas cuja finalidade é a preservação das funções vitais da reprodução individual e societal (MÉSZÁROS, 2011). Essas mediações estão inerentemente dadas entre o ser humano e a natureza, bem como entre os seres humanos. Então, essas mediações visam assegurar e salvaguardar as condições objetivas da reprodução orgânica e social dos humanos sob circunstâncias que mudam inevitavelmente e progressivamente. Este autor as caracteriza nos modos a saber (MÉSZÁROS, 2011, p. 213):

- a regulação da atividade reprodutora biológica, mais ou menos espontânea e imprescindível, e o tamanho da população sustentável, em conjunto com os recursos disponíveis;
- a regulação do processo de trabalho, pelo qual o indispensável intercâmbio da comunidade com a natureza produz os bens necessários para gratificação do ser humano, além dos instrumentos de trabalho, empresas produtoras e conhecimentos pelos quais se pode manter e aperfeiçoar esse processo de reprodução;

- o estabelecimento de relações adequadas de troca, sob as quais as necessidades historicamente mutáveis dos seres humanos podem ser associadas para otimizar os recursos naturais e produtivos (inclusive os culturalmente produtivos);
- a organização, a coordenação e o controle das múltiplas atividades pelas quais se asseguram e se preservam os requisitos materiais e culturais para a realização de um processo bem-sucedido de reprodução sociometabólica das comunidades humanas cada vez mais complexas;
- a alocação racional dos recursos humanos e materiais disponíveis, combatendo a tirania da escassez pela utilização econômica (no sentido de economizadora) dos meios e formas de reprodução da sociedade, tão viável quanto possível com base no nível de produtividade atingido e dentro dos limites das estruturas socioeconômicas estabelecidas; e
- a promulgação e administração das normas e regulamentos do conjunto da sociedade, aliadas às outras funções e determinações da mediação primária.

Essas mediações primárias têm por base o trabalho como fundante do ser social. É por meio dessa autoatividade do ser humano que se garante a superação das necessidades vitais e a manutenção da existência em meio a complexos que ordenam a vida social. Neste domínio, sem perder de vista nosso objeto de estudos, a corporalidade, além de se constituir pela objetividade humana, garante, pela a atividade vital, a possibilidade de sua reprodução orgânica, na qual se assenta a totalidade social a se constituir, também, em reprodução. Frente a essa lei fundamental, Mészáros vai expor uma relação que não podemos perder de vista para o estudo.

[...] não há como escapar do imperativo de estabelecer relacionamentos estruturais fundamentais pelos quais as funções vitais da mediação primária sejam exercidas enquanto a humanidade sobreviver. Paradoxalmente, o círculo vicioso das mediações de segunda ordem do capital é grandemente reforçado porque suas principais formas historicamente evoluídas [...] estão todas ligadas (ainda que de maneira alienada) a alguma mediação primária ou de primeira ordem da atividade básica produtiva/reprodutiva (MÉSZÁROS, 2011, p. 212).

Ou seja, as relações que vão se colocando na história, de acordo com as disputas das classes que vão se compondo historicamente, sujeita os indivíduos em diferentes funções sociais da produção, para dar conta, fundamentalmente, das necessidades dos interesses do capital. Isso equivale a dizer que há uma emergência do sistema de mediações que Mészáros vai chamar de “mediações de segunda ordem”, as quais afetam aquelas funções vitais de reprodução social.

Deixam, portanto, de serem mediações para necessidades do ser humano e passam a ser criadas outras necessidades conduzidas pelo capital. O sujeito passa a ser confundido com capital.

No entanto, ao se colocarem em uma totalidade social orientada pelas demandas da produção capitalista, os seres humanos acabam entrando na questão paradoxal colocada por Mészáros, a qual:

graças à preponderância das mediações de segunda ordem do sistema do capital, esconde-se o fato de que, em qualquer circunstância, as condições da reprodução social só podem ser garantidas pela mediação necessária da atividade produtiva, que – não somente em nossa própria era, mas enquanto a humanidade sobreviver – é inseparável da atividade produtiva industrial altamente organizada (MÉSZÁROS, 2011, p. 179).

Na constituição do ser social, os complexos de complexo²⁴ que vão formar a totalidade social, surgem para satisfazer as necessidades sociais decorrentes das formas desses humanos se relacionarem e se reproduzirem em determinado modo de produção. Na forma histórica do capitalismo, os elementos de controle social metabólico vão estar sob condições ditas fetichizadoras e alienantes (ANTUNES, 1999), como vimos acima, mediadas por relações entre coisas e sob o “estabelecimento de hierarquias estruturais de dominação e subordinação como quadro indispensável da reprodução sociometabólica” (MÉSZÁROS, 2011, p. 213). Então, complexos como o direito, a política, as ciências, a cultura, as artes entre outros, como a educação e a educação física, no modo de produção capitalista, estarão atrelados a cumprir, necessariamente, com a natureza intrínseca que é orientada por uma lei fundamental desse sistema, a saber, a valorização do valor. Ou seja, o que é produzido como valor de uso passa a ganhar uma necessidade de artifício que se coloca pelo valor de troca (MÉSZÁROS, 2011). Tratemos aqui, fundamentalmente, da natureza do capital. O que quer dizer que tais complexos, em outras formas de produção da vida podem não ser necessários ou atenderem demandas por outros formatos e sentidos. Mas vale considerar que por ser derivado de uma forma desenvolvida das forças produtivas, as possibilidades implícitas, fora das determinações do trabalho alienado, podem salvaguardar as funções vitais da reprodução humana.

24 É em Lukács (2013) que essa expressão aparece para caracterizar uma particularidade do ser social. No processo de reprodução social, em suporte sobre a reprodução biológica, o ser social através da categoria trabalho se diferencia das outras esferas do ser, fundamentalmente, pela criação do novo ininterruptamente e expansivamente. Enquanto o ser inorgânico reproduz o outro e o ser orgânico reproduz a si mesmo, enquanto espécie, o ser social possibilita formas de existência das mais diversas, essas se coadunam com a natureza e se desdobram na totalidade da sociedade. Lukács diz que “como o ser social surgiu da natureza orgânica, ele forçosamente preserva as características ontológicas constantes da sua origem. Esse elo [...] entre as duas esferas do ser é o homem enquanto essência biológica. Sua reprodução – biológica – não é só a incontornável condição do ser social, mas também um dos polos do próprio processo de reprodução, cujo outro polo é formado pela própria totalidade da sociedade” (LUKÁCS, 2013, p. 201). Essa totalidade é construída na medida em que o ser humano realiza o trabalho, pois na medida em que “um pôr teleológico sempre vai produzindo novos pores, até que deles surgem totalidades complexas, que propiciam a mediação entre homem e natureza de maneira cada vez mais abrangente, cada vez mais exclusivamente social (2013, p. 205)”. Veremos no capítulo posterior como os complexos surgem e vão tomando certa autonomia ao que lhe dá origem, a saber, o trabalho, mas vai se tratar de autonomia relativa, tendo em vista que o momento predominante é a produção.

Nestas considerações, a constituição humana em desenvolvimento em relação às formas de reprodução mediadas pelo controle e a subordinação ao capital pode atingir o patamar do gênero de forma mais generalizada. O que quer dizer que a totalidade constituída pelo capital contribui para a negação da corporalidade como uma composição do gênero humano. Isso é determinante, a totalidade precisa que assim seja.

Mas o que é determinante, como diz o professor Ricardo Antunes (1999, p. 22), é que “cada uma das formas de mediação de primeira ordem é alterada e subordinada aos imperativos de reprodução do capital. As funções produtivas e de controle do processo de trabalho social são radicalmente separadas entre aqueles que produzem e aqueles que controlam”. O que nos faz afirmar que a totalidade, nesse sentido, precisa ser negada, na medida em que a subordinação do trabalho pela divisão social do trabalho no capitalismo é expressão maior de sua fragmentação social. O que é uma contradição em termos, pois a forma histórica capitalista, no plano da reprodução, consolidou-se universalmente pela sua essência de troca incomensurável. Mas pelos indícios de sua fratura em eminência, reafirma-se sua tendência de desintegração material (da vida social). Contudo, isso não se configura em certezas. O capital tem conseguido arranjar meios de superação de suas crises sobre a apropriação da riqueza e do destino calculado dos excedentes.

Em síntese, a direção da valorização do valor que é próprio do capital vai se constituir no capitalismo uma lei que determina novas formas de relação com a natureza e o ser humano em busca de garantir a riqueza obtida nas últimas instâncias da natureza e das forças humanas. Mas com as evidências de escassez desses meios, o capital passa a buscar seus lucros numa forma de “produção destrutiva”. É assim que se mostra sua crise de totalidade, uma crise sistêmica que ameaça a existência humana. E por assim dizer, nega a corporalidade do ser humano, não apenas como complexo psicofísico da existência dos sujeitos, mas, fundamentalmente, por ser resultado expressivo do próprio mundo humano constituído.

1.2 A natureza da crise

Esta crise nada mais é que uma fratura da totalidade, porque se trata de uma crise global. Frente a isso, alguns movimentos políticos trouxeram arranjos teóricos da economia para tentar enfrentá-la, mas o desenrolar histórico nos mostra que a mesma não se caracteriza pela falta de competência dos sujeitos individuais que assumem seus cargos em grandes corporações ou nos governos das nações. Mézáros lembra o argumento de Marx que “os capitalistas são simplesmente personificações do capital. Não são agentes livres; estão executando imperativos do sistema. [...] Os problemas que a sociedade está enfrentando não surgiram apenas nos últimos anos” (MÉSZÁROS, 2011, p. 133). Ou seja, não se trata de impor políticas econômicas adequadas e derivadas de uma escola distinta para reequilibrar a economia. O que vivemos é uma crise dada pelo

sistema sociometabólico do capital, determinada por sua tendência de acumular valor sobre valor. Esteja o valor como resultado do trabalho ou sua expressão de fetiche maior, um valor fictício, a financeirização em últimas instâncias, uma ilusão de valor. Vejamos.

Diante de tal cenário não é possível negar que enfrentamos uma contradição sistêmica em que estruturas sociais são asseguradas por um metabolismo desenvolvido por particularidades que precisamos abordar, mas que se distinguem das que determinam as crises cíclicas essenciais ao capitalismo. Mézáros vai dizer que no interior desse sistema sociometabólico crítico há combinação que permitem movimentos com as crises capitalistas cíclicas, mas que agora alcançaram limites absolutos do capital como modo de reprodução social metabólica. Nos últimos 50 anos o desenvolvimento das forças produtivas – estamos falando aqui das ciências, dos métodos, técnicas, processos, meios, matérias-primas e da capacidade humana de desenvolver trabalho – chegaram a um ponto em que foi possível uma abundância que as crises cíclicas não conseguem dar conta, consumir.

Ou seja, pelo modo de produção da vida na fase atual do capitalismo, o desenvolvimento das forças produtivas acaba por se sucumbir às relações sociais que se colocaram pela propriedade privada e o controle do trabalho em expressão destrutiva. Marx já indicava em seus ensaios iniciais da crítica a economia política, que

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência [...] Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves (MARX, 2008, p. 47-48).

Lembremos que as crises conhecidas do capitalismo, dar-se por uma superprodução que é colocada por uma dinâmica, em que os preços decaem e a suspensão da produção anuncia a crise. Mas isso decorre na medida em que a suspensão da produção acontece e o processo de reprodução vai dar conta da superprodução. Até o momento de um novo ciclo de carência que sinaliza para outro ciclo de produção para a expansão econômica.

A crise cíclica do capital é uma lei pertinente ao próprio sistema. Carvalho a sintetiza:

por força da expansão persistente da elevação da composição orgânica do capital, a taxa geral (média) de lucro da economia tende a cair. A queda é temporariamente sustada pela ação de condescendências disparadas no âmbito do próprio processo de produção capitalista. Porém, quando a eficácia dessas contratendências se esgota, por uma combinação de determinações objetivas e subjetivas (luta de

classe) aguçadas pelo processo de concentração e distribuição do produto social, a taxa de lucro se precipita para baixo, gerando a crise de superprodução. Atingida tal situação, a massa de mais-trabalho, agora na forma de capital-dinheiro, que não pode ser convertida em capital produtivo (o único que cria e reproduz valor e a valorização do valor), migra para a especulação – que vai dar na crise financeira. Nesse estágio, os dois momentos da crise se ligam, determinam-se mutuamente, formando uma crise mais geral (CARVALHO, 2009, p. 40).

O contexto da crise estrutural do capital, ao qual Mészáros se refere, é que o sistema não está mais funcionando apenas por meio dessas crises cíclicas que indicam oscilações no movimento do capital, mas agora se consolida por uma crise mais intensa de abundância em que a realização do capital precisa ser orientada por outras formas de acumulação. Essas formas vão intensificar as contradições que já são inerentes ao capital, concentrando ainda mais a riqueza, aumentando a miséria, destruindo a natureza, os meios de produção e gerando desemprego progressivamente, colocando a humanidade em risco.

Para garantir a acumulação de valores dos capitalistas, o modelo imposto para a expansão da riqueza se coloca como uma "produção destrutiva" sem consequência. Isso ocorre à medida que os meios tradicionais vão se tornando escassos.

Antunes nos resume o que se coloca como uma contratendência do capital,

A produção de bens não está voltada para a geração de valores de uso, com o objetivo de atender necessidades humano-sociais, mas para produzir valores de troca visando o lucro. E, uma vez que o sistema de capital é tão mais lucrativo quanto menor for o tempo de vida útil das mercadorias, sua feição só pode ser, em si e para si, a de um sistema destrutivo, cujos imperativos o impulsionam a criar sempre mais mercadorias (ANTUNES, 2020, p. 13).

Essa é uma contradição importante para nosso estudo. O alto desenvolvimento das forças produtivas atingidas no modo de produção capitalista desde a revolução industrial, expressa no progresso científico, acompanha hoje um atraso na esfera social e ambiental.

O caos que progressivamente se instala no mundo está diretamente ligado ao esgotamento de um conjunto de instituições que já não respondem às nossas necessidades de convívio produtivo e civilizado. Criou-se um hiato profundo entre os nossos avanços tecnológicos, que foram e continuam sendo espetaculares, e a nossa capacidade de convívio civilizado, que se estagna ou até regride. Trata-se de uma disritmia sistêmica, um desajuste nos tempos. Este desafio tem sido corretamente conceituado como crise civilizatória (DOWBOR, 2017, p. 9).

O modo de produção capitalista foi fundamental para superar as formas reprodutivas anteriores. Mas hoje parece não se justificar mais devido ao seu modo expansivo sem controle. As necessidades a serem supridas pelo modo de produção capitalista não são genuinamente humanas, mas à reprodução do lucro.

Como é a partir do trabalho que o valor é produzido e, por assim ser, a satisfação das necessidades que não são mais genuínas passam a colocar o trabalho em condições extremas de precarização. Vamos constatar que a contradição é instalada sobre o próprio trabalho.

Como a força de trabalho é também uma mercadoria (em verdade, uma mercadoria especial, pois é a única que cria valor), sua incessante redução torna-se também objeto desta mesma tendência decrescente do valor de uso das mercadorias, assim como a natureza é tomada como se fosse infinita e eterna para o uso destrutivo do capital (ANTUNES, 2020, p. 13).

Opera então uma dissipação do trabalho vivo, aquele que é força viva da natureza, dispendido por músculos, sangue, nervos e cérebro (MARX, 2013). Uma práxis amparada pela ineliminável esfera do ser social, o corpo orgânico como órgão criativo, é corroída por esse tempo-espaço em compressão (HARVEY, 1992) dada pela virtualidade.

Junta-se a isso os problemas ambientais dados pelo resultado da poluição industrial e seus resíduos, bem como a normalidade que se constitui pelo número de pandemias no mundo, bem como o problema da fome, das pequenas guerras e a condição de precarização profunda da vida produtiva, que se torna uma regra positiva para o capital global.

Nesta ordem, as forças produtivas vão sendo destruídas em detrimento das condições limites de garantir a obtenção da taxa geral de lucro pelo capital. As relações de produção vão se colocar em direção ao enfraquecimento do trabalho, de modo que o controle e a exploração se fazem nas últimas consequências. O que quer dizer que com pouca rentabilidade o capital se movimenta passando a destruir as forças produtivas. São variados os exemplos possíveis no Brasil de 2021 que podem representar as circunstâncias que enfrentamos. O grande número de desempregados e desalentados já citados na introdução, a ampliação da condição de miserabilidade, o fechamento de indústrias fundamentais para a acumulação e o plano de privatização que vai atravessando a sociedade brasileira desses tempos indicam o quanto as forças produtivas se enfraquecem. Ou seja, o potencial de geração de valores é negado ou suspenso pelos interesses do capital. Acaba que o desenvolvimento dessas forças produtivas é submetido ao capital, as suas necessidades, ao seu controle. E neste sentido, seu desenvolvimento, também, configura-se como criações do capital para suas necessidades.

Ainda, como a forma de organizar a vida não se restringe a produção, essa crise vai indicar uma desqualificação das ideias, no sentido de que a consciência passa a ser submissa a orientações irracionalistas e especulativas, por não dizer determinada pela forma reificada de ser. E neste sentido, as relações sociais vão se pautando pelas últimas consequências da animalidade e da falta de sentido na vida. Características resultantes de uma crise que permeia todas as instâncias da vida e em todo globo, por isso estrutural.

Chega-se, portanto, aos seus limites sistêmicos na relação do ser humano com a natureza em sua forma social expressa na intensificação das contratendências do capital, como Antunes, a partir de Marx, indicou logo acima. Significa, fundamentalmente, que a queda geral na taxa de juros trava a acumulação de valor no centro capitalista e o problema se evidencia por uma crise de superprodução jamais experimentado. E o problema se agrava frente à ilusão que se sobrepôs pelo processo de financeirização do capital. Como esse contexto se coloca e quais as recentes buscas de superação desse processo é o esforço que faremos neste breve item. Indicando síntese das saídas propostas pelo capital sob os sinais de resistências dessas iniciativas por parte do trabalho.

1.2.1 As respostas do capital e o tensionamento do trabalho nos “anos dourados”

No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, ocorreram uma série de fenômenos sociais, econômicos, políticos e culturais que expressavam a particularidade desta crise no mundo ocidental. No Brasil, Estados Unidos e Europa, era possível identificar reações populares às consequências advindas de uma aflição econômica e social que se anunciava diferentemente das crises cíclicas comuns ao movimento do capital. A "era de ouro" do capitalismo estava dando lugar a uma recessão mais duradoura, intensificada nos anos 1973-74, sem o horizonte de recuperação nos níveis anteriores. Por isso, as evidências indicavam que o capital intensificaria o trabalho mobilizando diversas formas, nas quais expressaria o fenômeno da alienação, como mencionado anteriormente.

Os trabalhadores reagiam em diferentes partes do mundo através das denominadas “Greves Selvagens”. O maio de 1968 na França indicaria que as fábricas eram um espaço privilegiado de luta contra o capital expresso na estrutura de produção fordista. Na Itália, a fábrica da Fiat era um termômetro sintomático da reação do trabalho, quando o “outono quente” perdurou até a segunda metade dos anos 1970. Frente aos fenômenos citados, não se deve perder de vista que as reações concretas dos trabalhadores foram motivadas pelo contexto que o mundo vivia nessa época, determinado por uma crise cíclica bem demarcada e que demandou o avanço da reestruturação produtiva para o modelo flexível toyotista.

Esses eventos nos revelaram uma transição no regime de acumulação e no modo de regulamentação social e política que se vinculam às novas formas e configurações da reprodução social (HARVEY, 1992). A reprodução do capital orientada pela produção em massa, buscando menos tempo e padronização na manufatura, impôs demandas de consumo em massa que equilibravam o sistema, dando-lhe coerência pelo modelo fordista. No entanto, passado o pós-guerra - período necessário de reconstrução socioestrutural - e a estabilidade alcançada até o final dos anos 1960, a "época de ouro", o mundo foi cobrado pelo capital para novas investidas de acumulação.

Esse tipo de cobrança atravessa o tempo devido à própria processualidade do capital. Seu movimento se dirige pela contradição com o trabalho, em que é possível identificar momentos intensificados de exploração e outros períodos em que é possível distinguir certo fôlego, quando por exemplo, na condição posta pelo contexto pós a crise de 1929 e Segunda Guerra Mundial, a chamada “era de ouro”. Nesta fase, o entendimento que se faz é que seu modo de reprodução se pautaria por suas tendências ou leis gerais fundamentais, as quais determinam sua acumulação.

Nesta época, as condições concretas indicavam a necessidade de força de trabalho abundante para reerguer as regiões afetadas pela recessão e a destruição das estruturas durante as guerras. Apesar desses momentos exigirem do capital uma intervenção restrita economicamente na produção e na acumulação, ocorreu que o Estado capitalista possibilitou novas modalidades interventivas.

Netto e Braz (2012) vão lembrar que o contexto no qual se exigia essas intervenções, partia de determinações tensionadas a partir de dois fenômenos, a saber:

O primeiro relacionava-se ao nível de organização e combatividade de amplos setores operários: na Europa Ocidental e Nórdica industrializada, partidos políticos representativos dos trabalhadores ganhavam expressão e, vencendo obstáculos legais, desenvolviam políticas de massas e chegavam aos parlamentos; por outra parte, o movimento sindical operário, desde a última década do século XIX, adquirira consistência e densidade, levantando bandeiras que mobilizavam grandes contingentes de trabalhadores (NETTO & BRAZ, 2012, pgs. 205-206).

Como as crises revelam que o modo de reprodução capitalista aprofunda as contradições sociais e ambientais - a exemplo do número de desempregados e esfomeados consequentes de 1929, como, também, a grande perda de força de trabalho nas guerras - as reações a tal condição sinalizam à busca de soluções pautadas pela experiência mundial galgada pela classe trabalhadora. Daí que o segundo fenômeno diz respeito à

Revolução de Outubro, dirigida pelos bolcheviques na Rússia, em 1917: a criação do primeiro Estado proletário, simbolizando um conjunto de promessas há muito inscritos no imaginário dos trabalhadores, atraiu a simpatia e a adesão das vanguardas operárias, além de significar um duro golpe contra o imperialismo (NETTO & BRAZ, 2012, p. 206).

Mas para além dos efeitos econômicos, esses autores ainda apontam que a Revolução Russa (que estreitou o mercado externo imperialistas), ainda, inseriu uma outra possibilidade de reprodução social que incluía no horizonte o protagonismo político dos trabalhadores. Isso refletia em

um temor real na burguesia do Ocidente foi a possibilidade de “contágio”: para ela, tratava-se de isolar a experiência socialista e impedir que os “seus” trabalhadores seguissem o exemplo que vinha do Leste – e, finalizada a Primeira Guerra Mundial, eram muitos os sinais que apontavam nessa direção, inclusive o surgimento de Partidos Comunistas, estimulados pela criação da Internacional Comunista (IBIDEM).

Então, buscando o movimento de produção e acumulação, precisou que o capital no Ocidente permitisse ao Estado intervenções que levassem em conta os fenômenos acima apontados, na medida em que o tensionamento das contradições de classe pudessem ser amenizados por orientações econômicas e políticas que levassem em conta um contexto em que estava marcado tanto a tendência pós-cíclica de 1929 e o fim da Segunda Guerra Mundial, como o desenrolar político e econômico das experiências proletária nos países socialistas e nas conquistas do trabalho nos países democráticos. Ou seja, a necessária reestruturação econômica após essas crises e o tensionamento de classe, proporcionou o início de um momento de crescimento nunca antes visto pelo sistema do capital. Os chamados “anos dourados” perduraram por três décadas “gloriosas” que se colocavam em tal paradoxo apresentado acima. No qual o crescimento do capital se dava pelo movimento de suas leis gerais, ainda sem contratendências perversas, mesmo que houvesse um tensionamento organizativo dos trabalhadores.

Não é possível aprofundar-nos nesse período, mas Eric Hobsbawm (1995) o analisou como o início de uma era marcada por uma terceira guerra mundial suspensa, mas que deflagrou uma atmosfera de disputa que determinou as relações sociais, políticas e econômicas no mundo por cerca de 40 anos. Esse período ficou marcado pela forma como os Estados Unidos e a URSS passaram a polarizar o mundo por meio da chamada 'Guerra Fria', na qual os governos dessas duas superpotências passaram a ter papéis definidos no controle de partes do território global que foram determinados no fim da Segunda Guerra Mundial.

É importante mencionar esse fenômeno, pois ele contém um aspecto considerável na reprodução capitalista dessa época. A conhecida corrida armamentista entre esses países implicou em um mercado importante que fez encaminhar excedentes aos países aliados e clientes. Acompanhando esse movimento, a Europa se constituiu em uma comunidade política e econômica que demonstrou posição significativa, ao ponto de apresentar certa autonomia, mesmo que relativa, em relação aos Estados Unidos, país líder imperialista na geopolítica da época.

Sem dúvida, foi uma era de crescimento do capital. Os resultados mostram que, nas décadas de ouro, os países europeus e o Japão foram mais destacados. Isso se deve não apenas ao Plano Marshall, que possibilitou erguer alguns países europeus após a Segunda Guerra, mas também às particularidades político-econômicas de países que passavam quase que indiferentes aos interesses da Guerra Fria. Além disso, a França e a Alemanha foram protagonistas de formulações institucionais como a União Europeia." Com diz Hobsbawm

à medida que a era da Guerra Fria se estendia, abria-se um crescente fosso entre a dominação esmagadoramente militar, e portanto política, que Washington exercia na aliança e o enfraquecimento da predominância econômica dos EUA. O peso econômico da economia mundial passava então dos EUA para as economias

européia e japonesa, as quais os EUA julgavam ter salvo e reconstruído (HOBSBAWM, 1995, p. 243).

Vale lembrar aqui que os Estados Unidos não sofreram os danos estruturais que os países europeus tiveram com a guerra. Além disso, sua industrialização avançava juntamente com a produção bélica impulsionada pelos conflitos. Isso significa que os países que precisaram se reerguer se disponha de uma vital força de trabalho localizada em pleno emprego, pois as demandas realizariam o capital. Esse rearranjo estrutural nesses países proporcionaria, ainda, um dos elementos do capital monopolista expresso em Lênin como uma etapa imperialista, trata-se da exportação de capitais dos Estados Unidos para os países centrais na Europa, pelas condições pós-guerra. Mas claro que isso se reproduziria amplamente para os países periféricos.

1.2.2 O modo de ser da resposta imperialista

Considerando que o envolvimento dos países capitalistas centrais com as formas de produção pautadas no fordismo/taylorismo foi liderado pela hegemonia norte-americana, a orientação produtiva racionalizada pela fragmentação das etapas de produção, a disciplina e submissão ao tempo das esteiras e a otimização do tempo de trabalho para produzir mais em menos tempo massificou os produtos típicos de necessidades particulares do capital e seu consumo. Isso se tornou uma imposição imperialista para a realização do capital que se pauta também por um "estilo de vida" a ser almejado, onde os valores e as tradições culturais estariam na expressão dos bens simbólicos produzidos. A expansão da língua inglesa como a "língua mundial" e o que se colocaria como uma indústria cultural perfez o grau de dominação que se estabeleceu em todo o mundo. O cinema logo após a Segunda Guerra Mundial foi bem sintomático deste monopólio econômico, político e cultural dos Estados Unidos. Isso já nos revela o quanto a corporalidade se suprime nas formas de expressão dominadas pelo controle do capital sobre outras culturas.

É preciso apontar resumidamente o que Netto e Braz vão indicar como outros traços próprios do imperialismo dos “anos dourados”. Primeiro, o crédito ao consumidor vai se tornar uma prática que se converte num mecanismo institucional capaz de se generalizar, ampliando o leque de mercadorias. Segundo, a inflação passa a ser “um instrumento mediante o qual, entre outros expedientes, os monopólios succionaram recursos do conjunto da sociedade e garantiram a elevação dos preços das mercadorias que produziam” (NETTO & BRAZ, 2012). E por fim, o setor terciário – ou setor de serviços - que incluem atividades diversas como as financeiras e securitárias, comerciais, publicitárias, médicas, educacionais, de lazer, vigilância privada, entre outras. Para esse

último traço, Netto e Braz vão situá-los como um dos fenômenos mais típicos do capitalismo dos monopólios, dizem os autores sobre a hipertrofia deste setor,

Nela se expressa uma das mais fortes tendências do modo de produção capitalista: a tendência a mercantilizar todas as atividades humanas, submetendo-as à lógica do capital – com efeito, mediante os “serviços”, tomam caráter de mercadoria o trato da educação, da saúde, da cultura, do lazer e os cuidados pessoais (a enfermos, a idosos etc.)(NETTO & BRAZ, 2012, p. 214).

Chegamos aqui em um ponto fundamental para nossas reflexões nesse capítulo: quando se intensifica a orientação mercantil sobre o cotidiano e o bem comum, quando parte dos seres humanos inculca a dependência dos parasitas dos negócios, tornando-se hospedeiros do excedente das chamadas políticas sociais devido às necessidades de atividades socialmente uteis, como educação e saúde. Isso considerando que a oferta vai chegar em diminuta expressão da classe trabalhadora, não contamos aí os que acabam expressamente excluídos e não participante diretos dos novos processos de acumulação.

Esses meios de realizações do capital não vão alterar em nada as análises sobre a sociedade burguesa e as tendências do movimento do capital que Marx analisou. Diante deste contexto, Netto vai dizer que “o capitalismo monopolista recoloca, em patamar mais alto, o sistema totalizante de contradições que confere à ordem burguesa os seus traços basilares de exploração, alienação e transitoriedade histórica, todos eles desvelados pela crítica marxiana” (NETTO, 2017, p. 15).

Não podemos deixar de mencionar que o Estado ocupou um papel fundamental nos “anos dourados”, pois suas funções passam a adotar a natureza imperialista, não mais orientada por um capitalismo concorrencial. Agora é preciso um Estado interventor que vá além das condições externas da produção e da acumulação capitalista, a fim de proteger os monopólios que asseguram a riqueza interna. Esse é um elemento fundamental que amplia os elementos que vão potencializar a acumulação através do controle dos monopólios sobre os mercados (MANDEL, 1982).

Mas é fundamental esclarecer aqui que esse movimento do capital em seu estágio monopolista, intermediado por funções fundamentais do Estado para além de suas posições coercitivas, dotadas agora de estabelecer mais claramente o gerenciamento econômico e cultural para o capital, não suspende as contradições econômicas internas desse modo de produção. A exploração se intensifica em todas as formações sociais que se baseia na divisão de classes. Essa forma de exploração se orienta pela universalização da produção de mercadorias, estendidas na força de trabalho e os meios de produção. A regulamentação governamental da economia e o poder dos monopólios não revogam a operação da lei do valor (MANDEL, 1982).

Para Netto e Braz, por suas leituras de Mandel, “o Estado passou a se inserir como empresário nos setores básicos não-rentáveis [...], a assumir o controle de empresas capitalistas em

dificuldades, a oferecer subsídios diretos aos monopólios e a lhes assegurar expressamente taxas de lucro” (p. 216). O que nos permite compreender que os Estados passam a ser aliados e clientes centrais dos monopólios, aproveitando-se de vantagens significativas para sobrevivência fiscal, juntamente com o suporte estrutural e acesso aos dados e pesquisas desenvolvidos. Nesta direção, Netto e Braz complementam que entre as funções do Estado estão as que residem, sobretudo, no plano estratégico: “aqui, através de planos e projetos de médio prazo, o Estado sinaliza a direção do desenvolvimento, indicando aos monopólios áreas de investimento com retorno garantido no futuro” (IBIDEM).

As funções estatais passam a operar a serviço dos monopólios, não apenas no sentido de coerção, mas também de coesão social. Neste sentido, o papel do Estado em relação a força de trabalho não se restringe ao tensionamento das lutas dos trabalhadores e à proteção da propriedade privada, mas, também, ocupa-se agora da preservação e o controle contínuo da força de trabalho. Netto (2017) vai se referir aqui tanto aos trabalhadores em atividade, como os excedentes, dando-nos pistas, portanto, da atuação do capital sobre as formas de sobrevivência dos trabalhadores. Aspecto no qual estamos nos debruçando para indicar a intensificação da negação da corporalidade como diretamente atrelada à acumulação, ao mais valor, possibilitando-nos identificar como a Educação Física tem correspondido aos interesses de realização do capital pela exploração e conformação do ser humano no interior da totalidade social burguesa. Considerando tanto aqueles trabalhadores que são usados diretamente no processo produtivo, como os que estão à margem, mas na qualidade de um excedente que vai se configurando cada vez mais como descartáveis, e por assim ser, ainda assim, economicamente viáveis por tensionar o valor do trabalho. Em última instância é possível que esses seres humanos, trabalhadores, possam ser concretamente desprezados. Os exemplos estão à vista na mídia, quando dos afogamentos em grandes mares dos refugiados de guerras ou no número de caixões com corpos mortos pela pandemia de Covid-19, transportados para incineração ou para serem enterrados em covas comuns em todos os cantos do mundo.

1.2.3 O esgotamento da resposta capitalista

Mas não podemos perder de vista que nossa apresentação sobre a natureza da crise explicava como o contexto do pós-guerra se originou e quais as providências que partiram do capital para se aproveitar do próprio remédio destrutivo que haveria de sanar as crises que lançaria o mundo nas guerras. Como vimos, foram respostas com funções específicas às consequências da recessão e do pouco desenvolvimento que derivou desde os anos de 1929. A conhecida crise desse período resultou, após a Segunda Guerra, em acordos históricos que amarraram os fenômenos destacados acima, descritos pela Guerra Fria e os anos dourados.

O que apresentamos até agora, com a ajuda de Hosbsbawm (1995), Netto & Braz (2012), e Netto (2017), esses últimos referenciando Mandel (1982), cuida de uma análise aprofundada sobre o terreno que a crise estrutural se implantaria. Os acordos e aparatos acadêmicos para que as contradições entre o capital e o trabalho se apresentassem eram distinguidos politicamente pela Organização das Nações Unidas (ONU) e, no plano econômico pelo encontro de Bretton Woods – o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) - e nas formulações de John Maynard Keynes (1883-1946).

O Estado de Bem-Estar Social passou a ser uma resposta para segurar os problemas de escassez deste ciclo. Nesse período, como vimos em referência aos traços do imperialismo dos “anos dourados”, o Estado a serviço dos monopólios de Estado reconhecia os direitos sociais que acabavam por se desdobrarem em serviços do terceiro setor. Elementos das chamadas políticas sociais que caracterizavam a veia assistencialista que acabara por consolidar o par da estrutura capitalista que se formava, quando da necessidade de garantir a manutenção da força de trabalho para as necessidades de valorização e acumulação do capital. Passa por esse período o conhecido Plano Beveridge²⁵ (Inglaterra, 1942) que, somado a outros padrões de proteção social, buscam um grau de compatibilidade entre capital e trabalho. Mas que não expressa diretamente um vetor orientado pela classe trabalhadora, mas torna a política social um elemento de disputa segundo Behring.

a política social - que atende às necessidades do capital e, também, do trabalho, já que para muitos trata-se de uma questão de sobrevivência - configura-se, no contexto da estagnação, como um terreno importante da luta de classes: da defesa de condições dignas de existência, face ao recrudescimento da ofensiva capitalista em termos do corte de recursos públicos para a reprodução da força de trabalho (BEHRING, 2018).

A questão social é integrada ao objeto de nosso estudo e nos ajuda a compreender como o movimento do capital vai se confrontar com o trabalhador no cenário da crise estrutural. No período do chamado “anos dourados”, como expressão dada pelas condições de tensionamento político e econômico mundial, ordenado pela etapa imperialista do capital, a relação entre capital e trabalho ganha novos elementos de exploração, onde há uma certa vazão estratégica do capital para a manutenção da classe trabalhadora. Em sobreposição ao que se estabelecia no capital concorrencial, Netto vai mostrar que sob o capitalismo monopolista

não é apenas o acréscimo excedente que chega ao exército industrial de reserva que deve ter a sua manutenção “socializada”; não é somente a preservação de um patamar aquisitivo mínimo para as categorias afastadas do mundo do consumo que

25 O plano Beveridge foi implantado partindo das ideias de William Henry Beveridge (1879-1963). Este plano iniciou um novo formato em termos de seguridade social. Foi aplicado na Inglaterra após a segunda guerra e baseava-se no princípio da necessidade e, por isso, foi elaborado para expandir o plano de seguridade para todos os trabalhadores da indústria e a população em geral. Serviu de modelo para várias economias e representou uma conquista em relação ao papel do Estado e sua função social do bem-estar de todos.

se põe como imperiosa; não são apenas os mecanismos que devem ser criados para que se dê a distribuição, pelo conjunto da sociedade, dos ônus que asseguram os lucros monopolistas — é tudo isto que, caindo no âmbito das condições gerais para a produção capitalista monopolista (condições externas e internas, técnicas, econômicas e sociais), articula o enlace, já referido, das funções econômicas e políticas do Estado burguês capturado pelo capital monopolista, com a efetivação dessas funções se realizando ao mesmo tempo em que o Estado continua ocultando a sua essência de classe (NETTO, 2009, p. 30) .

É importante entender que a Educação Física faz parte desse contexto, atuando como um componente do arcabouço que opera sobre o trabalhador para economia de energia física e para o conforto que entorpece a consciência exausta, por meio de práticas ginásticas, esportivas e de lazer que são socializadas para a manutenção da força de trabalho. Mais tarde, essas práticas serão incorporadas ao arsenal mercantil como novos bens de consumo. Nessa direção, o Estado se tornará responsável pelo desenvolvimento de políticas sociais que posicionam o esporte e o lazer como direitos resultantes do espaço político conquistado pela classe trabalhadora, tensionando o movimento do capital.

No entanto, esse cenário que se estende desde o pós-guerra até o final dos anos 1960 se esgotará com a exigência do capital sobre esse longo período de ganhos, que irão declinar devido ao colapso do ordenamento financeiro mundial. Netto & Braz mostram que o declínio da taxa geral de lucro será apurado rapidamente e anunciado pela decisão dos Estados Unidos de desvincular o dólar do ouro, rompendo com os acordos de Bretton Woods que, após a Segunda Guerra Mundial, convencionaram o padrão-ouro como lastro para o comércio internacional e a conversibilidade do dólar em ouro. Além disso, o choque do petróleo, com a alta dos preços determinada pela Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), agravou ainda mais a crise.

Hobsbawm vai indicar alguns elementos que revelam os riscos que a economia dos Estados Unidos representa para os negócios. Entre eles, as opções feitas com relação às suas reservas, em especial o vínculo dado ao dólar em relação ao ouro nos negócios com a Europa.

Durante a maior parte da década de 1960, a estabilidade do dólar, e com ela a do sistema de pagamento internacional, não mais se baseava nas reservas dos EUA, mas na disposição dos bancos centrais europeus — sob pressão americana de não trocar seus dólares por ouro, e entrar num “Pool do Ouro” para estabilizar o preço do metal no mercado. Isso não durou. Em 1968 o “Pool do Ouro”, esgotado, dissolveu-se. De facto, acabou a conversibilidade do dólar. Foi formalmente abandonada em agosto de 1971, e com ela a estabilidade do sistema de pagamentos internacional, e chegou ao fim o seu controle pelos EUA ou por qualquer outra economia nacional HOSBSBAWM, 1995, p. 244).

A perda da estabilidade da moeda estadunidense indicaria o território financeiro em que o estágio imperialista do capital se encontrava. Contudo, isso era uma tendência próxima aos anos 1970, quando se anuncia a crise da qual expomos. Antes, nos anos ditos dourados, a economia estadunidense cresceu, porém, menos que seus aliados clientes.

Considerando o tamanho e avanço da economia americana, seu desempenho de fato durante os Anos Dourados não foi tão impressionante quanto a taxa de crescimento de outros países, que partiram de uma base bem menor. Entre 1950 e 1973, os EUA cresceram mais devagar que qualquer outro país, com exceção da Grã-Bretanha, e, o que é mais a propósito, seu crescimento não foi maior que nos mais dinâmicos períodos anteriores de seu desenvolvimento (HOSBSBAWM, 1995, 260).

E claro, apenas esses motivos seria desconsiderar o papel dos trabalhadores em todo o mundo, pois saíam de alguma maneira organizados mediante as experiências socialistas, bem como o aumento do peso sindical derivado da atmosfera política e econômica que o movimento do capital possibilitou, ocultando pelo Estado a sua essência de classe. Haja vista a formalização do sindicalismo de Estado.

Em Paris de 1968, os estudantes universitários encaravam as contradições herdadas da geração da “era de ouro” e partiam para reivindicar o debate acerca de gênero, sexualidade, costumes liberais, condutas morais entre outras expressões no domínio da cultura. Algo que o conservador “estilo de vida” estadunidense deturpava por seus parâmetros de consumo e conformação. Surge aí os movimentos das chamadas, impropriamente, de “minorias” como a representação dos novos sujeitos que passam a reclamar direitos civis. Neste contexto se soma a tensão limítrofe da “guerra fria” e as guerras pulverizadas no globo, a exemplos dos confrontos entre os Estados Unidos e o Vietnã (1955-1975) e a guerra da Argélia (1954-1962). São novos elementos que irão sinalizar por onde o capital deverá se restabelecer e buscar saídas para travar o conjunto de crise que irá se avolumar. Resumem Netto & Braz,

A ilusão dos “anos dourados” é enterrada em 1974-1975: num processo inédito no pós-guerra, registra-se então uma recessão generalizada, que envolve simultaneamente todas as grandes potências imperialistas e a que se seguiu outra, em 1980-1982, na qual se constatou que “as taxas de lucro voltam a descer ainda mais” [...]. **A onda longa expansiva é substituída por uma onda longa recessiva: a partir daí e até os dias atuais, inverte-se o diagrama da dinâmica capitalista: agora, as crises voltam a ser dominantes, tornando-se episódicas as retomadas** (NETTO; BRAZ, 2012, p. 226) (Grifos dos autores).

Ao longo desses anos, o capitalismo sempre buscou respostas para sanar as crises que vão caracterizando o movimento do capital. No interior dessa onda longa recessiva (MANDEL, 1982), o crescimento é diminuto, são poucos os países que conseguem apresentar números significativos do Produto Interno Bruto (PIB). Esses são os que compõe a pequena rede imperialista. Nesse reduto, onde os capitalistas se articulam com seus Estados gerentes e subservientes, as taxas de lucros vão ser garantidas por muitos anos, mesmo que hoje esbarrem em limites especulativos extremos, mas que impedem apenas os mais fracos de estarem no ápice do comando da reestruturação produtiva, da financeirização e na orientação da ideologia neoliberal. São essas as respostas identificadas pelos autores acima.

Importa resgatar nessa história é que a Era de Ouro foi um fenômeno possível de ser identificado mundialmente, contudo, não teve lastro para a maioria da população, em especial nos países que na época eram denominados de Terceiro Mundo. A expressão disso se observava pelas imagens televisionadas dos corpos humanos em instâncias quase inorgânicas, o que se agravou nas décadas de 1970 e 1980. Claro que na época dourada, isso só se via nos países em guerras ou pela orientação política, como na China, mas vai se tornando comum o déficit de alimentos em países africanos e na América Latina, fundamentalmente porque a produção aumenta nos países desenvolvidos, e essa oferta não é satisfeita internamente, fazendo-os plantar menos e diminuir os custos. Hosbsbawm analisa ainda que “curiosamente, o contraste entre excedentes de alimentos de um lado e gente faminta do outro, que tanto revoltara o mundo durante a Grande Depressão da década de 1930, causou menos comentário em fins do século XX. Foi um aspecto da crescente divergência entre o mundo rico e o mundo pobre que se tornou cada vez mais evidente a partir da década de 1960” (HOSBSBAWM, 1995, 262).

Em 1946 no Brasil o médico e professor Josué de Castro contribuía para o entendimento dessa contradição e os efeitos da fome na sociedade. Não deveríamos, a partir da publicação do *Geografia da Fome*, aceitar fenômeno tão antigo como algo dado pelas condições da natureza ou pela irracionalidade de afirmar que é algo inevitável devido as desigualdades sociais. A fome e as crises seriam, necessariamente, algo irremediável, um mistério que se colocaria como inevitável, a não ser que algum plano ou resposta profética e não menos arranjada pelas ilusões do capital pudesse socorrer.

O problema da fome não é tão simples, não é ausência simplesmente de alimento, apesar que essa condição ser sua expressão maior, mas é preciso considerar que os seres vivos, como os humanos, são químicos incompletos. E por assim dizer, precisam de estar considerados em totalidade para garantir sua sobrevivência. Tal entendimento deve considerar que nos limites da esfera orgânica, o organismo não sabe fabricar elementos químicos. Precisa encontrá-los todos em sua alimentação. Por isso, essa se tornou, desde então, quimicamente definida (MAYER, 1984).

Mas, sobretudo, a fome é, fundamentalmente, um fenômeno social. Na medida em que depende da relação humana com o ambiente, o ser social, diferente dos animais, depende de sua própria condição de intervenção na natureza, os resultados que ele obtém pela mediação do trabalho e as considerações de causalidades naturais e postas. Veremos com melhor detalhes no próximo capítulo. Por ora, trouxe o problema da fome, porque o mesmo atravessa nosso objeto, quando diretamente abordamos a negação da corporalidade pelo modo de produção capitalista, e assim, deixa-se os humanos em condições últimas de estarem nos limites de sua esfera inorgânica, de estarem desmineralizados, sofrendores de explorações que chegam ao nível molecular tanto no sentido da escassez quanto da manipulação química pelo uso de todos os tipos de fármacos para

objetivos variados, além dos genéticos, estéticos e de rendimentos, derivados do agronegócio²⁶ como fundamento da reprodução humana. Este é o resultado da intensificação do que estamos acompanhando como uma crise estrutural do capital. E defendemos que tal questão é crucial para compreender o papel da Educação Física como uma práxis social que possa contribuir para o desenvolvimento do gênero humano.

Voltando ao nosso plano de contextualização do nosso problema, com a extensão da crise, iniciada nos limites do dólar estadunidense e do petróleo nos anos 1973 e 1979, os países ricos não conseguem esconder seus problemas sociais. Os números de desabrigados e desempregados se concentram nas ruas frias das capitais. No entanto, como estavam mais ricos devido aos ganhos da Era de Ouro, o sistema de atenção social impedia importantes inquietações sociais e os gastos com a previdência social pública não eram reduzidos.

Na verdade, os maiores problemas se acumulavam na periferia do mundo, especialmente, na África, na Ásia ocidental e na América Latina, onde o crescimento havia cessado. O historiador Hobsbawm afirmou que “a maioria das pessoas na verdade se tornou mais pobre na década de 1980, e a produção caiu durante a maior parte dos anos da década nas duas primeiras dessas regiões, e por alguns anos na última. Ninguém duvidou seriamente que nessa década de 1980 foi de severa depressão” (1995, p. 407). Paralelamente a isso, no fim desses anos, começa a decair a economia das áreas compreendidas como “socialismo real” ocidental, cuja crise se apresentou de tal forma que houveram comparações com a Grande Depressão (1929).

O capitalismo não conseguia mais se justificar com o modelo que proporcionou o florescimento da Era de Ouro. Os problemas apareciam junto com as críticas ao modelo. Hobsbawm apresenta estudos que indicam a queda e interrupção de crescimento em todo mundo.

O desemprego na Europa Ocidental subiu de uma média de 1,5% na década de 1960 para 4,2% na de 1970 [...]. No auge do boom em fins da década de 1980, estava numa média de 9,2% na Comunidade Européia, em 1993, 11%. Metade dos desempregados (1986-7) se achava sem trabalho há mais de um ano, um terço há mais de dois [...] (HOSBSBAWM, 1995, p. 408).

26 Uma atividade econômica que se desenvolve pela produção e comercialização de produtos agrícolas que se destaca pelo investimento em ciência e tecnologias, a fim de obter condições projetadas geneticamente modificáveis para garantir ampliação na produção. Neste arranjo produtivo elementos auxiliares, como o agrotóxico, são utilizados para o controle de pragas que são atraídas pelo desequilíbrio ambiental provocado tanto por esses produtos, como pelo modelo de monocultura espelhados em territórios que acabam por subtrair a agricultura camponesa e as comunidades tradicionais, além de se manter pela exploração do trabalho precarizado. Tal atividade econômica se justifica pelo empenho de seus representantes na esfera política e no comércio ideológico cultural, sobre a premissa de que é possível acabar com a fome no mundo e ter cuidado sobre os problemas ambientais (CHÁ, 2018). Contamos com o entendimento de que os produtos advindos da natureza por esse processo industrial, tanto no domínio agrícola, como da pecuária, resultam em outros produtos que se colocam como necessidades humanas, mas são criados objetivamente para satisfazer as necessidades do capital, como modos de vida derivados da lógica de acumulação e expansão do valor. Citamos aqui, por exemplo, a indústria nutricional e farmacêutica que cercam as práticas corporais hegemônicas, tais como as que circunscreve a indústria de *fitness* e os esportes espetáculo, que acabam se generalizando para os indivíduos que não são praticantes.

E suas consequências em países ricos.

Em qualquer noite de 1993 em Nova York, 23 mil homens e mulheres dormiam na rua ou em abrigos públicos, uma pequena parte dos 3% da população da cidade que não tinha tido, num ou noutro momento dos últimos cinco anos, um teto sobre a cabeça [...]. No Reino Unido (1989), 400 mil pessoas foram oficialmente classificadas como “sem teto” [...]. Quem na década de 1950, ou mesmo no início da de 1970, teria esperado isso? (IBIDEM).

Hosbsbawm mostra que os programas políticos da maioria dos governos na década de 1970 e as políticas da maioria dos Estados sustentavam que os problemas desta época seriam temporários. O modelo que lançou esses países nos anos dourados não deveria ser alterado. O conhecido historiador diz que

Essencialmente, a história dessa década foi de governos comprando tempo – no caso de Estados do Terceiro Mundo e socialistas, muitas vezes pela entrada pesada no que esperavam fossem dívidas de curto prazo – e aplicando, as velhas receitas keynesianas de administração econômica. Na verdade, na maioria dos países capitalistas avançados, governos social-democratas ocuparam o poder em grande parte da década de 70, ou a ele retornaram após malsucedidos interlúdios conservadores (como na Grã-Bretanha em 1974 e nos EUA em 1976). Não era provável que abandonassem as políticas da Era de Ouro (IBIDEM, p. 410).

Na instância do denominado “capital democrático” ou “capital organizado”, onde se desenvolveu a política econômica do ocidente nos “anos dourados”, a crise que se sucedeu com o fim do Estado de bem-estar social foi abordada, exceto nos estudos de ordem marxista, como um mero erro administrativo (NETTO, 2012). Erros nos quais seriam superados com o redirecionamento de políticas sociais e novos padrões ideais de socialidade, os quais já indicamos a cima, a exemplo de uma posição gerencial do Estado. A crise atual demonstra que os esforços desses “administradores” vão na direção de concentrar mais renda e ampliar a miséria, intensificando a acumulação de valor pela destruição, uma “produção destrutiva” que dá o tom da incontrollabilidade do capital.

1.2.4 O esgotamento da resposta do socialismo real

Bem, a crise global que vai sendo demarcada pela descontinuidade do Estado de Bem-Estar Social e o fim do “socialismo real” - como as experiências dos países do leste europeu na representação do que foi as Perestroika e Glasnost -, revelou claramente as diferenças societais que moldaram os países que se encontravam em disputas durante o paradoxo “anos dourados”. Esses projetos foram postos em prática pela nova ordem do capital, mas como negações distintas. No entanto, a experiência contida no chamado “socialismo real” não comporta unanimidade para esclarecer a crise atual. Muito se tratou por razões ideológicas, como afirma Netto (2012), cuja as

análises se deslocaram da crise da ordem do capital e acabam se tornando falsas por interpretarem de forma unilateral, singularizando o projeto socialista como um colapso único no conjunto da crise global.

Não é possível expor amplamente aqui, mas não dá pra negar o significado histórico-universal da experiência do socialismo real. Podemos apenas citar aqui o que 1848 (Primavera dos Povos) deixou como possibilidades e alternativas de outras formas de organizar a vida contra a ordem que a burguesia controlara. Nesse sentido, a experiência da revolução de 1917 pela URSS impactou absolutamente sobre o mundo. Ao retirar a tradição czarista e rejeitar o horizonte capitalista subdesenvolvido da aristocracia monárquica, a nova ordem proveniente da revolução de outubro, determinaria mudanças fundamentais no sistema econômico e político. O que se colocou como ordenamento de domínio socialista nessa experiência não se distingue facilmente diante da complexidade que a história nos revela. Houve mudanças substanciais, em especial, desde a morte de Lênin (1924). Mas o que é possível admitir para nossa discussão se traduz pelas palavras resumidas que Netto (2012) traz sobre o tema.

A derrocada de um padrão societário que identificou sumariamente socialização com estatização, que colonizou a sociedade civil mediante a hipertrofia de Estado e partidos fusionados, que tentou articular direitos sociais sobre a quase inexistência de direitos civis e políticos, esta derrocada reclama um balanço de todo um projeto político que terminou por ser *decepcionante* em face das promessas do socialismo revolucionário. Implica mais, porém: mesmo que um tal balanço apresente conquistas que não podem ser menosprezadas, dele decorre a urgência de repensar, com radicalidade crítica, o essencial da *cultura política* que, há mais de um século, tornou-se expressão mobilizadora dos valores humanistas mais vigorosos e concretos – numa palavra, está em questão o conjunto de proposições e de práticas que permitiu, [...], indicar com alguma credibilidade que havia alternativas positivas à ordem do capital. A ausência desta indicação, por mínima que seja, constitui hoje um dado ponderabilíssimo no conjunto das lutas sociais em todos os quadrantes do mundo (NETTO, 2012, p. 74-75) (grifos do autor).

O que este autor nos apresenta possui evidências claras que um apanhado de pesquisadores sumarizou sobre os ganhos do processo global do socialismo real, mesmo nas circunstâncias limites que se suscitou essa experiência no decorrer dos anos. Basta acessar o que Hobsbawm (1995) e Mészáros (2011) sinalizam como herança que provoca, ainda, um efeito-temor no mundo do capital (NETTO, 2012).

É fundamental esclarecimentos mínimos sobre a distinção existente do que foi as respostas do capital com os “anos dourados” e a experiência dos Estados que tiveram com referência uma política econômica desenvolvida com bases no “socialismo real”. As transformações políticas, econômicas e sociais ocorridas na URSS no pós-revolução de 1917, em contraponto com o solo aristocrático dos czares, de pobreza e ausência de direitos humanos, trabalhistas e sociais nos permite concordar que a intencionalidade da ditadura proletária indicou nessa experiência um

horizonte possível, mas que encontrou limites com a forma que o Estado acabou assumindo pela orientação política que acabou se desenvolvendo.

No contexto dessas respostas históricas, as quais se sucumbiram às exigências de realização do capital, essas duas crises de que tratamos (Estado de bem-estar e o socialismo real) revela uma crise global, segundo Netto (2012), cheia de drama e dotada de regressão social que o horizonte do neoliberalismo potencializaria. Foi possível constatar o avanço contra os direitos humanos, as liberdades civis e os direitos dos trabalhadores desde os fins dos anos 1970.

Para uma melhor compreensão desta crise global da sociedade contemporânea Netto (2012) indica que Mészáros esclarece sobre as diferenças entre capital e capitalismo, apontando que a crise é do domínio do capital. Essa referência é fundamental para entendermos onde estamos e para onde podemos ir em busca de um projeto de transição que nos liberte da submissão ao capital.

Como já sinalizamos na nota de rodapé 4, o capital atravessa a história, mas não é transhistórico. Ele se expressa através do capital usurário e mercantil, toma as expressões do modo capitalista para se realizar de forma generalizada, encontrando em formas recentes de sociometabolismo sua continuidade. Por esta última forma, Mészáros vai apontar que os exemplos da URSS e demais países do Leste Europeu se caracterizaram por um “sistema de capital pós-capitalista”, ou seja, uma variante histórica que se colocou de forma particular de controle sobre o trabalho (Mészáros, 2011).

O professor Ricardo Antunes ao introduzir a tese do Mészáros sobre a crise estrutural do capital expõe uma consideração fundamental para nosso entendimento. Diz ele,

O sistema sociometabólico do capital tem seu núcleo central formado pelo tripé capital, trabalho assalariado e Estado, três dimensões fundamentais e diretamente inter-relacionadas, o que impossibilita a superação do capital sem eliminação do conjunto dos três elementos que compreendem esse sistema. Não é suficiente, portanto, segundo Mészáros, eliminar um ou mesmo dois dos polos do sistema sociometabólico do capital, mas é imperioso eliminar os seus três pilares. E essa tese tem uma força explicativa que contrasta com a totalidade do que se escreveu até o presente sobre o fim da URSS e os países do equivocadamente chamado “bloco socialista” (ANTUNES, 2011, p. 11) (grifos do autor).

Um aspecto fundamental que deve contribuir para o entendimento da crise global, em destaque, para a crise do *socialismo real*, refere-se ao controle do trabalho não pela orientação privada do capital, mas pelo modo *político* de extração do trabalho excedente que se tornou necessário no sistema do capital de tipo soviético. Mészáros (2011) indica que a política orientada para o pleno emprego, pela exigência de trabalho para o desenvolvimento industrial, resultou na garantia constitucional do direito ao trabalho. Isso já sinalizaria que tal abordagem era inconcebível na ordem capitalista, pois evitaria um “exército industrial de reserva” e todas as suas vantagens para o capital, impossibilitando um mercado de trabalho nos modos capitalista.

Mészáros afirma que inerente a esta condição da operacionalização política do trabalho, ou seja, quando o partido vai gerenciar a produção e a circulação com base nas características que o Estado tomou pela configuração pós-revolucionária, está dada, também, uma personificação do capital expressa em forma coletiva, onde os líderes do partido eram as personificações genuínas que não deveriam ter autonomia diante da autoridade absoluta do plano central. Isso significa que essas características, mesmo não se adornando como capitalista - pois nesse modo de produção é necessária uma atomização e fragmentação do trabalho sob um contexto de mercado de trabalho mediado pela extração de excedente no domínio privado – acabaram se assemelhando a uma forma de capitalismo de Estado.

Para melhor entendimento dessas condições presentes na experiência soviética e de como o processo de produção e circulação vai cedendo ao direcionamento de abertura do capital em termos econômico e político, é possível demonstrar que o capital esteve presente e se realizando com particularidades nos dois momentos distintos. Mészáros vai dizer que

as características essenciais que definem todas as possíveis formas do sistema do capital são: *a mais elevada extração praticável do trabalho excedente por um poder de controle separado, em um processo de trabalho conduzido com base na subordinação estrutural hierárquica do trabalho aos imperativos materiais da produção orientada para a acumulação – “valor sustentando-se a si mesmo” (Marx) – e para a contínua reprodução ampliada de riqueza acumulada (MÉSZÁROS, 2011, p. 781) (Grifos do autor).*

Ou seja, o modelo político que se deu após a Revolução de 1917 possibilitou que o capital tomasse as rédeas devido às fragilizadas personificações que mediaram o processo produtivo. Como Mészáros nos aponta, “as formas particulares de personificação do capital podem variar consideravelmente, contanto que as formas assumidas se moldem às exigências que emanam das características definidoras essenciais do sistema” (IBIDEM).

Considerada uma fraqueza importante do sistema soviético, o controle do capital operado pelo partido dificultou a viabilidade econômica, na medida em que o controle coletivo era operado “por procuração” e sem ativos permanentes de salvaguarda, ao contrário dos gerentes no sistema capitalista (IBIDEM).

Com o avanço das relações de dependência internacional e global da economia e da política, houve uma demanda de reestruturação produtiva - considerando a crise que se mostrava no início dos anos 1970 – especialmente devido às crises impulsionadas pela disputa do petróleo e, de forma fundamental, pela diminuição da taxa geral de lucro, ou seja, pelo fracasso da resposta do *Welfare State*. Esse contexto proporcionou espaço para legitimação das ideias econômicas privatistas e de livre mercado ampliado pelo capital.

Mészáros vai tratar esse contexto chegando na URSS, sobre o particular modelo de controle de trabalho e personificação do capital. Diz o filósofo húngaro,

A perestroika de Gorbachev tentou remediar ambas as fraquezas. Tentou mudar o sistema de capital soviético passando da extração política do trabalho excedente a seu modo primordialmente econômico de controle pelo mercado, mesmo que fossem necessários alguns anos até que pudesse identificar e anunciar abertamente os verdadeiros caráter e magnitude das mudanças exigidas. Até 1990, as óbvias implicações exploradoras da “privatização” tinham que ser abordadas de modo tortuoso. Desse modo, quando finalmente a antiga retórica de “servir o povo e nada mais que o povo” teve que ser modificada, ela não foi, de modo algum, completamente abandonada, sendo que o porta-voz de Gorbachev, deputado e primeiro-ministro Leonid Abalkin, revelou que “a escolha já foi feita. Já não podemos continuar nos equilibrando entre dois barcos” (IBIDEM, p. 782)

Avançamos o suficiente nas considerações sobre as respostas à crise no contexto do socialismo real, embora seja sempre insuficiente, devido ao ataque do capital em todas as esferas da vida. Contudo, já temos indicadores suficientes de que o modo de produção derivado da forma política organizativa na URSS se pautou nos limites do partido como organização de massa hegemônica da sociedade soviética, "com seu modo único de legitimar - em nome da classe trabalhadora e da ditadura do proletariado - a extração política do trabalho excedente. Esse tipo de legitimação era totalmente incompatível com a mercadização capitalista".

No entanto, foi no interior dessa representação política que constituiu um Estado hipertrofiado e burocratizado, comandado por uma autocracia stalinista, que a própria ditadura do proletariado se voltou para si, operando limitadamente para otimizar a reprodução social (NETTO, 2012).

Contudo, importante pontuar que a crise global do “campo socialista”, vai dizer Netto,

é a crise das instituições econômico-sociais e políticas construídas durante a criação, no marco pós-revolucionário, das estruturas urbano-industriais. Não é, portanto, a crise do projeto socialista revolucionário nem a infirmação da possibilidade de transição, a crise de um padrão determinado de ruptura com a ordem burguesa – justamente aquele que se erigiu nas áreas em que esta não se constituía plenamente. A crise deste padrão, contraditoriamente, é produto do seu êxito parcial: criando as bases urbano-industriais num molde pós-burguês (donde um real componente de justiça social e de equidade), ele exhibe as suas gritantes insuficiências em face da projeção socialista (NETTO, 2012, pgs. 25-26).

Netto continua sua reflexão mostrando que tal crise põs em questão o conjunto de limitações ao desenvolvimento socialista no tipo de transição logrado nas sociedades pós-revolucionárias,

ao mesmo tempo em que sinaliza que estas limitações só podem ser mantidas ao preço de modalidades de controle social crescentemente repressivas. Não é por acaso, assim, que em todo o “campo” o alvo elementar sobre que incidem os vetores erosivos seja o terreno das liberdades políticas [...], com a tutela do conjunto da sociedade pelo Estado-partido, constitui o nó górdio (de causalidades e implicações) consequente à consolidação das estruturas urbano-industriais (NETTO, 2012, p. 26) .

Frente a essas limitações, surgem duas alternativas excludentes: a (re)instauração do capitalismo ou o avanço no processo de socialização do poder político e da economia, rompendo com a personificação do capital que se instalou na representação do partido. A história mostrou caminhos de derrubadas e aberturas.

No entanto, o capital não estava satisfeito, suas necessidades de acumulação estavam minúsculas, e era necessário atuar sobre o cenário político e econômico que travava o crescimento e abria espaço para o recrudescimento social que avançava. Assim, surgiu um embate ideológico em que o discurso liberal ressurgiu e encontrou espaço para a implantação de políticas de livre-mercado. Essas políticas já eram planos para o pós-guerra, mas a tensão das experiências revolucionárias na URSS afetava qualquer medida de austeridade e promoção de uma economia aberta quando os países centrais estavam fragilizados. Portanto, o momento no início dos anos 1970 era propício para outra resposta, marcada pela intensificação do individualismo e da exploração do trabalho, defendida por pensadores do neoliberalismo, como o premiado Friedrich von Hayek, e do ultraliberalismo econômico, pautado por Milton Friedman.

1.2.5 A natureza do capital diante de sua crise maior

Então, como já sinalizamos na introdução, tratar da crise do capital nesses termos e evidências, as quais vivenciamos nesta quadra histórica - uma crise estrutural - exige que a apresentemos por seus fundamentos concretos. O que cobra de nós um aprofundamento sobre o texto marxiano, em particular o volume III d'O Capital. Mas consideramos que não há tempo e espaço suficiente para tal empreitada aqui²⁷. Portanto, acreditamos que os interpretes que são referenciados nos possibilita indicar, sem perda de compreensão, o estado de coisas que nos trouxe até o momento.

Sem dúvidas, Marx nos deu a lógica do capital. Já em seus Manuscritos de 1844 (MARX, 2015), ao fazer as primeiras críticas à Economia Política ou à Economia Nacional, o autor descortinava as contradições defendidas pelos teóricos liberais que justificavam a riqueza. Marx já apontava que miséria do trabalhador se colocava pelo trabalho acumulado e sua apropriação pelos ricos. Ele identificava as leis econômicas como determinações sociais e históricas, diferentemente dos pressupostos dados como naturais da Economia Política. Neste sentido, Marx divulgava conceitos que iriam se complexificar no desenvolvimento e amadurecimento desta sociedade, pois

em Marx é sabido que as categorias “expressão formas de ser, determinações da existência” (MARX, 2011, p. 59).

Neste sentido, o movimento, numa abordagem dialética, compõe as categorias e os conceitos social e historicamente construídos. Marx, por exemplo, já expunha as crises dessa sociedade que mais tarde atormentaria a sociedade burguesa. Em seus Grundrisse (MARX, 2011), o autor já mostra os fundamentos de uma crítica da economia política e a urgência de anunciar o “dilúvio” que desde 1848 a 1857 se projetou. No volume I d’O Capital, logo nas suas primeiras páginas, Marx expõe o que é o capital, aprofundando-se no decorrer da escrita sobre como se caracteriza uma sociedade que se organiza e se desenvolve a partir da mercadoria. Mas é, especialmente, no volume III d’O Capital que Marx trata de categorias importantes para o entendimento das crises nesta sociedade. Esse é um texto que encaramos com certas dificuldades, por suas características tanto de manuscritos, como pela sua complexidade. Esse volume demonstra que Marx completaria sua exposição sobre o que é o capital. É nele, por exemplo, que Marx vai aprofundar categorias desenvolvidas anteriormente, como preço e crise.

Nos Manuscritos de 1844, Marx já abordava o preço como uma expressão monetária do valor, ou seja, ele recorria à categoria trabalho para explicar o valor e, conseqüentemente, o resultado do preço. Essa noção foi oferecida até o Livro I d’O Capital. Entretanto, com a complexidade que o mercado foi adquirindo, o preço passou a tomar outras formas e a ser compreendido para além de suas referências com o trabalho. No Livro III, Marx expõe o que está nas mercadorias em que o trabalho não se vincula diretamente. O preço passa a ter outro entendimento, em que a demanda e a oferta têm um sentido mais amplo em relação ao valor, bem como outros aspectos fundamentais. Marx mostra, por exemplo, o preço de mercadorias que não possuem valor a ser distinguido (o preço de duas residências igualmente construídas com os mesmos custos de material e trabalho pode ser diferente, tendo em vista a localidade em que elas estão). O interessante é que esse processo de valorização passa despercebido pelos capitalistas como uma forma excludente, uma vez que também há a transformação do trabalho pela automação. Na medida em que eles se movem pela concorrência na busca de diminuir custos, acabam encurtando a base que os faz produzir valor real, ou seja, o trabalhador que produz capital sob mais-valia (mais-valor).

Portanto, a própria definição de mercadoria vai sendo aprofundada ao longo da obra marxiana. Esse aprofundamento também ocorre com a ideia de crise econômica, que se desdobra e afeta todos os setores da vida humana na fase do capital financeiro. Como já foi visto, as crises são fundamentais e inerentes ao sistema do capital, e o movimento do capital necessita delas para sua realização. No Volume III d’O Capital, Marx indica como as crises se expõem pelo sistema do capital como algo definitivo e profundamente inerente e expansivo para além do econômico. O

capital, como valorização de valor, por si mesmo, se contrapõe quando a taxa geral de acumulação de juros não mais se potencializa. É aí que Marx busca suas definições de mercadoria, preço, dinheiro e capital, enriquecendo-as para compreender que a própria definição de crise terá uma conotação mais complexa.

Grespan (2012) nos exemplifica que a crise surge, no início da formação do capital, quando não mais é possível trocar uma mercadoria com a outra, simplesmente. É pelo dinheiro, como uma forma equivalente da mercadoria, que a crise se coloca inerentemente. Pois o dinheiro pode ser usado em outros momentos, pode ser guardado e esvaziar a circulação em alguma medida. Por outro lado, é dentro do mercado, com a relação oferta e demanda que os meios de troca podem se tornar instáveis, não necessariamente vão se dar equilibradamente. Nessas circunstâncias, a crise pode vir ou não. Porém, no livro III, Marx vai mostrar as leis que direcionam a crise, configurando-se como uma tendência e, portanto, Marx vai identificar a lei tendencial da queda da taxa geral de lucro como um limite posto pelo próprio capital.

Como vimos acima, o juros é fundamental para a realização do capital, mas como em seu movimento há a necessidade de desvalorização do valor, para poder se rearranjar na acumulação, a crise é um sinal de que o valor perdeu valor. Daí que as contradições aparecem, expõem-se os conflitos e os sinais perversos da força do capital sobre a vida humana.

Para Grespan (2012), a crise vai se configurar como algo inerente e necessária para a realização do capital. Este autor, interpretando Marx, nos mostra que a crise não possui uma rotina cíclica, um padrão, ela é elemento intrínseco ao capital, é sua instância negativa para que o mesmo possa se reproduzir. Mas como a autovalorização se faz numa relação constitutiva com o trabalho vivo, fonte de valor, Grespan (2012) vai entender que é aí que se configura um aspecto crucial para a reprodução, o fetichismo do capital:

como capital variável, o trabalho passa a fazer parte de uma totalidade que o engloba e o rebaixa a momento através do qual ela se determina – a relação de capital – de modo que a *substância* do valor aparece como *sujeito* do processo de formação e acumulação do próprio valor, dando a ele vida e poder. Nas palavras de Marx, “o capital é o trabalho morto que só se vivifica vampirescamente, sugando trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais deste sugar” (IBIDEM, p. 122).

O professor Jorge Grespan quer nos mostrar a dialética imputada em Marx na definição do que é o capital. A dependência do capital sob o trabalho revela o quanto esse é determinante da produção do valor, pois é possibilidade universal de riqueza. Contudo o trabalho vivo, não objetivado, por outro lado, é “negativamente apreendido” ao situarmo-nos no momento do capital total, enquanto “exclusão completa da riqueza objetiva”. Daí que o capital precisa submeter formalmente o trabalho.

Isso se explica porque o trabalho vivo, enquanto substância do valor, não se autodetermina por si mesmo, já que é alienado ao capital. Sua possibilidade de criação de valor apenas se determina pelo capital. Grespan nos ajuda a compreender que

Assim, se ele é incluído formalmente na totalidade do capital a fim de criar valor para este e valorizá-lo, ele também constitui toda a substância do valor e da riqueza de que é composto o próprio capital. Ele compõe também uma totalidade do ponto de vista substancial. Enquanto atividade, “negatividade referida a si” que produz valor, ele tem uma existência subjetiva. Mas porque é formalmente subsumido ao capital, esta totalidade substancial não está formalmente posta, não se apresenta como algo determinado por si, que englobaria o capital como seu momento. Sua “existência subjetiva”, portanto, não se manifesta enquanto tal. A substância do valor não se determina como sujeito, como totalidade autorreferente pelo lado do trabalho, mas pelo do capital que subordina formalmente o trabalho vivo. Daí que o capital assuma o caráter fetichista de sujeito a que se elevou a “substância” do valor do qual se apropria. Daí também que o capital deva excluir o trabalho enquanto possibilidade de compor um todo pelo lado substancial da criação de valor. Ele inclui em si o trabalho como momento – capital variável – e o exclui como totalidade potencial, como possibilidade da própria “substância” do valor tornar-se sujeito por si mesma. De outro modo, o capital não seria o sujeito; não denominaria as condições da sua autovalorização; não estabeleceria o fetiche pelo qual a substância impotente adquire, pela força dele, capacidade de se elevar a uma dimensão imensa (GRESPLAN, 2012, p. 107).

Quando o capital explora o trabalho, tem nele seu sentido de existência, na medida em que nos mostra “o poder “vampiresco” do capital pelo processo de obtenção de mais-valia (mais-valor), expondo assim a exclusão do trabalho. Tal exclusão revela essa dependência da vitalidade do trabalho, cuja objetivação constitui a *substância* do valor das mercadorias, pois apenas “sugando trabalho vivo” o “morto” retorna à vida e nela permanece” (IBIDEM) (Grifos do autor).

É no movimento colocado por essa contradição, na unidade dos contrários que o capital vai se colocando barreiras para se superar, ampliando suas possibilidades criativas e destrutivas. Esse movimento, claro, é orientado para garantir as taxas de lucro do capital. É nesta direção que Marx vai mostrar as leis que vão sustentar os ganhos dos capitalistas. E é no nível de relação desses capitalistas, ou seja, na complexificação que tomou as relações no capital, que a crise vai se mostrar com evidências sob a disputa no valor que se valoriza (capital). É quando se percebe a desvalorização do valor, a própria negação do capital.

A concorrência entre os capitalistas é o mergulho profundo na contradição acima exposta. Os investimentos necessários para garantir a valorização do valor vai esbarrando nos limites próprios do capital. Garantir os ganhos pela exploração da força de trabalho vai necessariamente induzir investimentos no capital constante. As horas excedentes de trabalho e o valor excedente precisam se ampliar com os recursos oferecidos pelas tecnologias. Esse movimento de inclusão e exclusão da força de trabalho para obtenção de mais-valia, segundo Grespan (2012), é terreno lamacento para o capital. A necessidade constante de investimento, devido as condições negativas

que se apresentam no processo em direção à desvalorização do valor – que já parte do processo, é representação de crise que se dar diariamente.

Harvey (2016) vai nos mostrar o quanto essas crises são providenciais para o capitalismo. A capacidade de inovação exigida vai se sobrepor e destruir os avanços anteriores, dotando mais riqueza ao capital. Mas com efeito, diz Harvey, “ a saída de uma crise contém em si as sementes das crises que virão” (p. 10). Esse autor após fazer, também, uma breve retrospectiva das crises desde 1929 vai dizer que as respostas encontradas vão ter como resultado:

o favorecimento do clube de bilionários que constitui hoje uma plutocracia cada vez mais poderosa, tanto dentro dos países como no cenário mundial [...]. Em toda parte, os ricos estão cada vez mais ricos. Os cem maiores bilionários do mundo (tanto da China, da Rússia, da Índia, do México e da Indonésia como dos centros tradicionais de riqueza na América do Norte e na Europa) juntaram US\$ 240 bilhões a mais em seus cofres só em 2012 (o suficiente, calcula a Oxfam, para acabar com a pobreza mundial da noite para o dia). Em contrapartida, o bem-estar das massas estagna, na melhor das hipóteses, ou, mais provavelmente, sofre uma degradação crescente, se não catastrófica (como na Grécia e na Espanha) (HARVEY, 2019, pgs. 10-11)²⁸.

Ou seja, as crises são fundamentais para as transformações do capital. Nelas o capital se reinventa, projeta-se de outra forma. Foi assim que fez com que a produção se reestruturasse sobrepondo ao padrão fordista/taylorista após o massacre das bombas nucleares no Japão. Em suas necessidades de reconstrução, o país encontrou o crescimento econômico e adaptou o padrão estadunidense de produção as suas particularidades. Não encontrando espaço para a produção em massa nos anos 1970, o Japão implanta em suas fábricas automobilísticas o controle de estoque dos supermercados dos Estados Unidos, integrou as técnicas de saber-fazer do ramo têxtil que permitiam a operação de várias máquinas por um único trabalhador, à produção dos carros. Com isso deflagrou o princípio do toyotismo, ou como Oliveira (2004) trata, a gestão da “produção” de desemprego. E por fim, generalizou na produção os fabricantes terceirizados e outros fornecedores (OLIVEIRA, 2004).

Percebemos como as contradições do capital geram as chamadas inovações, o que Harvey (2016) denomina de “destruição criativa”. O que surge como invenção, na materialidade da vida, é resultado das necessidades do capital, mas com o tempo acaba não dando conta das necessidades de reprodução fetichizada. A contradição mais importante se expõe aí, entre a realidade e a aparência do mundo em que vivemos.

Do dinheiro como equivalente para as trocas de mercadorias, passamos, com o desenvolvimento do capital, para relações sociais mais determinadas pela aparência das coisas. Já

²⁸ Ao citar a Grécia e a Espanha, o autor mostra o que se sucedeu nesses países recentemente, após os desdobramentos da crise financeira desde os anos 1980, mas que entrou em colapso com a falência do banco de investimentos Lehman Brothers em 15 de setembro de 2008.

nos colocávamos em submissão a essas coisas em concreto, mas o capital precisou, em sua fase pós mercantil, manifestada em sua expressão financeira, que as coisas se fantasmagorizassem por completo e com mais intensidade. Então, farto de abundância, precisa recompor suas taxas de lucros por todas as vias e dimensões possíveis, explorando e se infiltrando, por seus objetivos fundantes de acumulação de valor, sobre toda materialidade social. A totalidade do ser social, na expressão de todo o mundo social e natural, determinada por essas relações enfeitiçadas, movimenta-se escondendo sua fonte real de riqueza: o trabalho humano em formas expoentes de alienação.

Consideramos aqui que o capital, ao se metamorfosear nas formas da produção reestruturada com um tipo gerencial da subjetividade que intensifica a exploração do trabalhador (toyotismo), acrescido de uma orientação político-econômica que expande a lógica e a ideologia neoliberal em todos os setores da vida reprodutiva humana (social e natureza), converte-se não mais como forma de manutenção da existência, mas de negá-la em todos os cantos do mundo. E claro, que isso não se estende aos mínimos bilionários que controlam o planeta e os necessários trabalhadores que estarão em função dos interesses daqueles.

Essa negação da vida é a demonstração tanto de sua manutenção enquanto forma econômica, ou seja, de sua reprodução, como também, é sua condição sensível e crítica. É onde se mostra sua crise maior, onde sua totalidade se mostra fragilizada. O cenário de crise estrutural é margeado por ²⁹contradições perigosas que são expostas concretamente. E a natureza dessa crise se expõe sem poder enganar o trabalhador mais humilde, aqueles em imensa multidão que sem suas forças, nem mais desalentados, escoram-se em o que lhe resta na mistura de sua esfera inorgânica e a esperança na vida.

29 David Harvey (2016) expõe em seu estudo que o capitalismo apresenta três conjuntos de contradições sob as quais o moto econômico do capitalismo funciona, a saber: 1) As contradições fundamentais se referem aos princípios que norteiam e identificam a lógica do modo de produção. Trata-se basicamente da relação do valor de uso e o valor de troca, da propriedade privada e o Estado capitalista, bem como a relação capital e trabalho; 2) Quanto as contradições ditas mutáveis, Harvey as trata como que evoluem de modo diferente e fornecem grande parte da força dinâmica que está por trás da evolução histórica e geográfica do capital. “Em alguns casos, seu movimento tende a ser progressivo (mas nunca sem um contratempo aqui ou um revés ali). A mudança tecnológica, de modo geral, é cumulativa, assim como a produção geográfica do espaço, embora nos dois casos haja fortes contracorrentes e reveses. Tecnologias viáveis são abandonadas e desaparecem, espaços e lugares que antes eram centros vigorosos de atividade capitalista tornam-se cidades-fantasma ou entram em decadência. Já compreendemos que é sobre essas contradições que o capital se movimenta e garante a valorização do valor” (HARVEY, 2016, p. 203). 3) O terceiro conjunto de contradições se torna evidente no atual estágio em que se encontra o capitalismo. Consideradas perigosas na disposição político econômica orientada pela intensificação da vigilância policial totalitária promovida pelo Estado, do sistema de controle militarizado e da democracia totalitária que já vivemos hoje em larga escala. Um arranjo protetor da capacidade destrutiva necessária para que o capital se realize. Daí que a “degradação progressiva da terra e um empobrecimento em massa, aumentando radicalmente a desigualdade social e a desumanização de grande parte da humanidade, a qual se verá submetida a uma negação cada vez mais repressiva e autocrática de seu potencial de florescimento humano individual” (HARVEY, 2016, p. 205). O conjunto dessas últimas ampliam a negação intolerável do livre desenvolvimento das potencialidades e capacidades criativas humanas. Harvey nos alerta para o que resultará disso equivaler a “jogar fora a cornucópia de possibilidades que o capital nos transmitiu e desperdiçar a verdadeira riqueza das possibilidades humanas em nome de um aumento perpétuo da riqueza monetária e da satisfação de estreitos interesses econômicos de classe” (IBIDEM).

O desemprego em grande escala e os elevados índices dos esfomeados em todas as partes do mundo são dados necessários para o capital. Sua tendência destrutiva das forças produtivas, como vimos acima, traduz o quanto a negação da corporalidade é viável ao capitalismo. As condições expostas do ser social vai se configurando nos limites da esfera inorgânica, o ser humano em suas últimas reservas energéticas. Uma força vital produtiva esvaziada de todos os sentidos e nutrientes fundamentais aos humanos.

Antunes (1999) apresenta um cenário em que capital expõe programas que buscam responder às crises. As escolas de economias vão se ajustando às políticas orientadas para o endurecimento sobre a classe trabalhadora, justificando formas organizativas que abrem espaço para esvaziar a democracia, com o objetivo de orientar os capitalistas. Isso é caracterizado como um caminho de saída para a crise mundial, expressivamente atuantes nos anos 1990.

À medida que a economia se integra como um sistema mais definido e sistêmico, os países ricos, através de sua elite político-econômica passam a introduzir políticas econômicas em países dependentes para ganhos sobre mão de obra barata, intensificação da exploração das riquezas naturais e acentuação de *commodities* para financeirização. Nesse contexto, o Estado passa a ser regulamentado pelo mercado, que passa a ser mediador da vida dos indivíduos e da administração da natureza.

Nessa direção, as políticas econômicas passam a justificar o Estado com a função de defensor dos interesses do capital, fundamentando o chamado *laissez faire*. Daí que o controle fiscal passa a ser a justificativa para políticas de austeridade.

Desse cenário que é originário lá no fim dos anos 1960, a crise vai se configurando como estrutural, não como as conhecidas crises cíclicas decorrente da natureza do modo de produção capitalista. Trata-se de uma condição particular do movimento do capital nessa atual quadra histórica.

Porém, o capitalismo precisa se reinventar para se sustentar, ou seja, precisa achar novas formas de produzir a riqueza. Após a reestruturação produtiva para o toyotismo e sua flexibilização, o modelo de financeirização que integra os bancos às indústrias se constitui como a base organizativa e reprodutiva da riqueza, agora muito mais pela especulação nos circuitos das bolsas de valores do que pela produção em si. E isso é demonstrativo do que é a crise, como mostra Sampaio,

A valorização do capital fictício descolou-se completamente da valorização produtiva e a acumulação produtiva desgarrou-se por completo da capacidade de consumo da sociedade. Em poucas palavras, a farra especulativa transformou-se em uma clássica crise de superprodução, cuja solução demandará uma brutal queima de capital produtivo, comercial e financeiro, com tudo o que isso implica: destruição de forças produtivas, fechamento de empresas, nova rodada de concentração e centralização de capitais, escalada do desemprego, aumento da

pobreza e da desigualdade social, crise social e instabilidade política (SAMPAIO JR., 2009, 42).

A natureza da crise estrutural do capital demonstra que as saídas para a crise apontada no pós-guerra não se configuraram como um modelo adequado ao capital. Pois pela sua natureza de acumulação de valor, demonstra que os acordos para manter o Estado de bem-estar social impedia novas explorações especulativo financeiras para a valorização do valor.

No clímax do que seja, talvez, a pior crise dos últimos anos, a chamada crise do *Subprime* de 2007 revelou os limites deste cenário em expressão global. Esse momento na economia mundial expressou a ineficácia do remédio arranjado para enfrentar a regularização do mercado desde o pós-guerra até o final dos anos 1970, momento em que o “capital organizado” garantia o crescimento. Mas este modelo econômico parecia ficar insuficiente para a diminuição das taxas de juros de longo prazo. E toda a projeção atribuída pela orientação do Estado foi subjugada pelo argumento da necessidade de liberação das restrições institucionais e a emergência do movimento dos capitais em outro nível de funcionamento.

A pressão se colocou na medida em que organismos financeiros internacionais criaram as condições ideais para o desenvolvimento, em escala global, da especulação financeira, mercantil e produtiva. Acreditando eles que seria possível gerar riqueza sem a exploração da natureza e, fundamentalmente, sem utilização do trabalho humano. Desde então, segundo Sampaio Jr., “a valorização do capital fictício descolou-se completamente da valorização produtiva e a acumulação produtiva desgarrou-se por completo da capacidade de consumo da sociedade” (SAMPAIO JR, 2009, p. 42).

Mészáros (2011b) vai lembrar que em fevereiro de 2009, logo após ser revelado o estouro da bolha imobiliária dos Estados Unidos, mais de 651 mil estadunidense perderam seus empregos. E curiosamente as bolsas de valores expressaram alívio diante da notícia, emitindo o discurso que isso seria um sinal de que o horizonte de recuperação se colocava. Tal paradoxo só é permitido pela relação que se intensifica no ilusório terreno que assenta a relação da degradação do trabalho e a alta de lucratividade correspondente. Mészáros vai se contrapor a essa contradição, sintetizando que

A “degradação” como regra geral é uma estratégia absurda para o sistema do capital como um todo. Porque é sustentável apenas como exceção imposta por tempo limitado pelas unidades mais poderosas do capital contra as mais fracas, mas é totalmente inviável para assegurar a saúde do sistema em sua integridade. Isto é uma autocontradição em relação às determinações internas do sistema do capital. É um exemplo bom da natureza do capital como ordem de reprodução societária de contradições insolúveis. Porque o capital necessidade dos trabalhadores não somente com o propósito da produção lucrativa, mas também como consumidores produtores de lucro. Degradação generalizada, como uma panaceia universal de racionalização, é bastante irracional. Se isso fosse estendido à força de trabalho como um todo resultaria na implosão do capitalismo enquanto tal, como resultado da totalmente fracassada acumulação de capital, devido à ausência de produção

lucrativa que só pode se realizar mediante o necessário consumo das massas produtor de lucro, em grande escala (MÉSZÁROS, 2011, pgs. 144-145)

É sabido que desde a década de 1990 essa introjecção sobre a negação do trabalho como fundamento da economia e da vida se tornou argumento nos discursos tanto de intelectuais como de militantes. Tais posições sobre o fim do trabalho foram muita influenciadas pelo avanço na automação da produção. As equivocadas impressões se pautam pelo argumento de que o trabalho manual passaria a não existir e, portanto, a classe trabalhadora deixava ser parte central da teoria de Marx. O sentido operado por trabalhadores manuais substituía a noção de classe e ocultaria o sentido geral do trabalho na sociedade capitalista e suas reestruturações para realização do capital. Certamente, a classe trabalhadora nos países ricos nessa época histórica passaram a operar pelo desenvolvimento das forças produtivas expressas no conhecimento de tecnologias mais autônomas, mas no plano global, o trabalho manual se ampliou consideravelmente – “mediante cortes de custos criminosos e até por medidas de segurança elementares cnicamente econômicas, como a transferência das indústrias poluidoras para o chamado terceiro mundo, que produziu catástrofes como a que se viveu em Bhopal, na Índia” (IBIDEM, p. 143).

Em artigo recente, Foster, Jonna e Claker (2021) mostram uma particularidade do movimento do capital na última década para garantir sua lei de expansão do valor sobre mais valor. Os autores realizam suas análises no contexto da pandemia de Covid-19 e traduzem tal movimento sendo refletido por um outro tipo de contágio no mundo. Qual seja? A política totalizadora do Estado, somado a corrupção e a corrosão das relações institucionais que alcançam uma normalização mais extensa e referenciada pela financeirização do capital, sobre todos os aspectos da existência humana.

Em Marx, no volume I d'O capital, é descrito que o capital é uma forma de relação social mediada pela produção de mercadorias e pela orientação para o seu consumo em detrimento da lucratividade dos que detém os meios de produção. Essa relação vai se modificando de acordo com a complexidade que assume para alcançar a sua realização, conforme Grespan (2012) nos apresenta sobre seus estudos no volume III d'O Capital. Mas nos limites do processo produtivo, a realização se faz de acordo com a conhecida fórmula marxiana representada por $D - M - D'$ ³⁰. Essa é a síntese registrada pela aquisição do capitalista da força de trabalho e pelo controle dos meios de produção,

30 Marx no capítulo 4 d'O Capital, trata da transformação do dinheiro em capital e em seu primeiro item ele introduz a fórmula geral do capital. Primeiramente, Marx explicar como o dinheiro, de equivalente geral e meio circulante, transforma-se em capital. A forma direta de circulação de mercadorias, $M - D - M$, transforma-se na fórmula geral do capital, $D - M - D'$. A primeira forma, a da circulação simples, o dinheiro é transformado em mercadoria, que serve como valor de uso e é, portanto, gasto de modo definitivo. Na segunda forma, ao contrário, parte-se de um montante em dinheiro, compra-se e vende-se mercadoria, com a finalidade de, ao final do processo, obter-se mais dinheiro, ou mais valor (mais-valia), com relação ao primeiro, mantendo-se e reforçando-se, assim, a esfera da circulação. Na verdade, portanto, “ $D - M - D'$ é a fórmula geral do capital tal como ele aparece imediatamente na esfera da circulação” (MARX, 2013, p. 231). Não se trata, contudo, do lucro isolado, mas do interrupto e acumulável movimento de valorização do valor.

desdobrados no processo produtivo da mercadoria e sua distribuição e consumo. A realização do capital se faz na dependência desse processo, tendo o lucro como objetivo principal. Isso é o que encontramos fundamentalmente no volume I d'O Capital.

Mészáros vai destacar que esse processo também se caracteriza pela noção de sociometabolismo, que se manifesta na relação do ser humano com a natureza e consigo mesmo. Entretanto, em alguns momentos, a produção atinge seus limites e o capital deixa de se realizar, o valor é retraído a curto ou longo prazo, o que se caracteriza pelas crises de acumulação, ou seja, pela falta de poupança e investimento (ou excedente e investimentos). Isso significa que o capital não consegue se expandir e é necessário garantir investimentos em nova capacidade produtiva, seja em novos ou já existentes. E as decisões para esses investimentos são regulados pelo lucro em novos investimentos.

Contudo essa dinâmica resulta no declínio persistente na taxa de crescimento da economia capitalista. Portanto, por menos lucros há menos expansão ou realização do capital. Ou seja, o início do processo da economia capitalista, mediada pela produção concreta da riqueza vai perdendo sua capacidade de se realizar. O que resultando em uma atrofia do investimento.

Essa é a tônica fundamental dessa sociedade. Para que essa lógica se reproduza continuamente, essa forma de produção da vida baseada no trabalho alienado e na exploração da natureza precisa garantir a exaustão de um ciclo produtivo acima do outro. Onde o capital vai encontrando sempre novas formas de se reestruturar para que a riqueza se acumule. Isso é posto por diversas orientações políticas e econômicas que os agentes encaminham como respostas para as crises que estão sempre no horizonte. No interior dessa dinâmica, o Estado atua não apenas na defesa para garantir os interesses da classe dominante, mas é funcional para o próprio movimento do capital (Mészáros, 2011).

No entanto, as demandas instituídas pelo próprio capital para que o mesmo se realize vão se encontrando reduzidas por diversas maneiras, além do progressivo esgotamento das riquezas naturais. O excesso de capacidade produtiva instalada nos países ricos, como resultado inerente de sua própria expansão historicamente dada, acaba se tornando um limite para novos investimentos.

Foster et al (2021) vai nos indicar que nos Estados Unidos, a média de investimentos privado bruto entre os anos de 1960 a 1980 foi de 40% e que de 2020 até hoje, esses investimentos se limitam a 20%. de investimentos privados na manufatura. Nos últimos cinquenta anos, o declínio nos investimentos líquidos nas economias dos Estados Unidos, Europa e Japão expressão o declínio a longo prazo da taxa de lucro de seus monopólios. Os Estados Unidos enfrentam essa queda na utilização da capacidade da indústria em 78% entre 1972 a 2019. Isso quer dizer que **a realização do capital nesses países ricos aponta para uma diminuição das taxas de**

investimentos localizados na economia real, ou seja, em seu processo produtivo. Destarte, isso vai de encontro ao que acontece na China. Lá, as demandas para o desenvolvimento estrutural produtivo explicam o crescimento identificado atualmente.

Os autores do artigo *The Contagion of Capital* (Foster et al, 2021) apresentam o conceito de “caixa livre” como o valor de investimentos que não conseguem retornar para o ciclo produtivo real, devido ao esgotamento das demandas apontadas acima, pelos países ricos. Esse “caixa livre”, enquanto reserva possível da produção, é determinado em outros sentidos, como pela noção de Imperialismo, que dirige a política econômica dos países em desenvolvimento, imprimindo novos mercados e o estímulo ao consumo na relação com os gastos dos governos, determinando políticas de déficit para os lucros corporativos pelo controle fiscal e salvando os balanços da estrutura do capital. Como não há geração de redistribuição, então o “caixa livre” é garantido. Mas, fundamentalmente, o caminho para a obtenção de lucros ocorre pelo que Ladislau Dowbor (2018) trata como uma aposta no capital improdutivo. É aqui onde se define abruptamente as desigualdades sociais, ou o que Foster et al (2021) denominam como extrema polarização da sociedade, fundada nesse limite da reprodução em que a posse do capital se sobrepõe à reprodução do capital. Esse é o terreno no qual sobrevivemos, depositamos nossas vidas e geramos nossos planos.

Se não há como expandir o capital pela sua natureza dinâmica expressa na produção vital da vida, as expectativas de demanda estão estagnadas pela restrição do consumo. Mas, como a avaliação tem sido orientada para investimentos no capital expandido, devido à suposta análise da crise como um evento cíclico, a aposta se direciona para a realização desses investimentos no futuro. A escolha, então, se direciona para o movimento do capital pela financeirização. Frente a esse argumento, Foster et al (2021) vão sugerir que os capitalistas se vestem de um discurso capenga com a realidade, pois, se não há como investir na expansão hoje, pelas consequências dessa própria dinâmica, que não induz expectativa de demanda, como poderá ser amanhã? Essa é a justificativa que se repete há meio século, como se uma “era de ouro” pudesse ser feita por mágica. Essa é a síntese da natureza da crise estrutural, uma “saudade do futuro” ladeada pelo capital fictício que estoura sob as bolhas corroídas e contaminadas de corrupção e mentira.

Tal realidade não se apresenta claramente quando nos deparamos com um fenômeno tão complexo. Pois, como Harvey (2016) indica, estamos inseridos, talvez, na mais importante contradição, aquela entre realidade e aparência. Junto com Marx, o autor nos convida a olhar além das aparências superficiais se quisermos agir de maneira coerente no mundo. E é neste sentido que constatamos que as respostas utilizadas até agora frente às crises que a humanidade vive, enquanto é reproduzida pelo capital, assemelham-se às próprias condições desastrosas e destrutivas da sua natureza. Ou seja, são respostas também superficiais, enganadoras e coerentes apenas com a sua essência acumuladora e negativa (destrutiva). O capital, nesse sentido, é incontrolável.

1.3 A incontrolabilidade do capital

Este entendimento da crise parte, em suas bases, de expressar um impulso incontrolável à universalidade a partir do perfil acumulativo condicionado à produção de valor em mais valor. Essa capacidade de autoreprodução do capital se dá na tendência de transformar valor em novo valor objetivado a partir, estruturalmente, do trabalho abstrato (alienado). Essa natureza fez com que outros modos de produção anteriores sucumbissem. No entanto, chamamos a atenção para uma particularidade destacada por Mészáros (2011) que nos serve para a reflexão presente: na mesma dinâmica encontram-se os limites destrutíveis de sua reprodução constante.

O crescimento do capital possibilitou o desenvolvimento da produção em sua expressão "genuína", uma vez que havia um "sentido positivo" em sua autoreprodução ampliada. Isso permitiu que o sistema capitalista cumprisse seu papel civilizador, aumentando as forças produtivas da sociedade e estimulando a emergência da "industrialidade geral", como aponta Mészáros (2011, p. 599). Por outro lado, sua expansão desenfreada provoca uma autoreprodução destrutiva que acaba suplantando sua potencialidade positiva. Isso demonstra que os impedimentos que se colocam contra sua natureza expansiva e guiada pela acumulação devem ser removidos sob qualquer justificativa.

Na medida em que a riqueza cresce para uma minoria, a pobreza se amplia para o conjunto dos produtores daqueles valores, a saber, os trabalhadores em suas diversas condições de precarização e miséria (MARX, 2015). Eles chegam a não ser mais necessários diante dos processos de automação e o fator de exército de reservas, bem como as vertiginosas formas de consumo e serviços tecnológicos (ANTUNES, 1999). Essa contradição fundamental representa que as consequências advindas desse modo de produzir riqueza não permite respostas à sua natureza negativa (GRESPLAN, 2012), permitindo-nos acompanhar, junto a Mészáros (2011) que o capital é incontrolável.

Nesse sentido, a fundamentação ontológica dessa incontrolabilidade será encontrada na própria natureza do capital, no momento predominante da produção do valor e seu domínio relativo pelos capitalistas para assegurar a acumulação e seu processo de expansão, ocultados pelo fetiche da relação determinada pelo processo de troca no capitalismo.

Mészáros explica:

A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa - na verdade, até o presente, de longe a mais poderosa - estrutura "totalizadora" de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua "viabilidade produtiva", ou perecer, caso não consiga se adaptar (MÉSZÁROS, 2011, p. 118)

Ao conferirmos domínio relativo dos capitalistas, consideramos que o sistema do capital exige que as relações sejam livremente mediadas pelo mercado. No entanto, esse contexto balizador das relações, ao revelar o quanto é totalizador tal sistema de produção, acaba por impor suas características totalizante não só aos trabalhadores, como aos próprios capitalistas. Tal condição é bem exemplificada na conhecida metáfora da “mão invisível” do Adam Smith. Para Mészáros,

O preço a ser pago por esse incomensurável dinamismo totalizador é, paradoxalmente, a perda de controle sobre os processos de tomada de decisão. Isto não se aplica apenas aos trabalhadores, [...], mas até aos capitalistas mais ricos, pois, não importa quantas ações controladoras eles possuam na companhia ou nas companhias de que legalmente são donos como indivíduos particulares, seu poder de controle no conjunto do sistema do capital é absolutamente insignificante. Eles têm de obedecer aos imperativos objetivos de todo o sistema, exatamente como todos os outros, ou sofrer as consequências e perder o negócio (Mészáros, 2011, p. 119).

A forma totalizante dessas relações, que são fundamentalmente mediadas pela mercadoria, ou em sua expressão mais consolidada, o capital, baseia-se no trabalho em sua forma histórica no capitalismo: alienado. Adam Smith e, posteriormente, David Ricardo deram pistas importantes sobre essa questão na economia política. Netto e Braz apresentam que “nas origens mesmas da Economia Política clássica, a questão do valor (ou seja: do constitutivo da riqueza social) aparece vinculada ao trabalho” (NETTO & BRAZ, 2012, p. 60). Se essa formulação do valor como produto do trabalho surge nos clássicos, como em Smith e Ricardo, estamos de acordo que foi útil à burguesia que se confrontava com o parasitismo da nobreza, mas deixou de sê-lo quando pensadores ligados ao proletariado usam a teoria do valor-trabalho para investigar o caráter explorador do capital em face do trabalho (NETTO & BRAZ, 2012).

Já sabemos que é com Marx que essa teoria ganha rigor. Ao estudar a produção de mercadorias na sociedade capitalista, ele confere que o valor delas é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. O tempo de trabalho socialmente necessário é definido por ele como “aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade de trabalho” (MARX, 2013, p. 117).

Como mencionado anteriormente, o capital se reproduz por leis que atuam em sua função acumulativa e de valorização do valor. Entretanto, chega um momento em que isso precisa ser intensificado, devido à natureza das tendências que impedem o crescimento e sua expansão. Como o capital não pode ser tratado como uma “entidade material”, pois é sempre relação social, ele configura-se como um modo de controle ou de dominação. Portanto, o que está em jogo em sua crise estrutural são as possibilidades de obtenção do valor para além da esfera produtiva. E é nessa direção que vai se evidenciando sua incontrolabilidade.

Cristina Paniago vai destacar em Mészáros como isso se impõe,

O capital, para se consolidar como um sistema universal e dominante, teve que superar todas as barreiras dos modos de produção anteriores e se libertar de todas as restrições sociais, políticas e materiais ao seu impulso à autorreprodução contínua. [...] constitui um sistema sócio reprodutivo orientado pela expansão e guiado pela acumulação, e encontra nesses determinantes sua própria razão de ser (PANIAGO, 2012, p. 129).

Considerando que o trabalho é o modo de expressão da existência do ser social e que, para sobreviver, o ser humano precisa satisfazer suas necessidades através do trabalho, é importante salientar que no capitalismo o trabalho se torna alienado, pois o indivíduo não tem em seu poder os meios de produção. Dessa forma, é possível afirmar que o capitalismo é uma etapa histórica que não possibilita o controle do ser humano sobre suas condições de existência. Esse problema se torna cada vez mais evidente devido às formas mutáveis de reprodução do capital, em especial aquelas que se caracterizam pelo extremo fetichismo que representa a financeirização.

Em seus estudos sobre Mészáros e a incontrolabilidade do capital, Paniago vai lembrar que o

capital só existe como valor que produz valor em escala sempre crescente e para isso teve que submeter a força de trabalho como condição de realização de seus objetivos acumulativos e se sobrepor a toda vontade subjetiva dos indivíduos, transformando o processo original de produção em autorreprodução de capital. Tão logo o dinheiro se transforma em capital, como diz Marx, o capital “cria seus próprios pressupostos”, e o que antes eram os “pré-requisitos de seu devir”, possibilitados pela acumulação primitiva, agora se tornam “resultados de seu próprio ser”(PANAGIO, 2012, pgs. 129-130).

A citação apresentada anteriormente nos mostra bem a natureza do capital de se autoexpandir e sintetiza o seu desenvolvimento histórico. Além disso, a referência anterior às tentativas de "controle" sobre o capital, tanto por capitalistas privados quanto pelo Estado do tipo soviético, ressalta a complexidade desse tema. No entanto, tais experiências são critérios de uma verdade que hoje se torna clara: o sistema sociometabólico que está conformado é incontrolável em sua própria natureza. Essa é a compreensão que Mészáros chega e que é dividida por Paniago.

Para esta autora, a partir de sua leitura de Mészáros (2011),

Foi graças “em grande parte à sua incontrolabilidade [que] o capital conseguiu superar todos os obstáculos” da velha ordem feudal e conquistar o predomínio absoluto sobre a sociedade. Entretanto, nos dias de hoje, com a crise estrutural, quando não mais pode contar com as condições objetivas necessárias à manutenção de seu curso expansivo, seus “constituintes destrutivos avançam com força extrema, ativando o espectro da incontrolabilidade total numa forma que faz prever a autodestruição, tanto para este sistema reprodutivo social excepcional, em si, como para a humanidade em geral” (PANAGIO, 2012, pgs. 130-131).

Na direção apontada anteriormente, a emergência dos sistemas de mediações de segunda ordem explica a natureza expansiva e autorreprodutiva do capital. A imposição desses sistemas indica que não há controle algum sobre as consequências da "produção destrutiva" que vai substituindo o que poderíamos denominar de produção para necessidades genuínas. Em outras palavras, todas as funções reprodutivas sociais são subordinadas ao imperativo absoluto da expansão do capital (ANTUNES, 1999). Consequentemente, o "controle" do mundo inteiro sob o domínio do capital traz a profunda crise do controle, como apontado por MÉSZÁROS (2011, p. 253).

A crise estrutural do capital, a sua crise sistêmica e inerente à sua própria natureza, não possibilita nenhuma resposta advinda daqueles que assumem sua personalidade política e seu gerenciamento econômico. Como a essência do capital se faz na direção da acumulação pela destruição, não se obtém respostas pelas relações sociais postas pelo próprio sistema. É necessário ir além desse modo de produzir a morte. Esse é o maior efeito e a consequência mais clara.

1.4 Os efeitos sistêmicos da crise sobre a corporalidade

Ao apresentarmos minimamente como a humanidade se organizou para se reproduzir e buscar garantir a vida, mediada pelo modo de produção capitalista e suas caracterizações monopolistas e imperialista, bem como o modelo paradoxal que se desenvolveu nos países do leste-europeu, que permitiram avanços nas forças produtivas, mas submissão dessas forças sob os interesses do capital, expomos um quadro no qual as crises são essenciais para a reprodução dos modelos abordados.

Vimos o quanto as guerras são necessárias para dar lugar ao novo, tanto economicamente, como politicamente. É possível identificar, por exemplo, como a população rural se transferiu para o território urbano das fábricas e, o quanto muitas dessas fábricas foram fechadas e demolidas para outro tipo de finalidades. É possível, ainda, constatar o quanto as terras antes cultivadas por camponeses passaram a ser produtoras em larga escala, como indústrias agropecuárias.

Podemos ver como os lugares de moradias passaram a ser conjuntos residenciais funcionais e próximos ao escoamento da produção. Nessa paisagem, o contraste de modos sofisticados de conviver nas cidades se coloca em relação com vizinhanças carentes de todas essas estruturas urbanas e conquistas constitucionais civis e trabalhistas. Tais condições que se precarizam amplamente e com intensidade, na medida em que o capital vai concentrando mais riqueza e se superando sobre suas crises inerentes.

Alguns outros dados precisamos trazer para ampliar o entendimento de nossa discussão, que é a de que uma negação total da vida humana e de seu potencial criador deriva das determinações

dessa crise. Os casos de suicídio por ano no mundo parecem ter números maiores quando comparados aos números de mortos nas guerras, apontando o quanto a formação de nossa subjetividade está ancorada na exigência de valores que não suprem as necessidades genuinamente humanas, mas sim as do capital. A fome absoluta e a insegurança alimentar têm se ampliado em todo o mundo, especialmente em regiões economicamente frágeis, o que resulta na constatação dos limites políticos em que nos encontramos. Tais dados se potencializam na pandemia de Covid-19, onde há total indiferença sobre suas consequências nos países pobres. Contrastando com essa vergonhosa realidade, que se torna ainda mais triste com o aumento do número de desempregados no mundo, temos um cenário grotesco onde bilionários disputam milhões em breves passeios privados no espaço.

Este cenário do início da segunda década do século XXI parece inconfundível e aterrorizante aos olhos do observador mais simples. Milhões de pessoas estão morrendo em uma pandemia das mais contraditórias da história humana. Ao mesmo tempo, as contradições decorrentes do modo como organizamos e produzimos nossas vidas estão se revelando de forma mais nítida. Isso é evidente no desemprego estrutural, na exploração mais profunda do trabalho e no sacrifício do ambiente (natureza). Através de todos os tipos de mídia, é possível testemunhar crimes diversos sendo espetacularizados, o que nos aproxima da barbárie. Chefes de Estado zombam da mortandade de infectados pelo novo coronavírus, homens negros são estrangulados pela força do Estado em plena urbanidade, famílias são afogadas em mares revoltos enquanto buscam refúgio contra diversos tipos de violência e comunidades são desestruturadas pelos incidentes ambientais provocados pela irresponsabilidade de empresas exploradoras dos elementos da natureza. Todas essas são provas resultantes da segregação causada por essa forma de produzir a vida nos quatro cantos do mundo. São resultantes das crises ambientais, civilizatória e do enfraquecimento do trabalho, em destaque, o assalariado. Trata-se, sem titubear, de um alto nível de alienação perante o que já se alcançou pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Nessas condições, vemos o ser humano se dissolver na representação de suas esferas orgânicas e inorgânicas. A vida está perdendo cada vez mais o sentido e se estabelecendo no domínio dessas esferas, pois atender às necessidades mais básicas, como alimentação, água e abrigo, tem sido um desafio para a humanidade.

Em seu livro "O Privilégio da Servidão", o professor Ricardo Antunes apresenta vários exemplos da situação da classe trabalhadora do século XXI, que podem esclarecer o que está por trás das vitrines do nosso cotidiano e dos trabalhos ditos brandos, tecnologizados e assépticos. Antunes nos mostra as imagens do trabalho precarizado nas mineradoras que participam da produção na divisão internacional do trabalho, alimentando o trabalho das frias linhas de produção de smartphones e placas-mãe de computadores nos países desenvolvidos. Ele lembra que

"acidentes, contaminação, devastação do corpo produtivo, mortes, tudo isso ocorre na sociedade daqueles que imaginaram que as tecnologias da informação eliminariam o trabalho mutilador" (ANTUNES, 2018, p. 25).

Neste contexto de plena necessidade do trabalho humano, a sociedade capitalista se sustenta pela corrosão e pelos escombros do homem e da natureza. No entanto, além de considerarmos que a corporalidade é negada, nas condições objetivas e subjetivas acima exemplificadas, atravessando o corpo no e pelo trabalho (HEROLD JR, 2006), entendemos que essa corporalidade é negada como exterioridade do não capital, uma vez que bilhões de indivíduos estão fora do mundo do trabalho e não participam do processo de circulação e consumo das coisas úteis. Eles estão com suas peles expostas, suas potencialidades sensoriais e físicas atrofiadas, e sua existência social sucumbida. Os exemplos são abundantes nas ruas, nas prisões, nos cubículos urbanos das metrópoles e nos campos dominados pelo agronegócio. Eles passam de desempregados plenos e desalentados, que nem informais no mundo do trabalho estão, e esses mesmos indivíduos se somam na conta dos invisíveis com fome, sede e sem abrigo. É uma contradição dos seres humanos exteriorizados pela miséria.

Para a nossa discussão, é fundamental compreender que a crise estrutural do capital indica o limite da produção nos modos atuais, uma vez que, ao negar o trabalho, acaba por revelar em última instância um antagonismo profundo no interior da totalidade social arranjada por esse modo de produção da vida. Portanto, essa crise é de totalidade, uma vez que as contradições próprias do sistema parecem não poder mais ser recompostas para garantir uma certa estabilidade. Em outras palavras, o capitalismo está se esbarrando em seus limites últimos. Negar o trabalho nessa dimensão é negar a corporalidade em uma condição extrema. Esse é o cenário que atravessa o ser humano nessa quadra histórica, onde, nas últimas brechas de expansão do valor, o mais breve empreendimento sobre o corpo se soma à barbárie espalhada pelos cantos do mundo. Em síntese, a relação mediada entre o ser humano e a natureza, pautada pelas últimas instâncias da obtenção do lucro, na exploração das forças humanas em seus últimos suspiros e dos escassos elementos da natureza, parece subverter e atingir a miséria em seu último grau, nos mais diversos domínios do concreto e do simbólico.

Tais efeitos devastadores da vida humana precisam ser considerados quando se trata das finalidades de uma prática social como a Educação Física. Todo o acervo da cultura corporal humana, expressa na totalidade de seus conteúdos, ligados às lutas, dança, jogos, esportes, ginásticas, entre outras práticas corporais, representa a produção do gênero humano em suas primorosas respostas às suas necessidades genuínas. Tal riqueza social e simbólica, diante da natureza expansiva do capital, ganha determinações que acabam desvinculando o potencial e a capacidade criativa humana do seu desenvolvimento, atrelando toda essa concreticidade às necessidades do capital. Essa façanha é a negação da própria humanidade, pois a corporalidade que

é constituída pelo desenvolvimento do gênero e de sua inteira manifestação é empobrecida e transformada em mera condição de fragmento descartável. Essas são as condições de corporalidade que restam para os trabalhadores em meio a tal crise estrutural.

Diante do movimento do capital, acreditamos que é necessário discutir e situar a Educação Física quando de seus investimentos nos estudos do corpo. Parece-nos que tal desenvolvimento teórico precisa considerar uma problematização que antecede qualquer fenômeno que margeia a superfície social, dado por suas razões ideológicas e deslocadas do mundo material. A concreção do problema que apontamos aqui se constitui ontologicamente pela própria forma de ser e de atuar na realidade. E neste sentido, qualquer prática social objetivamente demarcada para apurar os lucros e garantir a expansão incontrolável do capital, contribui para a negação da corporalidade.

2. O ALCANCE DA RELAÇÃO TELEOLOGIA E CAUSALIDADE PARA OS CONCEITOS DE TRABALHO E CORPORALIDADE

“Antigamente o que oprimia o homem era a palavra calvário; hoje é salário.”

- Maria Colina de Jesus (1963, p. 46)

Para avançarmos em nosso estudo sobre a constituição da corporalidade humana através do trabalho e sua negação sob a forma histórica do modo de produção capitalista, será necessário o mínimo de compreensão de como o indivíduo se apresenta historicamente, através de interpretações ontológicas sobre o ser. Ou seja, devemos passar pela filosofia ocidental a fim de destacar o que consideramos como as principais ideais que ajudaram os seres humanos a compreenderem a si mesmo e ao mundo que os rodeiam, buscando identificar seu papel na existência social.

Partimos fundamentalmente para *compreender a relação entre teleologia e causalidade, por consideramos que se trata de um par dialético que se destaca na explicação do ser social*, desde os pré-socráticos, passando pelo dualismo da filosofia antiga que é absorvida na era medieval pelos cristãos, atravessando os modernos, em especial Kant, até chegar no monismo de Hegel. E, em Marx, alcança o que Lukács (2012; 2013) considera como o apogeu crítico materialista da realidade.

Não será possível desenvolver a discussão por vários nomes fundamentais da filosofia, mas para os custos de explicações fundamentais, acreditamos que seja suficiente tratar o par dialético no recorte que propomos, especialmente por tocar em tendências filosóficas que marcaram o desenvolvimento da compreensão da relação entre sujeito e objeto, e, por assim ser, o que se desdobra para uma discussão ontológica como uma determinação histórico-concreta do ser social em produzir-se e reproduzir-se ao longo do devir do gênero humano.

Esse empreendimento se justifica porque consideramos que a educação é um fenômeno próprio dos seres humanos. Portanto, a compreensão da natureza da educação passa pela compreensão da natureza humana (SAVIANI, 2011). Assim sendo, este capítulo busca esclarecer o esforço explicativo do ser humano sobre si mesmo, superando respostas introduzidas por uma metafísica ou até determinações da natureza.

Esperamos que, ao final deste capítulo, o leitor possa identificar as mediações que possibilitem a compreensão daquilo que estamos propondo como constituição da corporalidade humana, percorrendo desde a compreensão sobre o indivíduo desde a antiguidade, com a filosofia pré-socrática, até alcançar o resultado da gênese e consolidação do ser social através do trabalho, nas suas expressões positivas e negativas. Com isso, acumularemos discussões e reflexões que possam contribuir para uma análise no interior da Educação Física, no âmbito dos estudos do corpo, em especial, diante do contexto atual de crise estrutural do capital.

2.1 A teleologia de Aristóteles para desenvolvimento do conceito de trabalho

Os seres humanos sempre tiveram diante de si questões que buscam compreender o porquê de sua existência e a constituição do mundo, tanto em suas esferas inorgânica e orgânica como na social. Essas questões, por menos complexas que julguem parecer hoje - acreditamos que não seja assim - possuem uma representação que se torna central para todas as áreas do conhecimento.

Sabemos que o cotidiano vivido pelos seres humanos em suas diversas épocas históricas necessita ser organizado por uma forma comum de atuar e compreender a realidade - o mundo em que o ser social se reproduz, tanto biologicamente como socialmente. Trata-se de ter como sentido para as ações humanas alguma visão de mundo que explique minimamente o porquê de o mundo se desenvolver de uma maneira e não de outra. E por essa razão, surgem cosmovisões, mitologias, religiões e filosofias que buscam explicar sobre a existência dos seres e suas relações.

Se considerarmos a sociedade mais simples que tivemos em nosso passado histórico, é possível que a busca de compreensão sobre o próprio mundo e sua forma de vida comum esteja vinculada a algum conhecimento específico que lhes daria um certo tipo de resposta para suas questões fundamentais. O animismo é uma dessas formas de respostas a que os antropólogos se referiam aos "primitivos", quando estes atribuíam a existência de uma "alma" a todos os habitantes do cosmo e que precederia o politeísmo e o monoteísmo. Trata-se de um recurso que se distingue de uma mera crença ou forma de religião primitiva, mas de uma ontologia que se coloca para descrever tudo o que existe e as práticas possíveis. Uma cosmovisão que foi utilizada pela humanidade durante grande parte de sua existência, na medida em que temos avanços explicativos bem distintos acerca de cerca de 10 mil anos atrás. Neste sentido, deixemos claro que não devemos nos resumir aqui ao animismo como uma forma predominante, mas que essas ideias explicativas se configuram por explicações míticas de vários matizes. O mito é uma narrativa fantástica que representa, em explicações variadas sobre as coisas, uma mitologia própria para aquela sociedade.

O que importa para nosso estudo é que mesmo, hoje, reconhecendo que essas explicações são apuradas como fantasiosas, elas possuem alguma função que padroniza as formas de convivência. Ou seja, o conteúdo que provem dessas explicações do mundo garante comportamentos necessários para a reprodução da sociedade. As orientações dos deuses e mitos determinam as formas de justiça possíveis e das soluções adequadas para os males vivenciados. Esses conhecimentos se tornaram sistematizados e indispensáveis para o desenvolvimento da humanidade.

Com o passar do tempo, a humanidade adquire um saber estruturante para sua reprodução. Em alguma medida, a natureza é dominada, as relações sociais vão se complexificando, ou seja, a adaptação humana ao ambiente vai gerando novas possibilidades. Chega-se ao ponto de se instalar um período histórico em que as formas de satisfazer as necessidades atingem modos de sobrevivência mais desenvolvidos, como o sedentarismo, em que a domesticação de animais, o manejo da agricultura, o armazenamento dos alimentos e o cuidado com os filhos, entre outras atividades, passam a representar uma relação com o trabalho organizada sob papéis diferenciados. Esse contexto é o ponto de origem da civilização ocidental, baseada em formas de relações escravizantes, ou seja, no aparecimento da exploração do "homem sobre o homem" que caracteriza o trabalho escravo como potencializador de um estágio avançado da sociedade em relação ao que existia até então. Essa distinção entre um ser humano que explora e outro que executa o trabalho sob uma força passa a ser um fenômeno relevante em que as sociedades vão se estruturar. Isso se justifica, fundamentalmente, pela produção do excedente. Lessa e Tonet afirmam que esse é um período em que se origina algo radicalmente novo na história humana. Dizem eles,

Nas sociedades primitivas, os indivíduos, por mais que divergissem, tinham no fundo o mesmo interesse: garantir a sobrevivência de si e do bando ao qual pertenciam. Com o surgimento da exploração do homem pelo homem, pela primeira vez as contradições sociais se tornam antagônicas, isto é, impossíveis de serem conciliadas (LESSA; TONET, 2011, p. 53).

Um período em que os seres humanos reconhecem que grande parte de suas questões são resolvidas por eles mesmo. E que os deuses parecem não darem conta de responder a tudo. Neste contexto, os humanos aprenderam a elaborar respostas de uma parte importante dos problemas encontrados em um mundo que resulta, agora, em boa parte, de sua própria produção. A história vai sendo contada pelos próprios seres humanos. E o que não conseguiam responder, transferem para cosmovisões mais referendadas em essências que constituem, por exemplo, o mundo refletido na natureza, em suas qualidades de formas e/ou em suas referências quantitativas.

A filosofia surge nessa perspectiva de explicação da história e dos fenômenos, em um contexto em que os primeiros esforços políticos e econômicos organizam a sociedade, sem recorrer

diretamente aos deuses. Os registros históricos indicam que a Grécia se tornou um dos primeiros territórios que abarcou formas ideoculturais determinadas por esses modos de organização social. O cotidiano ganha uma complexidade em que as ações humanas se caracterizam por constatar verdades que se sobrepõem e/ou concorrem com os mandos dos deuses.

Sem dúvidas que muito tinha a ser conhecido e explicado. Os primeiros filósofos acabam identificando no movimento da natureza e em suas propriedades, legalidades que acabam por serem referências para o entendimento da realidade. Cheptulin (1982) expõem em seus estudos filosóficos algumas dessas formulações, entre elas, mostra que para os pitagóricos os princípios dos números deveriam ser os princípios de todas as coisas e que os números deveriam ocupar o primeiro lugar na natureza, medir e reger as coisas singulares, constituindo sua essência. Para eles, as relações quantitativas seriam propriedades universais dos objetos e dos fenômenos da realidade. Um avanço importante no desenvolvimento intelectual dos seres humanos em busca de explicar seus problemas e a origem do próprio mundo.

Platão acaba seguindo essa mesma doutrina pitagórica das categorias, contudo vai desenvolver um pressuposto “idealista” de que o ser verdadeiro e real é formado por ideias autônomas. E por isso, quando as coisas desaparecem as ideias retornam para o mundo ideal. As essências ideais seriam eternas e imutáveis, enquanto as coisas sensíveis aparecem e desaparecem. O professor Sérgio Lessa resume esse tratado grego da seguinte maneira:

No mundo grego, a concepção da relação entre o homem e seu destino foi moldada a esta concepção mais geral. Existiria uma dimensão essencial, eterna, que não poderia ser construído dos homens nem poderia ser por eles alterada. Esta dimensão, por sua vez, impunha limites ao fazer a história pelos homens. Assim, em Platão, a direção da história é dada, não pelas ações dos próprios homens, mas pela referência fixa ao modelo, também fixo, da esfera essencial das Ideias (LESSA, 2016, p. 161).

Entretanto, é com Aristóteles que conseguimos, enquanto seres humanos, dar um salto significativo no entendimento da realidade como existente em si mesma. É nesse sentido que Cheptulin aponta que, para Aristóteles, "as categorias, que são noções gerais, não existem antes das coisas singulares, mas são, pelo contrário, o resultado do conhecimento destas, assim como o reflexo das propriedades e relações que lhes são próprias" (CHEPTULIN, 1982, p.6). Para Aristóteles, quando nos deparamos com as coisas singulares, é possível identificar o geral que está presente nos objetos. O geral passa para a consciência humana e se torna um conceito geral que existe ao lado das imagens singulares. Cheptulin vai sintetizar que em Aristóteles,

quando o geral inicial já foi fixado no espírito, conceitos ainda mais gerais são formados a partir dele refletindo as propriedades e as ligações de um grupo maior de coisas, e depois os conceitos mais gerais de todos – que são chamados categorias, que refletem as formas universais do ser – são formados (IBIDEM).

Cheptulin nos traz um pressuposto fundamental destacado em Aristóteles para a teoria do conhecimento e sobre o entendimento do real. Trata-se da tradição originada no filósofo grego, indicando que a verdade é a adequação da teoria ao processo real. É dessa tradição que se servem os pensadores que estamos mais envolvidos na nossa discussão, a saber, Hegel e Marx, com os quais o filósofo húngaro Lukács desdobra sua ontologia materialista. Para nós, isso é essencial porque identifica nosso modelo teórico-metodológico. Na medida em que reconhecemos que na obra de Marx, há uma constituição de uma nova teoria do ser social (LUKÁCS, 2012; 2013). Isso nos quer dizer que o entendimento sobre teoria tem referência antecipadamente com o movimento do real, para que seja reproduzido idealmente como uma identificação, o reconhecimento, a abstração, a análise, a reflexão, ou seja, as possíveis cognições conferidas sobre os objetos da realidade. Não é possível que se desenvolva pelo cérebro e a mente o que não se tenha existência antes na própria realidade. Contudo, é crucial afirmar que essa realidade não se caracteriza como algo estático, sem movimento, mas fundamentalmente como um vir a ser ininterrupto que tem em si elementos de continuidade e de superação.

Mas há um problema na elaboração aristotélica que dar concessão a Platão, ou seja, à visão “idealista” do problema. Aristóteles vai dizer que na realidade objetiva, o elemento análogo do conteúdo dos conceitos gerais são a matéria e a forma. A matéria é entendida como aquilo que constitui os corpos dos seres físicos, conferindo-lhes forma e peso aos entes naturais. Essa matéria pode ser moldada e possui uma potencialidade por poder ser transformada e estar em movimento. É uma propriedade capaz de ser percebida e apreendida pelos sentidos externos humanos. É a essência de todos corpos físicos. E a forma é aquilo que faz o ente ser o que ele é. Por exemplo, uma árvore é identificada por seu formato de ser árvore, onde a raiz, o tronco, galhos e folhas distinguem esse ser de um animal. Essa é sua forma geral. *Mesmo que falte as folhas nós sabemos que há algo que precisa completar a forma, pois se presume que aja uma forma geral.* Ou seja, todos os seres materiais possuem forma. Essa delimita o corpo, a matéria. É pela *forma* que se compreende a natureza de cada coisa e é imanente às coisas. E tal entendimento é explicado pela primeira vez por Aristóteles. Mas segundo Cheptulin,

A teoria de Aristóteles sobre a natureza das categorias, embora sendo justa na sua essência, não é consequente. Declarando que, na realidade objetiva, o elemento análogo do conteúdo dos conceitos gerais são a matéria e a forma, Aristóteles acreditava que a forma era ideal, que ela podia ter uma existência autônoma, independente das coisas materiais. Isso não significa que todo o geral, próprio ao mundo objetivo, seja material e que exista apenas por meio das coisas individuais, singulares. Uma parte do geral possui uma natureza ideal e existe independentemente e fora das coisas sensíveis (CHEPTULIN, 1982, pgs. 6-7).

Lembremos que anteriormente, Platão postulava que as formas são autônomas e vivem no mundo das ideias, e que os seres materiais adquirem seus formatos derivados desse mundo das

ideias. Apesar do grande avanço da física da natureza de Aristóteles, é possível encontrar seus limites na busca de explicação para a realidade, uma vez que nem sempre sua experiência é suficiente para o entendimento, e sua lógica pode ser limitada. Logo no primeiro parágrafo do livro 1 da 'Física', Aristóteles nos diz:

Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza (ARISTÓTELES, 2009, p. 23).

Em outras palavras, a ciência da natureza aristotélica se baseia em "princípios", "causas" e "elementos" que estão sob uma ontologia que não necessariamente está fundamentada na experiência da realidade objetiva. Essa experiência se depara com a matéria como um estado puro de potência. Na verdade, Aristóteles o chama de um modo de *ser em potência*. No entanto, isso não é simplesmente uma possibilidade, mas contém em si um movimento que, ao ser realizado, passa a ser chamado de *ser em ato*. Por exemplo, uma semente de um determinado vegetal não se transformará aleatoriamente em qualquer outra espécie de vegetal, mas naquela para a qual a semente, em sua especificidade orgânica, está determinada. Porto resume esse movimento do ser da seguinte maneira:

existe na semente um elemento de causalidade, definido por sua essência, que determinará sua evolução. Podemos, portanto, identificar durante toda a evolução (movimento) que se dá uma identidade subjacente que permanece. Assim sendo, as noções de *ser em potência* e *ser em ato* conferem ao conceito de *ser* uma natureza dinâmica, que, no entanto, ao preservar uma identidade ontológica, permanece inteligível (PORTO, 2010, p. 4601-2) (grifos do autor).

Esses pressupostos aristotélicos sobre o movimento como mudança e transformação ajudam a compreender sua metafísica e sua noção de cosmos a partir da matéria, o que é baseado tanto em sua lógica quanto na experiência e observação da realidade. Essa perspectiva representou um avanço importante para explicar os fenômenos e contrasta com o que os sentidos e as experiências humanas até aquele período histórico observavam, com certa estabilidade e imutabilidade na paisagem celeste. O céu sempre foi visto da mesma maneira.

Assim sendo, se, para Aristóteles, a matéria era a fonte intrínseca da mutabilidade (potencialidade) presente na realidade sensível terrestre, a matéria de que seriam feitos os corpos celestes não poderia ser a mesma, dado que estes corpos, embora perceptíveis pelos sentidos, não possuíam em sua natureza esse elemento de mutabilidade. Aristóteles afirmou, portanto, que, enquanto o mundo terrestre era composto dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo, o mundo celeste era composto de um outro tipo de matéria, um elemento denominado éter ou quintessência. Havia, portanto, dois tipos de substâncias sensíveis: as celestes, formadas por matéria incorruptível, e as terrestres, sujeitas a processos de geração, transformação e corrupção. O Cosmos aristotélico será marcado por essa dicotomia

metafísica radical entre um mundo terrestre (sublunar) e um mundo celeste (supralunar)(PORTO, 4601-3).

O cosmos aristotélico, delimitado por uma esfera material, onde a Terra seria o centro, indica que cada elemento ocupa um lugar natural. A Terra ocupa o lugar mais baixo e o fogo, o mais alto. Isso pode explicar o retorno de uma pedra ao ser arremessada do seu lugar natural, que é a Terra. Não é possível ocupar outro lugar. Essa determinação se aplica tanto aos limites terrestres quanto ao mundo celestial, onde os planetas, o sol e a lua estão fixados no éter. No entanto, essa hierarquia de ocupação não se restringe apenas à natureza, essa cosmovisão também repercute na sociedade. Lessa resume bem quando diz que

Esta estrutura forneceria a cada coisa o seu “lugar natural”, de tal modo que conhecer a essência de cada ente nada mais significava que descobrir o seu “lugar natural” dentro da estrutura cosmológica. O “lugar natural” dos homens seria o espaço limitado pelos semideuses e os bárbaros: a humanidade poderia se desenvolver no espaço entre os bárbaros (os humanos mais primitivos) e os gregos (em especial os Atenienses, os humanos mais desenvolvidos) (LESSA, 2016, p. 161).

Para Aristóteles, o movimento constante que há no mundo e as transformações são efeitos originados por algumas causas. O princípio de causa e efeito é primordial para a sua metafísica. As causas mais fundamentais são a *causa material*, que diz respeito à matéria que compõe um ser; a *causa formal*, que é a forma física e conceitual que um determinado ser possui, como se tudo tivesse uma forma que o define; a *causa final* que corresponde à finalidade do ser; e a *causa eficiente*, que é a causa primeira da qual se originou o ser (ARISTÓTELES, 2002).

Mas como o grande filósofo grego indica que o cosmo é algo finito, sua ideia de movimento em tudo poderia perpassar por um percurso *ad infinitum*. Nesse sentido, é preciso que se tenha uma causa primeira que não seja causada por nada. Para isso, ele concebeu que essa causa não causada é o *primeiro motor imóvel*. Esse primeiro motor é a causa de tudo e justificaria que sua lógica não caísse em uma regressão ao infinito.

Diante desse esforço de Aristóteles em conceber a natureza, o cosmo, a origem das coisas, Lukács apontará seus avanços, mas também os limites de se portar nos dois mundos conjecturados.

Aristóteles constitui, naturalmente, um contragolpe a Platão na maioria das questões filosóficas fundamentais. No entanto, apesar do caráter amplamente terrenal de sua ética, de sua estética, de sua doutrina de Estado e sociedade e de partes extensas de sua filosofia da natureza, sua concepção do cosmo, tendo o motor imóvel como questão-chave, ainda se movimenta na linha de uma ontologia de dois mundos. [Werner Jaeger descreve com muita vivacidade a tormentosa luta do grande pensador com tal questão, para ele insolúvel no plano histórico-social.] Essa tendência à autodissolução do terrenal [Diesseitigkeit] ainda é reforçada em Aristóteles pelo caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia (LUKÁCS, 2012, pgs. 33-34).

Para conseguir afastar-se das teses platônicas e da ideia exclusiva da veracidade das formas ideais, Aristóteles teve que desenvolver alguns conceitos-chave. Um deles é o conceito de substância. Para Aristóteles, "substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que a substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato" (ARISTÓTELES, 2020, p. 292).

Em sua síntese sobre os achados dos filósofos anteriores, Aristóteles diz acerca da substância, que

Alguns filósofos consideram que são substâncias os limites dos corpos: por exemplo, superfície, linha, ponto e unidade; e que são mais substâncias do que o corpo e o sólido.

Ademais, alguns filósofos creem que não existem substâncias fora das coisas sensíveis; outros, ao contrário, creem que existem substâncias eternas mais numerosas do que as sensíveis e com maior grau de ser. Assim Platão considera que as Formas e os Entes matemáticos são duas classes de substâncias e que uma terceira é a substância dos corpos sensíveis. Espeusipo põe um número de substâncias ainda maior: ele parte do Um, mas admite princípios diferentes para cada tipo de substância: um é o princípio dos números, outro o das grandezas, e outro ainda o da alma, e desse modo ele amplia o número das substâncias. Alguns filósofos, enfim, sustentam que as Formas e os Números têm a mesma natureza e que todas as coisas restantes – linhas, superfícies e assim por diante, até a substância do céu ou das coisas sensíveis – derivam deles (IBIDEM, p. 291).

Sobre sua noção de substância ele afirma em sua metafísica:

Dissemos em síntese o que é a substância: ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica. Todavia, não se deve caracterizar a substância só deste modo, porque isso não basta. De fato, esta caracterização não é clara. Ademais, em seus termos a matéria seria substância. Com efeito, se a matéria não é substância, escapa-nos o que mais poderia ser substância, porque, uma vez excluídas todas as outras determinações, parece que não resta nada além dela: as outras determinações, com efeito, são afecções, ações e potências dos corpos (IBIDEM,).

Sobre as características da substância,, ele argumenta que “são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que a matéria”.

É disso que provem sua concepção de natureza. Para Aristóteles

a natureza, em seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência: com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio. E esse princípio do movimento dos seres naturais, que de algum modo é imanente a eles, ou é em potência ou é em ato (IBIDEM, p. 201) .

Potência e ato são categorias fundamentais para resolver o problema da mutação material, do movimento em si dos seres. Ato é tudo aquilo que existe agora. Tornar-se ato ou tornar o que se é agora é atualizar. Enquanto potência é o devir, o vir a ser, é o poder ser. Uma criança, por exemplo, é adulto em potência.

Esse fato do vir a ser se explica pela possibilidade da geração. O gerar é resultado de algo que se torna. Esse movimento possui suas causas, como já vimos. E é sem dúvida necessário compreender que Aristóteles aqui vai desdobrar o modo de ser teleológico do trabalho. Chegamos até aqui para esclarecer que, para Aristóteles, tudo o que se gera gera-se ou por natureza ou por arte ou por acaso. E tudo que é gerado por algo deriva de algo e torna-se algo: “entendo algo segundo cada uma das categorias: substância, ou quantidade, ou qualidade, ou lugar.” Os outros processos de geração ele vai denominar produções. “E todas as produções ocorrem ou por obra de uma arte ou por obra de uma faculdade ou por obra do pensamento” (IBIDEM, 2002, P. 311).

O filósofo nos traz um exemplo que merece ser colocado aqui para o entendimento de sua teleologia. Aproveitamos para, em suas palavras, esclarecer a sua noção de *forma* como essência.

Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira. E, de certo modo, até dos contrários a forma é a mesma: de fato, a substância da privação é a substância oposta. A substância da enfermidade, por exemplo, é a saúde; ao contrário, a saúde é a forma presente na alma < do médico > e <portanto é> a ciência. Ora, o sadio se produz de acordo com o seguinte raciocínio: posto que a saúde consiste em algo determinado, para se obter a cura é necessário que se realize algo determinado, por exemplo, certo equilíbrio < das funções do corpo> e, ulteriormente, para realizar esse equilíbrio é preciso certo calor; e o médico continua a raciocinar desse modo até chegar, finalmente, ao que está em seu poder produzir. O movimento realizado pelo médico, isto é, o movimento que tende a curar chama-se produção. [...] De fato, a arte médica e a arte de construir são, respectivamente, a forma da saúde e da casa. E por substância imaterial entendo a essência (IBIDEM, 2002, 313).

Se nos atentarmos para esta passagem, podemos identificar o quanto as causas definidas pelo grego estão implícitas no que é posto no mundo material. Neste sentido, quando Aristóteles vai tratar sobre os princípios, afirma que o primeiro termo é a partir do qual algo é gerado ou conhecido. Ele mostra que alguns desses princípios são inerentes à coisa, enquanto outros são externos. “Por isso, são princípios a natureza, o elemento, o pensamento, o querer, a substância e o fim” (IBIDEM, 2002, p. 191).

A causa, ao significar o fim, ou a causa final, para Aristóteles, quer dizer o propósito da coisa. Em seu exemplo do caminhar, o propósito é a saúde. O “exercício físico”, por exemplo, “é causa de vigor e este é causa daquele, mas não do mesmo modo: o vigor é causa enquanto fim, o outro enquanto princípio de movimento” (IBIDEM, 2002, p. 193). A causa final possui uma potência de ser, de se realizar, de atualizar-se em ato – o exercício.

Entendemos que Lukács identifica que Aristóteles nos deixa caminhos para a hipótese da ontologia materialista, a partir de seu entendimento sobre a produção e sua concepção teleológica do ser, mesmo que essa possua as contradições já mostradas aqui sobre uma dupla origem do mundo. Não apenas uma teleologia da natureza que se desdobra, enquanto concepção de causas, no trabalho como produção (poiésis), mas ainda uma teleologia de um primeiro motor imóvel que é a causa não causada. Sobre isso, Lukács esclarece pontualmente que

O modelo do modo de ser teleológico do trabalho, que teve influência determinante sobre toda a fase inicial do pensamento – Aristóteles é o primeiro pensador a apreender de modo aproximadamente correto, em termos filosóficos, esses nexos com o trabalho -, a observação e a elucidação do "finalismo" na esfera da vida levam "por si mesmas" a conceber ideologicamente também a natureza inorgânica, isto é, a procurar uma substância ou força teleológica originária por detrás das necessidades regulares dos fenômenos singulares - resultando daí também o problema do motor imóvel. Quando sobre essa base aparece, espontânea e simultaneamente, uma exasperação dos pontos de vista diretamente teleológicos na vida humana, na existência e no desenvolvimento da sociedade, a interpretação teleológica das conexões ontológicas converte-se em instrumento cognitivo para conceber tanto a unidade última do mundo, de acordo com a qual tudo deve estar submetido ao desígnio teleológico de Deus, quanto a especificidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui um setor separado, especial, subordinado, mas de importância central no interior desse reino a Deus subordinado (LUKÁCS, 2012, p. 34).

O conceito de trabalho não é uma categoria filosófica em Aristóteles. Na antiguidade, a ausência desse conceito impossibilitava a estabelecimento de uma relação clara entre produção e trabalho. Para Aristóteles, o trabalho é considerado um mal necessário ou um instrumento de correção moral. Apesar de não haver uma sistemática do conceito de trabalho, é possível identificar que a ação de trabalhar está associada à *forma escrava*. O lugar do escravo é determinado pela hierarquia cosmológica e é visto como uma demanda espontânea e natural na sociedade. A alma escrava é aquela que é incapaz de conceber uma poiésis, ou seja, uma arte ou técnica. A forma do escravo resulta em uma mão de obra, como uma ferramenta de trabalho, um instrumento para a produção de riquezas materiais.

Em síntese, recorreremos ao Lessa para dizer que

Tal como em Platão, também em Aristóteles o limite da história humana é dado, não por nenhuma dimensão propriamente sócio-história, mas pelo caráter dualista de sua concepção de mundo: a essência impõe aos homens o “modelo” da Idéia ou o “lugar natural” do Cosmos. Em ambos os casos, cabe aos homens, no limite, apenas desenvolverem as possibilidades que lhes são fornecidas por esta estrutura ontológica mais geral (LESSA, 2016, pgs 161-162).

Vejamos. Até aqui, é possível identificar as concepções de corporalidade que podem ser retiradas do animismo, dos pré-socráticos, de Platão e de Aristóteles. Notemos que sempre se trata da forma como o ser é constituído, desde o que se origina do fogo, como em Heráclito, até a tese sobre o movimento e a mudança contínua de todas as coisas. Mas também do ser como algo imóvel em Parmênides de Eleia, representado pela unidade que sustentaria toda a criação, uma espécie de organização racional no universo que se constitui como indivisível ou como se uma coisa fosse igual a si mesma. Em síntese, isso se trata do princípio da identidade, que se mostrou impossível diante da realidade do tempo. Nesse contexto, é possível até pressupor um monismo ao ser. Ao contrário de Platão, em que a determinação do ser se concretiza por uma ideia (algo divino, a alma) que se aprisiona em um corpo terreno e corruptível. Além disso, é contrário ao dualismo aristotélico, que acabamos de reconhecer em sua teleologia cósmica e terrena. É a partir dessas cosmologias que retiramos o sentido teleológico para a compreensão das ações humanas e da constituição do ser. Aristóteles nos deu a pista para conceber o que é o trabalho humano, a práxis.

Foi com Marx que a categoria trabalho conseguiu atingir um estatuto ontológico que pudesse explicar tanto a existência do ser social quanto os desdobramentos das relações sociais e suas determinações na economia política. Para esse empreendimento, não bastou para Marx o desenvolvimento da categoria trabalho a partir dos chamados economistas clássicos e de Hegel, mas principalmente o que foi produzido na filosofia de Aristóteles.

O conceito de *práxis* e *poiésis*, desenvolvidos por Aristóteles, está contido na elaboração da categoria trabalho em Marx. Essas aproximações com o filósofo grego abrem espaço para compreender essa categoria central em Marx para além de suas interpretações reduzidas e até mesmo de sua negação. Se formos até Vázquez, por exemplo, já conseguimos uma justificativa suficiente para essa afirmação.

Práxis, em grego antigo, significa a ação, de levar algo a cabo, mas uma ação que tem seu fim em si mesma, e que não cria ou produz um objeto alheio ao agente ou a sua atividade. Nesse sentido, a ação moral – do mesmo modo que qualquer tipo de ação que não engendre nada fora de si mesma – é, como diz Aristóteles, práxis; pela mesma razão, a atividade do artesão que produz algo que chega a existir fora do agente de seus atos não é práxis. Este tipo de ação que engendra um objeto exterior ao sujeito e aos seus atos, é chamado em grego, poiésis, que significa literalmente produção ou fabricação, isto é, ato de produzir ou fabricar algo. Nesse sentido, o trabalho do artesão é uma atividade poética e não prática (Vázquez, 2011, p. 30)

Marx aborda a práxis para além de uma prática fechada em si mesma, o que difere completamente do seu significado na filosofia grega. Vázquez afirma que o sentido de poiésis se assemelha mais ao que Marx formulou. Em Aristóteles, a práxis tem um sentido prático, uma ação utilitária que não produz algo determinado, um objeto resultante e separado dessa prática. Para

Vázquez, o termo *poiésis*, presente em palavras como poesia, poeta ou poético, é a expressão que melhor dá coerência ao que seria a prática, em um sentido mais amplo e sem ser reduzida a um caráter estritamente utilitário.

Estamos certo de que a influência de Aristóteles sobre Marx, supõe um entendimento de *poiésis* que amplia uma noção de trabalho, diferenciando-a do processo criativo humano, ou seja, de tudo que se distancia das legalidades da natureza. Enquanto que a *práxis*, além de ser uma atividade consciente e objetiva, ela é uma ação que transforma o mundo. Acreditamos que esses dois termos vão convergir para uma noção de trabalho em Marx.

Em seu texto sobre o Jovem Hegel (2018), Lukács mostra o quanto o problema da teleologia foi um ponto decisivo na história da filosofia clássica alemã e como isso influenciou fundamentalmente o materialismo histórico. O filósofo húngaro analisa como a finalidade se coloca como uma categoria da *práxis*, da atividade humana, para além do metabolismo entre o ser humano e a natureza, especialmente em relação a toda atividade econômica humana.

Com Hegel, tomamos consciência de que pôr a finalidade é uma característica humana que supera tudo o que foi empreendido pelos pré-socráticos, Platão e mesmo Aristóteles, apesar dos limites de seus reconhecidos avanços no plano terreno. As descrições e explicações sobre a realidade, com postulações de teleologias orientadas pela natureza e por certas noções sobre um Deus - como o ato puro de ser que demandou o primeiro motor imóvel - tornaram-se, na modernidade, uma filosofia a ser rejeitada. Mas a criticidade que se desenvolveu levou os pensadores a reivindicar um ato de pôr um fim a partir de uma noção de subjetividade que Lukács trata como referência de um sentido ruim e, portanto, recusável.

Se considerarmos que Aristóteles nos propõe que a realidade tende ao pensamento, especialmente por sua atenção à experiência, um avanço crucial para o entendimento do ser, é coerente aceitar o pressuposto de que nossas finalidades são demonstradas por respostas às nossas necessidades. Como Lukács é herdeiro dessa tradição, indica, sempre a partir de Marx, que as posições de finalidades, por exemplo, no trabalho, têm por condição a apreensão correta de conexões causais efetivas (DUAYER, 2001).

Essas conclusões são muito importantes e devem ser esclarecidas no próximo capítulo, quando tratarmos diretamente da categoria trabalho em Marx. No entanto, já é possível indicar que as formulações com base na filosofia aristotélica, que inspirou Marx, nos mostram que todo pensamento pressupõe uma ontologia. Duayer nos fala que

Marx já deixava claro, contra toda insistência do positivismo, contra todas as acusações de ideologia, que toda ciência estava predicada a uma ontologia. [...] As “ideias cotidianas” dos agentes reais subentendem uma ontologia. Do mesmo modo, a economia política estava fundada sobre uma ontologia do ser humano, da sociedade, da economia, assim como a economia vulgar. Estranho seria se assim não fosse. Mágico seria o caso em que os agentes reais pudessem entrar em relações e assim produzir sua vida social sem as conceituarem; que pudessem viver a vida sem interpretar o mundo natural e social em que estão imersos (DUAYER, 2001, p. 21)

Adiantamos essa formulação para indicar a noção de subjetividade que já adotamos, mas que só chega a esse nível de orientação ontológica com Marx. Para compreendê-la, devemos considerar que a relação dialética entre causalidade e teleologia é uma das questões basilares que atende aos pressupostos marxianos. E isso é alcançado, fundamentalmente, pela filosofia do jovem Hegel.

Já vimos que o mundo posto pela filosofia grega passou pelas essências dos números, dos elementos da natureza e pela dicotomia aristotélica. Esta última rondou a história e, mais tarde, foi referência para as justificativas da existência de Deus plantadas por Tomás de Aquino. Vale a pena destacar uma passagem síntese que Lukács trata acerca dessa imagem do mundo na cristandade:

Certamente não se deve perder de vista que, não obstante todas as transformações fundamentais da imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura bimundana sempre é mantida: uma concepção teleologicamente fundada do mundo dos seres humanos, no qual se realiza seu destino, no qual seu comportamento define sua salvação ou sua danação, e do mundo compreensivo, teleologicamente ainda superior, cósmico-transcendente, de Deus, cujo ser constitui a garantia ontológica última da indubitabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmo é, portanto, fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus. Como quer que a teologia e a filosofia, então a ela subordinada, tenham interpretado os traços principais e os detalhes de tal imagem de mundo - e de Agostinho a Tomás de Aquino houve uma massa de teorias divergentes -, a religião e a Igreja puderam conservar intacta essa base ontológica por muitos séculos, apesar das muitas dificuldades dogmático-ontológicas causadas pelo colapso da parúsia como perspectiva real e, em íntima conexão com esta, pela adaptação da moral cristã às facticidades sociais e políticas existentes a cada momento, em oposição ao radicalismo ético do próprio Jesus (LUKÁCS, 2012, p. 36-37).

Para darmos conta adequadamente de como os seres humanos se organizam e reproduzem em diferentes épocas, supomos que o leitor tenha conhecimento de que, por exemplo, na transição do escravismo para o feudalismo, uma enorme crise marcou o processo, e os seres humanos foram submetidos a um período de decadência. Lessa (2016) lembra que a crise do Império Romano representou também a crise do modo de produção escravista. Este autor indica que a expansão dos povos bárbaros e suas relações com o Império Chinês contribuíram para a queda de Roma e sua apropriação por esses povos. Isso culminou em um processo prolongado, desigual e tortuoso que resultou no modo de produção feudal.

A vivência, por séculos, de um processo histórico de decadência no qual a única certeza era que o amanhã seria pior que hoje, terminou dando origem a uma concepção fatalista da história. Tal fatalismo é o reflexo ideológico do «destino cruel» ao qual os homens estavam submetidos naquele momento histórico. E, por esse motivo, as seitas religiosas então portadoras de uma concepção segundo a qual os homens estavam aqui na Terra para sofrer e pagar os seus pecados terminaram se transformando na expressão ideológica predominante daquele momento histórico. Foi neste contexto que surgiu e se desenvolveu a Igreja católica (LESSA, 2016, p. 162).

Mesmo com as mudanças na produção material da vida social, a história era concebida como determinada por fatores que os seres humanos jamais poderiam controlar. A estrutura ontológica dualista ainda persistia: Deus, como a essência eterna e imutável de tudo, em contraposição ao mundo dos homens, cuja característica era ser o lugar do pecado e, portanto, efêmero, mutável e transitório. No entanto, ao contrário dos gregos, a concepção cristã pressupunha que os seres humanos eram essencialmente maus, pecadores e, por isso, merecedores do sofrimento terreno (LESSA, 2016, p. 162).

2.2 A questão teleológica nos modernos

Partimos das mais simples composições sociais, como o animismo, e avançamos para o início da civilização, passando pela antiga Grécia, com as representações dos pré-socráticos até Aristóteles. Em seguida, tocamos brevemente no período medieval e no domínio das teses cristãs que moldaram as sociedades ocidentais, as quais se reproduziam pelo modo de produção feudal e sua organização política orientada pela igreja e pelos soberanos. Todo esse movimento do pensamento, juntamente com as mudanças na produção da vida, compunha uma visão sobre categorias como essências ideais autônomas, que existiam independentemente dos homens e das coisas. Assim como pelas soluções impostas pela Idade Média, que afirmavam que os conceitos gerais eram criados por Deus e constituíam a natureza primordial (CHEPTULIN, 2004).

Apesar de todo o desenvolvimento ocorrido ao longo da história, resultando em sociedades mais complexas, com o Estado assumindo diversas formas políticas que se transformam com o tempo e com a esfera econômica possibilitando a reprodução humana e social em patamares cada vez mais amplos, ainda não foi possível consolidar a razão, ou mais precisamente, a dialética, como um legado dos seres humanos. O sentido demiurgo dos feitos do mundo ocupa as explicações dos fenômenos que os próprios seres humanos provocaram e demandaram por resultados de causas teleológicas primárias e causas resultantes da própria natureza.

Neste breve curso de filosofia, em uma perspectiva atenta às ontologias suscitadas, interessa-nos o problema da finalidade na filosofia da era moderna, que segue sob certa influência

metafísica em direção a um idealismo filosófico: projetar a finalidade na natureza e encontrar um "portador" do ato de colocar a finalidade, ou seja, Deus. Diante disso, Lukács será um dos principais filósofos, talvez o mais agudo, influenciado por Marx, a nos informar que essa filosofia não possui consciência alguma da característica humana de colocar a finalidade (LUKÁCS, 2018).

Lukács esclarece que os pensadores representativos da era moderna, ao combaterem a concepção de teleologia com base nas pretensões teológicas, acabam negando todo e qualquer conceito de finalidade que não seja algo subjetivo e humano. É justamente a elaboração desse entendimento de subjetividade que coloca o pensamento filosófico em um lugar importante na história humana, ao reconhecer que colocar fins desempenha um papel crucial na atividade humana.

Os esforços dos primeiros modernos, influenciados pelas ousadias de cientistas como Nicolau Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650), não foram suficientes para desmarcar a teleologia de uma metafísica. Lukács mostra, por exemplo, que para Thomas Hobbes (1588-1679) e Baruch Espinosa (1632-1677), tudo o que acontece deriva de nexos causais. Ao tratar das finalidades humanas, elas são, ora dirigidas por uma causa eficiente, ora, como Espinosa indica, são apenas um reflexo meramente subjetivo.

O filósofo húngaro avalia que Espinosa, ao constatar a necessidade causal do impulso humano, "esquece a dialética específica do estabelecimento de um fim no trabalho – na realização, igualmente necessária em termos causais, do impulso por meio do trabalho" (LUKÁCS, 2018, p. 455) (grifos do autor).

Vejam. Se conseguirmos alertar ao leitor que seguimos no desenvolvimento da filosofia a partir das transformações que ocorrem na realidade, devemos reconhecer que o movimento do pensamento filosófico não ocorre de forma autônoma e de toda sorte. Essas transformações vão se desenvolvendo em distintos contextos da reprodução humana, as mudanças que ocorrem na política e na economia conferem contextos que acabam expressando o desenvolvimento do ser social. Se a realidade tende à teoria, como formulava Aristóteles e propõe Marx em seu método – não bastando que o pensamento tenda para a realização -, as transformações que a modernidade irrompeu possibilitou um pensamento que avança sobre a tradição teológica que fundamentava o poder do soberano num direito divino. O filósofo Hobbes, por exemplo, foi um absolutista, mas já atingia uma visão filosófica moderna e racional pela força do Renascimento. Sua filosofia possui uma defesa ao empirismo, como sendo possível compreender a razão a partir de uma espécie de mecânica do movimento dos corpos (MASCARO, 2014).

Diante deste panorama que é iluminado por transformações importantes nos modos de viver, derivados da ascensão da burguesia e seus ideais de liberdade política e econômica frente ao poder dos monarcas, é possível já constatar que o problema da teleologia passa a ser formulado considerando ser resultado da atividade humana. Para tanto, há um movimento na direção da dialética, que terá em Marx, um nível de explicação satisfatória para a ontologia materialista destacada por Lukács. Mas é antes, com Immanuel Kant (1724-1804), guardadas as fundamentais ressalvas que Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) aponta, que esse movimento se inicia com reconhecimento considerável em seu tempo.

A materialidade social se distinguiu de um modelo de produção que ruía com o avanço das ciências e das conquistas em novas relações comerciais (mercantilismo), além da introdução de meios industriais na produção. Nessa direção, explicações sobre essa economia foram produzidas desde os primeiros contratualistas que demarcavam uma noção de liberdade amparada na propriedade privada e na crítica ao modelo político e econômico da sociedade feudal.

É no cenário de gênese da sociedade burguesa que explicações ideoculturais iluministas vão se apresentar para justificar o existente, elogiando a razão e defendendo o “homem” como detentor do seu próprio destino e de sua liberdade. Sem dúvidas, as contradições que nasciam com essa forma de reprodução recém-inaugurada, o capitalismo, não tenderiam, ainda, para as formulações teóricas, pois as conquistas contra o Antigo Regime ainda precisariam se consolidar com as revoluções. Porém, mais tarde, após consagrada a ascensão burguesa na Europa, a tendência da alta burguesia, com seu poder financeiro e industrial, revelaria a decadência anunciada pelos críticos vorazes e interlocutores das classes trabalhadoras.

No esforço de apresentar justificativas para as relações econômicas que se consolidam nos anos após as revoluções, ou seja, no bojo do nascimento do capitalismo industrial, alguns teóricos se esforçam para interpretar a realidade a partir de uma economia política. Esse conhecimento produzido nessa época, com as influências dos contratualistas, vai ser a base do pensamento da modernidade para a compreensão da realidade, especialmente as formulações que tratam sobre uma natureza humana determinada pela natureza em sua expressão primeira.

Consideramos fundamental trazer referências sobre a economia política que se desenvolve, pois essa proposição explica o funcionamento do cotidiano e dos modos de vida em uma época em que a burguesia assume o poder e a organização de seu tempo, estabelecendo legalidades e produzindo meios culturais e artísticos que visam expressar seus interesses e contradições. É dentro dos

nexos causais desse arranjo social que podemos observar como os seres humanos buscam satisfazer suas necessidades e se desenvolvem no esforço para alcançá-las.

2.3 A referência do trabalho pela economia clássica

A Economia Política clássica, surgida após duzentos anos de elaboração, foi marcada em meados do século XVIII e início do século XIX, amadurecida por Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), e "interessava-se em compreender o conjunto das relações sociais que estava surgindo na crise do *Antigo Regime*" (NETTO & BRAZ, 2012, p. 29) (grifos dos autores). Os estudos que trataram de trabalho, valor e dinheiro eram sistematizações que surgiram ordenadas pela forma como os seres humanos se organizavam socialmente em face dos resultados da produção de suas próprias vidas, naquele período de transição e grandes transformações que se deparavam com as relações mercantis e a complexificação do mundo do trabalho derivado do modelo feudal. Netto e Braz assinalam que "a Economia Política se erguia como fundante de uma teoria social, *um elenco articulado de ideias que buscava oferecer uma visão do conjunto da vida social*" (IBIDEM) (grifos dos autores). Mas ficou evidente que aqueles "clássicos não se colocavam como "cientistas puros", mas tinham claros objetivos de intervenção política e social" (IBIDEM).

Os autores da Economia Política clássica, influenciados pelo Iluminismo, trataram as principais categorias e instituições econômicas que surgiam nesse momento histórico como algo natural, proveniente da capacidade racional e inseridas na sociedade, como se fossem arranjos imutáveis e inerentemente necessários para a estrutura que se firmava. É evidente que as críticas renascentistas e iluministas às relações provenientes do medievo eram pertinentes na ocasião, em especial por se contrapor aos poderes e leis da Igreja absolutista. Portanto, o uso da razão e as possibilidades de compreensão, na época, das leis da natureza possibilitaram um pensamento que refletia uma realidade em que as contradições só conseguiam ser explicadas para amparar os modos econômicos nascentes, onde a garantia da propriedade privada e a divisão social do trabalho (especialização), juntamente com o Estado, eram algo fundante desta sociedade. Esses conceitos estavam sob o jugo das concepções do direito natural, que atualizavam o momento de formalização social que se configurava nos séculos XVII e XVIII e eram definidos por uma teoria expressa no liberalismo clássico, fundamentalmente demarcada por John Locke (1632-1704).

Esta indicação histórica exemplifica o desenvolvimento da economia nacional, termo que Marx utiliza para se referir a tal teoria, que se orienta marcadamente pelos interesses de assegurar que as instituições econômicas e as relações sociais fundamentadas tenham uma orientação para sua conservação. Isso ocorreu porque a burguesia buscou alcançar espaço político e econômico nas novas formas de poder que superaram o Antigo Regime e definiram a moral e operacionalidade das novas categorias que surgiram. Netto e Braz (2012, p. 30) citam Teixeira (2000, p. 94) para a

discussão e concordam que "os objetivos dos autores que escreveram sobre problemas econômicos nos séculos XVII e XVIII não eram a teoria em si, muito menos a construção de modelos abstratos de análise, mas a discussão e a formulação de políticas concretas, envolvendo tributos, moeda, comércio, preços, etc."

Os autores vão lembrar que a Economia Política clássica foi uma expressão fundamental para o processo de revolução da sociedade burguesa. Tratava-se de uma vanguarda das lutas sociais. Eles citam Lukács, que considerou que esta foi a "maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa". Isso significa que, à medida que a Revolução Burguesa avançava como representante dos anseios de emancipação da humanidade, a Economia Política clássica se consolidava como uma teoria capaz de compreender e orientar essa transformação. Vão dizer eles que

os *clássicos* dispunham de uma amplidão de horizontes que lhes permitia elaborar com profunda objetividade a problemática posta pelo surgimento da nova sociedade. [...] constata-se que a *objetividade*, em matéria de teoria social, não é o mesmo que "neutralidade": precisamente por não serem "neutros", defendiam uma ordem social mais livre e avançada que a da feudalidade – por isso, os *clássicos* puderam enfrentar sem constrangimentos as novas questões econômico-sociais (NETTO & BRAZ, 2012, p. 31) (Grifos dos autores).

A categoria do trabalho, por exemplo, torna-se uma referência dessa contradição na qual a realidade se mostra. No capítulo anterior, adiantamos como foi importante o alcance da categoria do valor, que David Ricardo demonstra ao entender o que é o trabalho. É com Ricardo que a produção de riqueza aparece como algo materializado e sem mistérios em relação à sua origem. Nele, a economia política se consolidará com a análise como método, afastando-se do *empirismo* e da compreensão da realidade como mera *contemplação*. Mas tal empreendimento precisaria da abstração necessária para assumir as contradições que se arrastavam pelas novas relações de produção. A pauperização ascendia na medida em que a riqueza já se mostrava concentrada no cenário inicial da industrialização (NETTO, 2001).

Logo no capítulo I do texto "Princípios de Economia Política e de Tributação", David Ricardo indica, numa epígrafe da Seção I, que "o valor de uma mercadoria, a quantidade de qualquer outra pela qual pode ser trocada, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção e não da maior ou menor remuneração que é paga por esse trabalho" (RICARDO, 1996, p. 26).

Ricardo desenvolve a *teoria do valor*, que se desdobra na *teoria do valor-trabalho*. Na epígrafe citada acima, que inicia um capítulo de vinte e três páginas sobre o valor, o autor sustenta tal teoria não apenas para as formas remotas de organização econômica, mas situa sua explicação

diante do modo de produção que se escancara diante de si. Ele ainda mostra que a abundância não reflete o valor das coisas, mas sim sua dificuldade ou facilidade de produção. Diz ele:

Se houvesse abundância de minas de riqueza equivalente, das quais qualquer um pudesse apropriar-se, elas não gerariam nenhuma renda. O valor de sua produção dependeria da quantidade de trabalho necessária para extrair o metal da mina e colocá-lo no mercado (IBIDEM, p. 61).

Mas Ricardo aprimora tal entendimento ao se referir a seu antecessor Adam Smith e enfatiza que o valor das mercadorias não depende apenas do trabalho investido nelas, mas também tem origem no trabalho realizado nos instrumentos de trabalho, como ferramentas, utensílios e até nos prédios onde os trabalhadores atuam. Vejamos o que ele diz,

Mesmo no estágio primitivo ao qual se refere Adam Smith, algum capital, embora possivelmente fabricado e acumulado pelo próprio caçador, seria necessário para capacitá-lo a matar sua presa. Sem uma arma, nem o castor nem o gamo poderia ser morto. Portanto, o valor desses animais deveria ser regulado não apenas pelo tempo e pelo trabalho necessários à sua captura, mas também pelo tempo e pelo trabalho necessários à produção do capital do caçador: a arma, com a ajuda da qual a caça se realizava (IBIDEM, pgs 30-31).

Ao considerar a explicação sobre a riqueza, o autor confirma que qualquer economia na utilização do trabalho irá reduzir o valor relativo da mercadoria. Vale lembrar que essa escolha pode ser relativa tanto ao trabalho necessário para a produção quanto ao trabalho necessário para a formação do capital com o qual é produzido (RICARDO, 1996). Portanto, é com Ricardo que surge um sofisticado argumento explicativo sobre a realidade, considerando historicamente o desenvolvimento da humanidade e o patrimônio conquistado. É por meio de sua análise que as categorias de renda da terra, lucros e salários se destacam e se tornam alvo de críticas de autores como Stuart Mill (1806-1873) e Jean Sismondi (1773-1842), entre outros.

Ricardo apresenta uma sociedade claramente estruturada em relações de produção capitalista. Ele identifica na comunidade "o proprietário da terra, o dono do capital necessário para o seu cultivo e os trabalhadores cujos esforços são empregados no seu cultivo" (RICARDO, 1996, p. 19). É nesse panorama bem delimitado e estruturado, situado no contexto da ascensão burguesa, que Ricardo vê o valor da burguesia para o desenvolvimento do capitalismo. É aí onde ele desenvolve seus estudos sobre as leis que operam o sistema do capital. Esse conhecimento serve para os industriais que acabam superando a velha classe dominante dos proprietários de terra. Tal conflito se sobressai pelo interesse às altas taxas de lucros que começam a ser exigidas contra os modelos antigos que sustentavam o aumento da renda na terra apenas pela lógica de ser proprietário.

O que se revela como uma justificativa para que a classe burguesa possa responder aos interesses do conjunto da sociedade inglesa, pois as possibilidades do acúmulo da riqueza pelo trabalho

na produção de mercadorias abrem caminhos para viabilizar uma vida melhor para todos. Esse é o pensamento de Ricardo, mas é possível perceber que sua análise ainda sofre influência do empirismo britânico e do jusnaturalismo. Isso significa que o estado de natureza, como herança do pensamento de John Locke (1632-1704), era a referência para suas propostas econômicas e compreensão social.

Sua teoria do valor-trabalho ganha força até chegar nas proposições do comércio internacional, quando interfere sumariamente no funcionamento econômico interno do país. Pois as pautas de importação de produtos essenciais se tornaram fundamentais para a economia política. É quando a lei dos cereais (Corn Laws) é revogada em 1846, ameaçando de vez os interesses dos produtores interno representantes da velha aristocracia rural. Na medida em que a política de livre comércio convém então à Inglaterra industrial.

Sem dúvidas que as análises de David Ricardo foi um avanço para as conquistas da burguesia frente ao contexto especulativo religioso e mítico, colocados como visão de mundo do modo feudal de produção. A organização social que se sustentava na economia feudal, já vinha demonstrando mudanças pelas pressões que transformariam a posse das terras para os parâmetros de propriedade. A Lei do Cercamento foi um forte exemplo da destituição de terras comuns aos senhores e servos, provenientes da antiga relação feudo-vassálica, transformaram-se em territórios de produção de lã, carvão e ferro, pilares que propiciaram a indústria na Europa. O senhor vai se tornar proprietário das terras, enquanto os servos são obrigados a optar pelo assalariamento nas importantes cidades industriais que se formavam.

Mas tal produção teórico filosófica que se assenta na justificativa da burguesia, continha em si, não mais uma visão contemplativa, metafísica e determinada pelo poder religioso, como nítidas elaborações do período medieval e dos soberanos, mas se cercava de uma razão que dava direcionamento ao direito natural do ser humano – à vida, à liberdade e à propriedade. John Locke foi fundamental para o pensamento político desta época. Daí que as interpretações de David Ricardo recaem sobre a posição natural de cada um em sociedade, onde não se via a exploração sobre os trabalhadores em detrimento de lucro, mas que a propriedade privada era um direito fundamental tanto adquirido naturalmente como a vida e a liberdade. Os bens seriam de apropriação natural, mas também um presente de Deus. Não esqueçamos que os princípios liberais adjacentes a sua teoria política, se sobressaem no ataque ao absolutismo, mas dentro de sua estrutura social.

Uma concepção de corporalidade margeia essas discussões da propriedade no domínio liberal. Como a propriedade é preexistente à instituição da sociedade civil e ligada diretamente à cada indivíduo, o corpo acaba sendo esse loco de sentidos em direção a natureza e de esforço físico

para a conquista da propriedade e sua proteção. A lei da natureza está inscrita no corpo, porquê para Locke, “o direito natural é conhecimento alcançável somente por meio da experiência dos sentidos” (MASCARO, 2014, p. 179). A relação dessa teoria da propriedade com o estado de natureza comunica que a liberdade estar inserida nesse entendimento de propriedade, pois estão presentes antes de um tipo de organização social. Nesse sentido, o que aparece como natural no indivíduo é a própria vida emanada em seu corpo, pois este é a primeira coisa que ele possui. É uma noção bem genérica de uma corporalidade que se desenvolve e se movimenta no mundo social referenciado pelas leis da esfera natural. Noção que ainda referencia projetos de formação humana em nossos dias, os quais nossa discussão por si só já se contrapõe.

Portanto, é por esta noção natural idealista que David Ricardo vai conceber sua economia política e demonstrar que os trabalhadores servem aos proprietários legítimos e consagrados pelo poder divino, mas que por se incorporarem aos novos processos de produção, acabam fazendo parte de um mundo livre da servidão e conquistam a liberdade em sua força de trabalho, agora, assalariada e justa pelo trabalho assim necessário para a produção. O trabalho é para a economia política algo positivo, mesmo que realizado por seres humanos, trabalhadores, que mesmo no início do capitalismo industrial já se mostram na miséria. Engels já denunciava tal condição quando escreveu em 1845, no prefácio da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*: “A situação da classe operária é a base real e o ponto de partida de todos os movimentos sociais de nosso tempo porque ela é, simultaneamente, a expressão máxima e a mais visível manifestação de nossa miséria social” (ENGELS, 2010, p. 44) .

Mas é com Marx que essa configuração de mundo toma outro sentido. Sua teoria do valor vai retirar a armação de ‘lei natural’ adotada por Ricardo e desenvolver pressupostos críticos, dialéticos e historicamente situados. Marx vai mostra sobre a lei de valor-trabalho de Ricardo como tal sistema de produção se reproduz pela exploração dos trabalhadores assalariados, explicando como os proprietários e industriais burgueses ficam com o excedente da produção criada pelos trabalhadores. Ou seja, é por meio da lei da mais-valia que Marx se contrapõe ao que era dado por natural e definitivo para os trabalhadores.

Acreditamos que não seja necessário se aprofundar aqui e esclarecer como Marx expõe sua formulação acerca da lei do valor e como identifica a mais-valia (mais valor), pois não se coloca como central para nosso debate. Contudo é preciso citar que a produção de valor para Marx supera a ideia do que Ricardo trata sobre ter o trabalho como apenas necessário para a produção da mercadoria/bem. Marx reconhece que o valor de troca das mercadorias não é tanto maior quanto maior for a sua utilidade. Toda mercadoria possui um valor de uso e um valor de troca, valores que se ligam um ao outro, mas nenhuma mercadoria se trocará se não for útil a alguém. Porém, o valor

de troca de uma mercadoria não se referencia em sua utilidade. “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (MARX, 2011, pgs, 114-115)

Para Marx, o valor de uso não se caracteriza por uma medida a ser usada entre os compradores e por quem vende, pois a mercadoria vendida não tem utilidade para quem vende. Assim, o valor de troca precisa ser medido por uma qualidade cujo sentido seja comum aos produtores que vendem.

Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias. Nessa relação, um valor de uso vale tanto quanto o outro desde que esteja disponível em proporção adequada (IBIDEM, p. 114).

Essa qualidade é identificada na teoria de Ricardo e reconhecida em Marx. Trata-se de uma qualidade social que permite as relações entre os vários produtores, portanto, o valor de troca de uma mercadoria representa a quantidade de trabalho necessária para a sua produção. Marx vai nos explicar a partir daí como funciona o processo de geração de riqueza, de valor pelo *trabalho vivo*.

Tal valor de troca só deve ser aplicado as mercadorias que passam no mercado. E Marx acentua que os instrumentos de produção faz parte do valor dos bens acabados, pois receberam trabalho passado, são resultantes de *trabalho morto*. Mas é importante lembrar que, diferente de Ricardo, Marx não identifica o valor de mercado com o valor em trabalho, pois no capitalismo, as mercadorias podem ser trocadas tanto pelo seu valor, mas, ainda, pelo que Marx trata de preço de produção (considera-se a soma dos salários mais valor contido no capital adiantado). Na verdade, em resumo, o que se produz, agora, não é mais para consumo próprio, mas para vender no mercado. Todos precisam ir ao mercado para adquirir os bens necessários à vida.

Mas Marx vai nos alertar, ainda, dessa concepção de valor-trabalho de Ricardo destacando que o trabalho que nos importa, para compreender a sociedade nascente, não é aquele concretamente gasto pelo trabalhador em uma determinada fábrica, mas fundamentalmente o trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria. E nesta direção, o destaque vai para o que ele vai chamar de *trabalho abstrato*. Este vai representar os diferentes esforços de trabalhadores em diferentes profissões. Ele alerta, ainda, que a quantidade de trabalho abstrato desses trabalhadores não são ao mesmo tempo iguais. Pois há diferenciações de salários e diferentes esforços e especializações. Diz Marx,

Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato (MARX, 2011, p. 115).

Portanto, Marx vai se diferenciar de Ricardo indicando que a determinação do valor de uma mercadoria é o tempo de trabalho socialmente necessário para a produzir, mas o trabalho despendido por um operário de habilidade média, trabalhando com esforço médio e utilizando os instrumentos de produção comumente utilizados em determinada época.

Então, vai surgindo em Marx uma descoberta crucial para sua crítica da economia política. Ele vai querer descobrir o que conduz o lucro do capitalista, para além da noção de valor-trabalho de Ricardo e as elaborações dos economistas clássicos. Busca então compreender o que determina tal lucro e passa a desvendar o significado social disso. Trata-se de localizar o excedente que é adquirido sem contrapartida. Como o excedente surge e o que é realizado para sua obtenção são as questões colocadas.

Trata-se de expor então uma nova forma de exploração do “homem” pelo “homem”, ou seja, aquela em que a burguesia compra apenas a força de trabalho do trabalhador. Essa aquisição acaba por se configurar na compra de uma mercadoria útil para produzir de forma vital, ou seja, sua propriedade se difere das outras, pois serve para obter um valor maior do que ela própria vale. E portanto, o burguês que comprou a força de trabalho tem, ao final do mês, um valor maior do que aquele que paga ao trabalhador sob a forma de salário. Esse valor maior é a *mais-valia* (mais valor).

O lucro passa a ser então algo essencial para o capitalismo, a sua chave para a acumulação e, portanto, exploração sobre quem produz o excedente. Acaba que tal constatação é parte da superação de Marx sobre a economia política clássica e, claramente, sucumbe as dúvidas suscitadas por Ricardo em relação ao valor da mercadoria trabalho assalariado, acaba sendo tratado diferentemente de outras mercadorias. Daí se questiona a condição do trabalhador nas relações de produção e coloca as referências conceituais e filosóficas do liberalismo, em especial, a noção de liberdade propagada pela ideia de estado de natureza, sobre a corporalidade dos trabalhadores. O quão livres são esses corpos para o movimento da força de trabalho, o quão livres são os trabalhadores para viverem diante dos proprietários dos instrumentos e do resultado da produção.

Na introdução de F. Engels para a edição de 1891 de Trabalho Assalariado e Capital de Marx (2006), identificamos em seu texto que os economistas da época haviam considerado como custos de produção “do trabalho”, eram os custos de produção, não do trabalho, mas do próprio operário vivo. E o que o operário vendia ao capitalista não era o seu trabalho. Retirando do livreto de Marx, na medida em que o trabalhador inicia o seu trabalho, esse não lhe pertence mais, mas sim ao capitalista, pois não há como vendê-lo. Engels diz que poderia, quando muito, vender o seu trabalho futuro, isto é, comprometer-se a executar um dado trabalho num tempo determinado.

Mas, então, o operário não vende trabalho (que ainda teria de ter lugar); põe, sim, à disposição do capitalista a sua força de trabalho, a troco de um salário determinado, por um determinado tempo (se trabalha por tempo) ou para determinada tarefa (se trabalha por peça): ele aluga ou vende a sua força de trabalho. Mas essa força de trabalho incorpora-se indissolúvelmente ligada a sua pessoa e é inseparável dela. Por conseguinte, os seus custos de produção coincidem com os custos de produção [do operário] [...] e, por isso, os da força de trabalho (ENGELS, apud MARX, 2006, p. 25).

A produção de mais-valia (mais-valor) é, portanto, referenciada no trabalho como mercadoria, mas pela força de trabalho empreendida pelos músculos, ossos, órgãos e a mente do trabalhador, pelo seu esforço empreendido, sua força de trabalho que é utilizada pelo capitalista em tempo socialmente necessário. Ou seja, para garantir tal força de trabalho é preciso que seja garantida as mínimas condições de sobrevivência para que essa força seja mantida e o trabalhador possa se reproduzir. O valor dessa força de trabalho vai ser então como suprir as necessidades específicas dos diferentes trabalhadores, das distintas qualificações dos mesmos. O salário então tende a ser o valor da força de trabalho avaliado por seu custo em trabalho, da quantidade de trabalho que a sociedade deve consagrar à manutenção e à reprodução da força de trabalho (MARX, 2006).

Creemos que essa breve apresentação de como o trabalho vai se tornar uma categoria fundamental para compreender a realidade, precisava ser iniciada com essa forma história do trabalho assalariado. Mas esse caminho apenas nos leva na aparência do que estamos construindo para o entendimento de corporalidade, referenciada na obra marxiana e nos pressupostos de Lukács, frente a sua hipótese de que em Marx há uma ontologia materialista do ser social.

Pois entendemos que compreensões e explicações distintas sobre o trabalho, pode se constituir de representações do mundo que são bem diferentes, e movidas por interesses que são provenientes das disputas sobre os destinos das sociedades. Como vimos até agora, a burguesia avança sobre as ideias do absolutismo, das leis regidas pela religião e as especulações de todos os tipos, mas ainda recaí no próprio idealismo e nos resíduos imaginários do passado, bem como as

explicações dadas por uma racionalidade dentro dos limites de uma filosofia idealista, que visaria a conservação do presente.

Marx vai situar esses limites da teoria e filosofia burguesa em toda sua obra. O que para nós ilustra muito bem o conteúdo que nos serve para nossa compreensão de corporalidade. Ao mostrar a ausência das contradições nas teorias estudadas tanto na filosofia, como na economia, ele desenvolve sua ontologia partindo do que acaba por determinar os fenômenos na realidade, indo além da aparência das coisas. E nesta direção, vamos aprender a considerar o que possui validade social, mesmo que por noções incongruentes e absurdas. Lukács vai nos lembrar, por exemplo, quando da crítica realizada no doutoramento de Marx sobre a crítica lógico-gnosiológica de Kant às provas da existência de Deus. Marx fala sobre como os deuses acabam ganhando vida e lhes é conferido uma noção de algum tipo de ser na vida real. Lukács vai descrever que em Marx, a efetiva eficácia histórica de determinadas representações de Deus confere a elas um tipo qualquer de ser social, mesmo quando não se admita, como é o caso de Marx, a possibilidade da existência de qualquer Deus (LUKÁCS, 2012). Tal acento é tão fundamental que Marx adianta um problema que mais tarde, diz Lukács, “quando ele se tornar economista e materialista, terá grande importância em sua obra: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas ou verdadeiras” (LUKÁCS, 2012, p. 284).

Marx, portanto, vai reconhecer o como era preciso ir para além da aparência do conceito de valor que Smith e Ricardo carregavam a partir de suas concepções de trabalho. E vai mostrar como as especulações dessa economia “vulgar” vai conferir ao indivíduo que trabalha um estado de isolamento e autonomia, como comportamentos e condições conferidos naturalmente ao ser humano. O que justificaria a noção de trabalho que aqueles defendiam, e por assim ser, de sociedade. Tais referências para nós vai dizer muito do que é natureza e sociedade para os economistas clássicos. E isso é esclarecedor para o entendimento de corporalidade que buscamos, ou mais apropriadamente, para compreender o ser social que somos.

O que supomos até agora é que o desenvolvimento do mundo dos seres humanos tem seu fundamento no fato de o trabalho, por meio da reprodução social, produz sempre novas situações históricas. É pelo trabalho que a história humana se revela, pois ao construir o mundo material, desenvolve as sociedades, indicando que os indivíduos se constituem como seres humanos. Podemos concluir que nesse movimento, há uma relação entre o indivíduo e o tipo da sociedade que se origina em cada época histórica.

Na sociedade burguesa, o indivíduo atua com um tipo de autonomia que o distingue das sociedades anteriores. Nessas a comunidade estava envolvida desde o desenvolvimento das cidades, como na ampliação dos mercados para a sobrevivência. Ou seja, a o indivíduo dependia do grupo

para manter sua existência. No período feudal, por exemplo, o nome da pessoa era distinguido de acordo com o feudo ou o lugar do feudo que habitavam. Lembram Lessa & Tonet que “a identidade social do indivíduo reside na sua conexão com a totalidade social por meio do lugar que ocupa no feudo. Fora dele, o indivíduo nada é, pois não pode ter qualquer existência social. (LESSA; TONET, 2011, p. 78).

Com a lógica da propriedade privada na nascente sociedade burguesa capitalista, a relação indivíduo-sociedade é rompida. O que acaba marcando a vida social é a propriedade privada, e a razão para a existência pessoal não é mais orientada pela vida coletiva, mas para objetivos ligados a propriedade, em detrimento de mero enriquecimento (IBIDEM).

É no contexto dessas transformações e de como o sujeito busca a sua sobrevivência que devemos estar justificando a constituição de uma corporalidade que não se limite as suas esferas biopsíquicas, mas no que tange o seu desenvolvimento no interior de uma totalidade social. E neste domínio, tratar sobre corpo e corporalidade é considerar que o ser humano é integrado pelas esferas inorgânicas, orgânicas e social. Por isso a necessária inserção, mínima, nos estudos filosóficos e da economia política.

2.4 Kant e a moral pura como práxis humana

O ambiente onde se desenvolve o pensamento de Immanuel Kant (1724-1804) é o da ascensão da burguesia e dos ideais liberais na Europa. Na Alemanha, o ambiente intelectual se constituía por uma tradição idealista e dominado por vários sistemas metafísicos, onde Kant passa a criticar, inicialmente, pelas suas investidas às ciências naturais, às comprovações empíricas e científicas, bem como a grande influência do racionalismo de Descartes (1596-1650). Tal esforço se deu pelas críticas recebidas pelo modo filosófico idealista e racionalista que sempre marcou a filosofia da Europa continental, em especial, da Alemanha. De tal forma que é com o britânico David Hume (1711-1776) que a filosofia de Kant vai se mostrar em definitivo.

O empirismo radical e o ceticismo filosófico de Hume, o desperta de seu “sono dogmático”. Mascaro nos diz que “ao demonstrar a impossibilidade de um conhecimento ideal e prévio dos fenômenos, e ao afirmar a experiência como única fonte de apreensão de conteúdos, Kant passa a criticar os que pressupunham o conhecimento, derivado de ideias plenas ou de sistemas de pensamento” (MASCARO, 2014, p. 210). É sem dúvidas, o avanço considerável que seu tempo impulsionou.

O empirismo de Hume levado a últimas consequências muito impressionou Kant, que passou a se perguntar a respeito das possibilidades de se afirmar um conhecimento verdadeiro. De

forma que, ou o conhecimento era exclusivamente empírico, nada podendo se afirmar para além do que percebia concretamente, ou seria possível de antecipar como conhecer os eventos empíricos. Então, se não era possível, pela perspectiva de Hume, generalizar o conhecimento com base em um sentido inatista – não era possível tirar leis de uma racionalidade genérica a priori, mas somente conhecimento do perceptível – era preciso, na ideia kantiana, descobrir o modo pelo qual relacionava-se no homem o conhecimento dessa percepção (MASCARO, 2014). É daí que Kant vai encontrar seu próprio caminho e avançar sobre Hume, mas, ainda, levando parte dessa filosofia empirista.

Se atentarmos bem, as legalidades da natureza, concebidas pelo avanço das observações e métodos científicos expostos desde as descobertas de Copérnico, sobrepondo o pensamento especulativo que predominava anteriormente, atingiram um certo grau de elaboração que se reproduziu para o esclarecimento da realidade na sua diversidade de expressões e em seu movimento. Neste sentido, as estruturas sensíveis que compõe o corpo humano acabam por serem consideradas como percusso da realidade ao indivíduo. Vimos o quanto o empirismo influenciou a economia política e o quanto deixou para a filosofia uma via de interpretação orientada pela experiência sensível. Destarte, diferente do que perspectivou Descartes, o filósofo Hume se contrapõe a ideia de que há um inatismo de ideias, que ninguém já traz em si o conhecimento. Para Hume, os elementos do conhecimento são as impressões e as ideias. O imediato e a experiência são os limites do conhecimento.

Consideramos não ser possível aqui desdobrar com mais detalhes sobre as filosofias aqui expostas, não apenas pelo espaço a ser oferecido para nosso objeto de pesquisa, a corporalidade e a Educação Física, como também pela necessária profundidade e tempo de estudos que seu pensamento exige. Desta filosofia do imediato se desdobra princípios que vão fundamentar a filosofia da prática, o utilitarismo, o neopositivismo e a fenomenologia. Mas o que importa agora é compreendermos que Kant admite que o conhecimento não era somente a apresentação das coisas à nossa vista. Ou seja, Kant ao ter influência de Hume e tratar da relação entre realidade e razão, vai em direção de uma proposta que resolva essa dualidade racionalista e/ou empirista. Sua síntese resulta em considerar que as condições nas quais ocorre o conhecimento são as condições que antecedem a experiência, ou a *priori* e; as que são posteriores a experiência, ou *posteriori*.

Mas o que importa é que nos seus livros *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*, Kant não só vai tratar sobre o conhecimento, mas, também, ocupará seus estudos na aplicação dos juízos de valor na realidade, ou seja, sua preocupação é com o agir humano.

Sobre a questão do conhecimento, ele vai considerar o que Hume achou sobre a experiência, ou seja, é por ela que o sujeito do conhecimento conhece. Mas o conhecimento das *coisas em si*

parte, apenas do fenômeno que tais coisas apresentam ao sujeito pelos sentidos. É preciso, para o conhecimento efetivo das *coisas em si*, de mecanismos, ferramentas e meios que não são da própria coisa, mas sim são nossos, do sujeito que conhece. Mascaro vai esclarecer que para Kant

se as coisas se apresentassem a nós, mas não tivéssemos estruturas de pensamento suficientes para entendê-las, não seria possível o conhecimento delas. Por isso, não são as coisas em si, nas suas essências brutas, que se nos apresentam. O fenômeno, a aparência das coisas para conosco, é a relação que o sujeito do conhecimento tem com a experiência (MASCARO, 2014, p. 211).

Essa compreensão acerca da filosofia kantiana nos possibilita aferir que em Kant há uma perspectiva de negação do ser, ou seja, que sua teoria põe fim a uma ontologia. Como isso se repercute para um esclarecimento sobre a constituição da corporalidade humana é o esforço que faremos a partir daqui. Porque se trata de encontrarmos fundamentos para compreender como o ser é e age.

Com base nos estudos de Lukács em Kant há três diferentes novas formulações do problema da teleologia. O primeiro se refere ao retorno do conceito de finalidade na filosofia através da moral. Esse é um terreno escorregadio que traduz o ser humano como um fim em si incondicional, “de que ele sob nenhuma condição pode ser considerado meio para outro fim” (LUKÁCS, 2018, p. 456). Trata-se de uma teoria que se expressa “contra o tratamento dado ao homem no absolutismo feudal, uma moral que, à maneira do idealismo alemão, reflete os estados de espírito do período da Revolução Francesa” (IBIDEM).

Esse problema da moral nos interessa aqui para refletirmos sobre a finalidade. É com base nos seus estudos sobre a razão prática que Kant vai construir sua teoria a respeito da valoração ética, moral, jurídica, estética e política. Nos interessa aqui fazer um recorte sobre a moral, pois essa vai de encontro aos interesses e gostos privados. O que quer dizer que Kant precisou distinguir o dever e moralidade.

Para Kant, agir conforme o dever é empreender as ações que sigam os trâmites de uma determinada legalidade. Mas seguir o dever não significa, necessariamente, o cumprimento da moralidade. Mascaro destaca um exemplo explicativo, em que “alguém pode cumprir o dever da caridade por interesse: quer ter reconhecimento social. Outro pode praticar o dever de caridade por gosto: dá-lhe satisfação pessoal saber que alguém está melhor por causa de sua ajuda” (MASCARO, 2014, p. 217).

Trata-se, na verdade, de formular os pressupostos do que Kant vai chamar de moral. E para tanto, um fundamento último que leva à moralidade será apenas uma *boa vontade*. A moralidade se instaura no campo de uma vontade que buscar cumprir o dever sem interesses externos.

Então, temos até agora que as investidas kantianas passam pelas considerações da ciência natural e do empirismo, que mais tarde passa a fazer parte dos pressupostos do seu mundo fenomênico. Onde através da razão seria possível, com a primazia da consciência humana, originar esse mundo onde os fenômenos são possíveis a partir da capacidade do ser humano percebê-lo ao ponto de transformá-lo em um objeto para o pensamento. É o pensamento que confere a experiência para o sujeito determinar a realidade. Mas não se trata aqui de um reconhecimento da existência, mas de criar as leis da natureza. Neste sentido, o que não fosse possível explicar e criar estaria no domínio de um outro mundo, o *numênico*.

Grandes questões humanas, a exemplo de Deus e a imortalidade da alma, estariam fora do âmbito da experiência e livres da razão. O acesso a esse mundo estaria ligado a uma Ética, em que seria preciso obedecer a certos *imperativos categóricos*. Ou seja, valores absolutos universais estariam como legalidades aplicáveis aos humanos. Esse é o núcleo do pensamento kantiano sobre a moralidade.

Mascaro vai nos mostrar que o imperativo categórico para Kant é uma máxima universal que vai além de regras ou normas, mas se configura como uma lei universal da razão. “Há uma pressuposição da aplicação universal e de um querer advindo de uma pressuposta universalidade dos agentes. [...] Sua flexibilização, abominável à razão” (MASCARO, 2014, p. 220).

Contudo, tal universalidade nos faz pensar que essa máxima ao incorrer no fato de nos reproduzirmos por sociedades que se desenvolvem por interesses diversos e circunstâncias outras que só se resolveria para Kant com o advento da *boa vontade*. Ou seja, para ele é meramente uma questão de *querer* superar os interesses individuais conflitantes na sociedade. Tal vontade se submeteria em favor de um padrão universal de medida, valoração e ação da moralidade. É por isso, vai resumir Mascaro, que perpassa no pensamento de Kant uma pressuposição de que os “homens” formam uma totalidade ética, impulsionada no limite apenas da boa vontade.

Como jurista, o professor Mascaro vai nos apresentar que tal pensamento vai qualificar o direito natural e se justificar pelos interesses da burguesia frente ao Absolutismo. Diz ele que

a transposição da filosofia prática de Kant para o problema moderno do direito natural é imediata: somente poderão ser de direito natural (somente poderão ser direitos justos e racionais) os imperativos *universalizados*. Representa tal concepção, ao mesmo tempo, uma postura revolucionária – o fim dos privilégios do Absolutismo, tendo em vista que tais privilégios são particulares a um só estamento – e uma postura conservadora – a legitimação da universalidade sem qualquer flexibilização ou contestação dos direitos subjetivos burgueses, principalmente o direito à propriedade privada, liberdade negocial e igualdade formal (MASCARO, 2014, p.222).

Ao definir a *boa vontade* como eixo instituidor da moralidade kantiana, como um querer somente pelo querer, sem finalidade alguma, pouco importando seu resultado, mas determinada por uma universalidade abstrata, Kant aposta em um indivíduo autônomo e responsável por sua liberdade. Essa necessidade imposta pela realidade sedimentada pelo ambiente *ancien régime* provoca uma resposta dos intelectuais burgueses para sustentar um sentido social ao indivíduo. Este não existia até então com as possibilidades de julgar o que se colocava como certo ou errado. Sua posição na estrutura das sociedades pré-modernas o fazia cumprir funções fixadas, determinadas pela impossibilidade de mobilidade social. Mas as revoluções que aconteciam desde as descobertas de Copérnico, Giordano Bruno e Galileu arranjaram o ambiente para as reflexões de Kant. Seu “homem” como um fim em si mesmo influencia até hoje as interpretações sobre os complexos sociais que são desdobrados, a exemplo da educação, educação física, do direito, entre outros complexos sociais.

Vejamos que isso reflete uma realidade social bem particular que se desenvolvia com a dinâmica social derivada desde as investidas da mercantilização, das relações que se postavam sob as novas formas de produção. O capital mercantil se instalara demandado por necessidades de conquistas de novas terras, novos produtos para dar conta das demandas sociais e econômicas da época. Uma sociedade mais complexa vai surgindo, o gênero humano vai se desenvolvendo por novos conhecimentos, pela arte, política secular (etc). O renascimento trazia à tona o “homem” como centro das oportunidades que se colocavam no mundo pelas novas conquistas tecnológicas e sociais. É neste contexto de origem da modernidade que os iluministas se prestam a pôr o indivíduo como referência existencial. A ideia do “homem” como centro do mundo, carimbado pela marca do Homem Vitruviano de Leonardo da Vinci, refletia bem o “homem” “livre” que iria acabar se apresentando no mercado para vender e trocar sua força de trabalho por um salário. O direito assentava as novas institucionalidades marcadas por essa nova relação social e a revolução francesa acendia a liberdade e a igualdade de todos os “homens” que se operavam sob as legalidades postas pela burguesia revolucionária. É daí que surge as justificativas do liberalismo econômico, partindo da individualização e da liberdade prometida pela revolução burguesa. Mas logo vimos que essa liberdade e igualdade se apresentam formalmente, pois haveria de ter os excluídos nessas razões institucionais do mercado que ascendia e da classe que investiria em justificar o existente, protegendo a propriedade privada e ocultando os nexos da divisão social do trabalho. Os antagonismos de classes da sociedade se complexificam ainda mais e “as classes em luta recíproca devem requerer, por meio de uma imagem de mundo, direções opostas para a tarefa social e a sua infraestrutura” (LUKÁCS, 2012, p. 31).

Essa filosofia kantiana, a qual passamos muito brevemente, escancara um problema fundamental para nós, a saber, a relação entre ser humano e natureza, entre teleologia e causalidade. Em sua perspectiva há, segundo Lukács, um abismo intransponível: “na medida em que Kant e, também, Fichte são forçados a estabelecer, em algum momento e de algum modo, uma conexão entre seu mundo da pura moral e a realidade objetiva, surge [...], o mesmo quadro que se apresentava na antiga teleologia” (LUKÁCS, 2018, p. 457).

Ou seja, mesmo com a intenção filosófica contrária as antigas teleologias, Kant se contradiz sobre suas próprias descobertas. Em seus estudos sobre as ciências naturais, o filósofo reconhece a esfera orgânica do ser como tendo uma essência ontológica definindo a vida, que segundo as explicações de Lukács, como uma “finalidade sem escopo”. O que se mostra como uma importante elaboração sobre “a teleologia superficial das teodiceias dos seus predecessores”, diz Lukács. E ao tratar dessa forma, Kant dá um passo para o correto conhecimento dessa esfera do ser, tendo em vista que reconhece as legalidades das origens e desenvolvimento que operam por causalidades, indicando que há um sentido finalístico em relação aos complexos em questão (LUKÁCS, 2013).

Mas o seu método o limita na compreensão da totalidade do ser, quando passa a solucionar as questões ontológicas de modo gnosiológico. Ou seja, ao não poder conhecer as *coisas em si*, não se certifica de sua origem e desenvolvimento, acaba encontrando questões que precisam ser abordadas com as condições *a priori* de qualquer experiência. Por isso sua teoria do conhecimento é orientada por um idealismo transcendental.

Lukács (2018) nos mostra que na obra *Crítica da faculdade do juízo*, Kant se esforça em determinar filosoficamente a vida orgânica. E apresenta a seguinte antinomia:

de um lado, ele mantém de forma inabalável a afirmação de que a natureza (em seu caso, o mundo dos fenômenos) é dominada pela causalidade. E, dado que causalidade e teleologia se excluem de forma mútua, esta tem de ser eliminada da explicação da natureza. Por outro lado, a nova ciência em surgimento, a ciência da vida orgânica, suscitava problemas diante dos quais o velho aparato conceitual do mecanicismo inevitavelmente levava ao fracasso (LUKÁCS, 2018, p. 458).

No que tange sua compreensão das legalidades do orgânico, mesmo reconhecendo as conexões causais e, como lembra Lukács, ao mesmo tempo, acidentais, Kant se encontra nos limites da ciência de seu tempo, pois a teoria da evolução de Darwin chegaria mais tarde para refutar uma de suas frases mais conhecidas sobre a questão, nos apresenta Lukács (2018, p. 458): “É absurdo para o homem [...] esperar que um Newton possa ainda surgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma haste de capim, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou”.

Mas o que move essa compreensão de Kant é a submissão a sua lógica, na qual o coloca em um determinado limite “crítico” do seu campo operativo, como nos mostra Lukács. Ao não

reconhecer as questões ontológicas, e, estabelece-se num fardo gnosiológico para a compreensão da natureza, o filósofo não consegue atender ao menos uma resposta positiva ou negativa. Acerta Lukács (2013, p. 50): “E assim que, exatamente através da crítica do conhecimento, fica aberta a porta para especulações transcendentais e, em última análise, admite-se a possibilidade de soluções teleológicas, embora Kant as refute no âmbito da ciência”.

Entendemos que para Kant, a coisa em si é, necessariamente, negada, porque a realidade para ele se mostra pelo fenômeno imediato, confirmando seu afastamento de qualquer possibilidade de explicação ontológica. Nesta direção, resta ao sujeito a construção, a partir da aparência da realidade. Como ele não se permitia que as coisas tivessem origem diretas em uma teodiceia, então restava uma aparência determinada pelo mundo físico e químico com suas categorias empíricas e as categorias que ele considera como *a priori*, dada pela razão pura. Essa sim, constituía-se como a essência kantiana, absoluta, natural, imutável e, claro, a-histórica. E, portanto, é, pelo método científico que seria possível abordar a aparência da realidade, pois sua essência se colocava no próprio sujeito, pois esse define pelo método a realidade e, nesta direção, a objetividade depende do sujeito e, portanto, o sujeito que arruma a totalidade.

Em busca de darmos continuidade a nossa discussão, podemos concluir a cerca de Kant e o conhecimento sobre a realidade, de acordo com Lukács, que para ele

A questão se limita apenas a que, na ciência da natureza, as explicações causais e teleológicas se excluem mutuamente e, além disso, quando Kant investiga a práxis humana, fixa o olhar exclusivamente naquela forma altíssima, sutilíssima, extremamente mediada em relação à sociedade que é a moral pura, a qual, no entanto, para ele não brota dialeticamente da atividade da vida (da sociedade), mas, ao contrário, encontra-se numa substancial e insuprimível oposição a ela. De modo, também nesse caso, o verdadeiro problema ontológico não recebe solução (LUKÁCS, 2013, p. 51).

Como foi, em certa medida, afastada qualquer ontologia, as razões explicativas sobre o indivíduo recaem até aqui, sobre determinações naturais e positivistas. O “homem como lobo do homem” de Hobbes, por exemplo, situa o indivíduo deslocado de qualquer constituição histórico social, seus vínculos são ordenados pela aparência do potencial de troca de sua força de trabalho, isso constitui o seu valor social. Ao depender sua sobrevivência no cumprimento da garantia do trabalho assalariado, sua atividade fundamental desvia seu caráter vital e de potência, caracterizando-se como um meio de vida oferecido nos limites da circulação das mercadorias. Uma existência dada na aparência e referenciada pelo que se posta *a priori* em sua consciência e na possibilidade de experimentar o mundo sensível. Portanto, o mundo social depende de uma moral a ser qualificada por uma razão distinta e acionada por valores que ignoram qualquer contradição na realidade, fundamentalmente as que travam o jogo de classes. Não havendo nenhuma abertura de

viés teleológico que determine a vida social, os indivíduos aparecem como responsáveis diretos por suas vidas, são “livres” para construir seu próprio mundo que fica dependendo do que pode a esfera da natureza. Essa relação com a natureza permite ao indivíduo apenas a aceitar suas causalidades medidas pelo conhecimento científico. Neste sentido, a vida é regida pelo que o “homem” pode conhecer no que lhe é imediato. O conhecimento é resultado dessa relação com a aparência que se mostra pretensamente independente, esse é seu caráter de pseudoconcreticidade (KOSIK, 2002), descolado de uma essência sócio histórica que o media. Tal grau de independência da atividade humana se mostra como expressão de um fetichismo próprio ao mundo das mercadorias e aos mitos.

Estaremos analisando mais detidamente o que essa relação do ser humano com a natureza nos tem a dizer quando a humanidade vai se reproduzir pelo capitalismo. Ou seja, como no processo de produção das mercadorias, o trabalho acaba se configurando como uma condição negativa para a vida, na medida em que essa mediação com a natureza acaba por ser negada a todos os seres humanos e determinada pelo capital. E neste sentido, a aparência acaba por se tornar a realidade a ser vivida sob todas as estâncias da vida. E que para alguns, nem o acesso a aparência é possível, pois os sentidos acabam, em alguns corpos empobrecidos, perdendo a humanidade que se desenvolveu nos seres humanos.

Kosik em seus estudos sobre a “coisa em si” vai esclarecer que não é possível que a mesma se manifeste imediatamente ao homem. Que é preciso um certo esforço em busca de sua representação e do conceito da coisa. E indica que

a atitude primordial e imediata do homem, em face da realidade, não é a de um abstrato sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, porém, a de um ser que age objetiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e com os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de um determinado conjunto de relações sociais (KOSIK, 2002, p. 13).

O que esse autor nos quer mostrar é que esse mundo da aparência mediada em nossa análise pelo idealismo kantiano, ao descartar a possibilidade ontológica expõe o mundo da pseudoconcreticidade, onde “o aspecto fenomênico da coisa, em que a coisa se manifesta e se esconde, é considerado como a essência mesma, e a diferença entre o fenômeno e a essência *desaparece*” (KOSIK, 2004, p. 16) (Grifo do autor).

A postura gnosiológica não dar conta dos problemas que escapam das mãos da moral e dos próprios sentidos. É preciso distinguir as causas reais da crise social, nem que sejam derivadas de uma certa alienação do espírito da razão ou de uma inconsequência causal materialística. Lukács vai desalinhando a história da filosofia para construir, a partir de Marx, que o fundo teleológico deriva

do próprio devir histórico e social humano, no qual se põe objetivamente pelo ser humano no trabalho (a práxis humana). Mas antes disso, estamos vendo que essas antigas contraposições envolvidas na questão da causalidade e da teleologia se tornam mais debatidas nessa etapa do idealismo alemão clássico. O que esse debate nos revela, na verdade, trata-se fundamentalmente do ambiente geral do desenvolvimento do pensamento dialético (LUKÁCS, 2018).

Diante desses breves esclarecimentos e pressupostos que são travados na relação teleologia e causalidade, que desdobra nas dualidades indicadas acima, espera-se que tenhamos sinalizado que o mundo real não se caracteriza por condições postas metafisicamente, nem ordenado por especulações, menos ainda, configura-se por objetos reais inerentes no tempo e espaço, nem tampouco derivam de uma representação metodológica. O mundo real é constituído pela atividade humana, na sua dimensão produtiva histórico-social. Para Kosik, o mundo real

É um mundo em que as coisas, as relações e os significados são considerados como produtos do homem social, e o próprio homem se revela como sujeito real do mundo social. [...] é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo realizam a própria verdade, operam a humanização do homem. [...] o mundo da realidade é o mundo da realização da verdade, é o mundo em que a verdade não é dada e predestinada, não está pronta e acabada, impressa de forma imutável na consciência humana: é o mundo em que a verdade devém (KOSIK, 2002, p. 23).

Até aqui vimos concepções “idealistas” de compreensão da realidade, ora dada por uma metafísica de origem cosmológica e teológica, em que uma dada essência substancializa o mundo fenomênico. De outro modo, passando por uma centralização no sujeito, absolutizando-o e o constituindo de totalidade que atravessa o método em sua expressão de como conhecer. Mas, ainda, em dado momento na referência ao objeto como realidade independente do sujeito.

Na verdade, estamos tratando essa discussão a partir do problema da essência humana. Numa perspectiva que Lessa (2016) identifica em Lukács no que aquele afirma que as investigações se dão em dois grandes momentos. Um que vai dos gregos até Hegel, e outro de Marx até nossos dias.

Já vimos através do Cheptulin (1982), que houveram as concepções de mundo dos gregos desde de Parmênides, Pitágoras, Platão e Aristóteles, onde através deste último o mundo se apresentava por uma concepção dualista/transcendental, a qual se reproduziria com suas particularidades no período Medieval pelas filosofias de Santo Agostinho e São Tomás. Essas filosofias identificavam uma essência por um “verdadeiro ser”. E que pela modernidade, na expressão do Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, esta essência corresponderia, ao que Lessa (2016, p. 161) descreve como “um ser menor, ou uma manifestação <corrompida> do ser, que seria a esfera do efêmero, do histórico, do processual”.

Resta-nos então apresentar uma saída desse beco escuro que nos faz confundir aparência com essência. E, por assim se apresentar, recusa o processo dialético entre a unidade contraditória da teleologia e da causalidade. Onde se encontra a práxis humana como fundante do mundo dos “homens”.

2.5 Hegel e um novo sentido de teleologia e causalidade

Com os estudos de Lukács sobre Hegel, vamos perceber que este esteve à frente de seus predecessores no que tange a filosofia e, em específico, o que tratamos no problema de fundo de nossa tese, a saber: a apreensão mais correta possível da relação e interação entre o ser humano e a natureza, bem com a constituição daquele como ser social. O passo que Hegel deu para esse entendimento – nos limites de um idealismo objetivo - teve como consequência, uma postulação dialética fundamental para compreender alguns dualismos que estariam sendo abordados abstratamente e de maneira unilateral, sobre antinomias cruciais na filosofia, a exemplo do par causalidade e teleologia.

Vimos como em Kant predominou tal dualismo abstrato, quando o mesmo concebeu a natureza, como diz Lukács (2018, p. 463), “como um campo de atividade passivo ou como mera limitação da atividade humana”. Lembremos do que apontamos acima sobre os limites do reconhecimento das causalidades na esfera orgânica e a referência de sua moralidade como sentido da práxis humana.

Na verdade, desde os primeiros modernos e em especial Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), a dualidade entre a eternidade de um tipo de essência e a historicidade do mundo dos seres humanos permanecia. Transcorreu, por exemplo, que a essência divina dos “homens” vai dá lugar a uma essência da <natureza> dos “homens”. Lessa vai demonstrar que

Esta “natureza, por sua vez, nada mais é que a projeção à universalidade da “natureza específica” do homem burguês: acima de tudo, ser proprietário privado. Os padrões modernos de racionalidade e de essência humanas correspondem às condições de vida nas sociedades mercantis, então em pleno desenvolvimento. A relação comercial capitalista, um momento apenas particular da história, é transformada na essência eterna e imutável de todas as relações sociais: o homem se converte em lobo do homem (LESSA, 2016, p. 163).

O que Lessa mostra é que desde os gregos, passando pelos medievais até o pensamento moderno, a compreensão sobre a realidade e os próprios seres humanos parte da noção de que suas ações são determinadas, essencialmente, por algo fora das mãos e consciência dos mesmos. No desenvolver da modernidade se tratou de conceber que por serem proprietários privados, esses “homens” no interior da forma social conquistada pelo domínio do capital, não poderiam

possibilitar outras formas, porquê estariam vivendo por sua essência imutável, a propriedade privada.

Neste caso, trata-se de uma concepção dualista que se manifesta em uma fase do desenvolvimento humano que buscam justificá-la por uma “natureza humana” que não pode ser alterada. Um período em que um novo conteúdo de classe que se apresenta com a poder da classe burguesa reproduz a velha concepção ontológica de que “há uma dimensão essencial que determina a história sem ser resultante, nem poder ser alterada pela história que ela determina. Para os modernos, esta dimensão é a “natureza” de proprietário privado dos indivíduos humanos” (LESSA, 2016, p. 164).

É com Hegel que avançamos sobre o distanciamento e isolamento da teleologia e causalidade, ou mais simplificada, a ausência na história do reconhecimento de que as finalidades ou destinos dos humanos estão nas circunstâncias que ocorrem, não apenas das relações derivadas da realidade objetiva, mas, de alguma forma pelo interesse humano. Porém, o grande filósofo não resolve o problema em definitivo, apesar da viabilidade de sua dialética, pois desenvolverá uma falsa ontologia que sua lógica vai esbarrar (LUKÁCS, 2012).

Em 1807, aos 37 anos, Hegel expõe a sua *Fenomenologia do espírito*, uma obra que marca a cultura da época, pela sua originalidade e o uso da dialética de forma ainda não vista. O impacto de sua filosofia atinge o pensamento de seus antecessores, em especial Kant. E os princípios dessa filosofia se originam, fundamentalmente, no acompanhamento do trajeto da experiência da consciência. Tal empreendimento analisa, através de seu método dialético, como o desenvolvimento da humanidade revela o percurso da consciência. O trajeto que Hegel desdobra é o conhecimento que dar razão a sua própria existência e o justifica. Trata-se de acompanhar como se articula a consciência com o que vai se constituindo no mundo objetivo. Hegel resumiria como a “ciência da experiência da consciência”. Que aliás, seria o título escolhido, inicialmente, para a *Fenomenologia do espírito*.

Uma categoria fundamental no sistema de Hegel é o Espírito. Que nada tem haver com o que entendemos por algo fantasmagórico ou referente por algum sentido religioso. Importante essa correção para que não acompanhem as interpretações de que Hegel se filiaria em uma descrição da onisciência divina. Talvez Meneses contribua nessas distinções, uma vez que ele interpreta que

O termo “deus” não quer dizer nada; só os atributos lhe dão um conteúdo. Entretanto, isso traz implícita a ideia de que não se trata do absoluto como universal, essência ou substância, mas como sujeito. O cristianismo, definindo o absoluto como espírito, exprime a seu modo o mais alto conceito: que a substância é essencialmente sujeito. O espírito que se sabe desenvolvido como espírito é a ciência — sua efetividade e seu reino em si mesmo construído. Tem como “elemento” o puro saber, mas esse “éter” só atinge a perfeita transparência através

de seu vir-a-ser. Para chegar a esse éter a consciência comum precisa de que a ciência lhe mostre como encontrar uma “escada” para isso. (MENESES, 2003, p. 10).

O que Hegel busca é apresentar a filosofia como ponto de chegada do Espírito. Em que no desenvolvimento da consciência, o saber absoluto, representa o alcance maior que a comunidade de múltiplas consciências em si produzira.

Meneses destaca que

A Fenomenologia do espírito mostra como o saber, passando por suas várias figuras, eleva-se do conhecimento sensível até à ciência. São etapas de sua formação (Bildung) em que a mais elevada contém as etapas inferiores, como momentos suprassumidos. Seu percurso assimila as aquisições culturais da história, que em seu tempo foram etapas necessárias ao desenvolvimento do espírito universal (MENESES, 2003, pgs. 10-11).

Em um dos textos reunidos e publicado após sua morte, *Introdução à história da filosofia*, Hegel diz que a filosofia é “atividade pensante”. Ou seja, uma ideia que pensa em si mesma, como se o Espírito se colocasse frente a frente consigo mesmo; como se o pensamento entrasse em si e se reconhecesse como a essência das coisas. Trata-se de alcançar o Absoluto, onde tudo existe nele. Esse conhecimento do Absoluto é a pretensão maior da filosofia para Hegel. Neste sentido, o real é a ideia se realizando no mundo dialeticamente. O real é a imagem desse processo.

O professor Sérgio Lessa diz que no sistema filosófico hegeliano, o que é denominado como Espírito Absoluto “é resultado rigorosamente necessário das determinações essenciais do Espírito em-si. A verdade está no fim, mas a essência do processo que determina o fim como verdade está posta já no seu primeiro momento” (LESSA, 2016. p. 165).

Mas é só no capítulo VI da *Fenomenologia* que Hegel vai desenvolver o que é o Espírito. Até lá ele vai mostrar o que é a *consciência*, quando o sujeito tem consciência de reconhecer um objeto externo. O mundo externo causa uma “sensação” no sujeito e isso bastaria para o conhecer e ter certeza do sensível. A primeira “experiência que faz a consciência”, trata-se do saber sensível. Claro que esse conhecimento é duvidoso, pois é esvaziado de abstração, portanto cheio de problemas em sua imediatez. Contudo, sua exposição não se resume nesses breves apontamentos, há outras categorias que vão esclarecer o início da progressão da razão ou do Espírito. Trata-se do movimento da realidade, ou do que podemos entender de que o ser é vir-a-ser. Veremos.

Mais à frente Hegel trata sobre a *consciência-de-si*, ou seja, quando o sujeito passa a ter “a verdade da certeza de si mesmo”. O objeto da consciência agora é a própria consciência. Nesta seção da obra Hegel desenvolve um texto bastante conhecido e comentado que é a “*Dialética do senhor e do escravo*”. É quando ele vai tratar, em uma primeira parte sobre a “Independência e

dependência da consciência de si”. Neste recorte, o filósofo apresenta um tema bastante profundo acerca do reconhecimento de si. E depois ele parte para uma segunda parte em que discorre sobre a “Liberdade da consciência de si.

Hegel vai enfatizar, também, sobre a “Certeza e verdade da razão”. Entende, portanto, que na razão unem-se a *consciência* e a *consciência de si*. É um momento do texto que merece um grande esforço para compreensão, o qual não é possível avançar em aprofundamentos devido, também, os limites de nossa pretensão neste estudo. Assim, ficamos com a compreensão do Meneses:

A certeza é verdade: seria o termo da experiência que a consciência faz de si mesma, pois com a razão a aparência torna-se igual à essência. A razão é a verdade da consciência-de-si.. [...] Nesta secção, a consciência retorna sobre si mesma: muda de atitude frente à realidade, pois sabe que tudo lhe pertence e o outro não a ameaça, porque se identifica com ele (MENESES, 2003, pgs. 17-18).

Quanto ao Espírito, Hegel, logo no início do capítulo VI, indica em seu primeiro parágrafo o quanto a consciência experimenta quando atinge um patamar superior. Diz Hegel,

438 - [Die Vernunft ist] A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência - a categoria pura - se elevou ao conceito da razão (HEGEL, 2003, p. 304).

No sétimo parágrafo Hegel vai tentar uma síntese desse progresso da consciência ao Espírito e sua exposição merece ser apresentada, mesmo por longa citação, mas curiosamente didática. Diz o denso filósofo,

Aqui, onde se põe o espírito - ou a reflexão dos momentos sobre si mesmos -, pode nossa reflexão a seu respeito recordar brevemente que, por esse lado, eram eles: consciência, consciência de si e razão. [1] - O espírito é, pois, *consciência* em geral - que em si compreende certeza sensível, percepção e o entendimento -, quando na análise de si mesmo retém o momento segundo o qual é, para ele, a efetividade *essente objetiva*, e abstrai de que essa efetividade seja seu próprio ser para si. [2] - Ao contrário, quando fixa o outro momento da análise, segundo o qual seu objeto é seu *ser-para-si*, então o espírito é consciência-de-si. [3] - Mas, como consciência imediata do *ser-em-si-e-para-si* - como unidade da consciência e da consciência de si -, o espírito é a consciência que *tem razão*; que, como o *ter* indica, possui o objeto como determinado *em si* racionalmente, ou seja, pelo valor da categoria; porém de tal modo que o objeto ainda não tem para a consciência o valor da categoria. O espírito é a consciência tal como acabamos de considerar. [4] - Essa razão, que o espírito *tem*, é enfim intuída por ele como razão que *é*; ou como a razão que no espírito é *efetiva*, e que é seu mundo, assim o espírito é em sua verdade; ele *é* o espírito, é a essência *ética efetiva* (HEGEL, 2003, pgs. 305-306).

Reconhecemos que o esforço de Hegel representa o quanto a história da filosofia desenvolveu nas diferentes visões de mundo e de ser humano na perspectiva de explicar as contradições de seus tempos presentes. Ou seja, qual a forma de contar sobre o devir da humanidade considerando não só as conquistas cosmológicas dos gregos, ou seja, as suas ontologias postas pela natureza, mas também, as formulações que destacam as origens pelo espírito advindo das explicações teológicas da Igreja, onde o ser humano se fundamenta por determinações que o orientam para superar as contradições a partir da salvação ou danação. Mas, ainda, há lugar, mais tarde, para uma noção de consciência que se desenvolve pela filosofia moderna e a racionalidade divulgada por René Descartes (1596 - 1650). Portanto, o que Hegel elabora é uma síntese (sistema filosófico) que busca dar unidade e totalidade filosófica ao que vinha sendo natureza e espírito (consciência), em especial com críticas às tentativas de Kant.

Lukács vai nos mostrar o quanto as concepções de Hegel surgem do período histórico que sobre ele influenciam Hobbes e Mandeville com “uma concepção de sociedade segundo a qual o equilíbrio da sociedade capitalista surge da interação das paixões egoístas e até más e viciosas dos homens e essa interação assegura o progresso na história” (LUKÁCS, 2016, p. 474). Além da economia de Smith que lhe propõe base para o alcance dessas concepções. Destarte, o pano de fundo que substancia esse contexto são as conquistas iluministas e, antes, o esforço das utopias no Renascimento. Quanto a este último período, o romantismo, de alguma forma contribui para um contraponto para as consequências históricas de uma ontologia teológica, mesmo que flertando com “o passado entendido como terreno de uma harmonia supostamente verdadeira, ainda pré-contraditória” (LUKÁCS, 2012, p. 182). Mas haveria distinções de uma ontologia institucional religiosa, distante das reivindicações dos achados sobre a natureza. E neste sentido, a razão se torna um reino sobre o qual a natureza e a sociedade tem o seu devir. Sendo que esta última refletia o movimento daquela.

Essas ideias iluministas vão preparar a Revolução Francesa e consolidar a ideia da natureza como onipotente, revelando o quanto há dualidade ontológica nesse movimento. Em que, pela reflexão de Lukács, essa noção carrega uma antinomia que não pode ser resolvida, quando se faz o questionamento: *de como o ser humano e a sociedade se destacassem daquela natureza?* (LUKÁCS, 2012) O filósofo vai nos mostrar que tal ambiguidade ontológica, por um lado, resulta das conquistas a partir de Galileu e Newton, com a natureza sendo vista em sua pura objetividade e legalidades próprias que acabam subsidiando uma observação do mundo “indefectivelmente sólida” que consegue eliminar as tradições teleológicas. E ainda diz, Lukács que para o pensamento, tal conquista se tratou de “um sólido fundamento ontológico, mesmo que a imagem da natureza ainda se apoie substancialmente em princípios mecanicistas” (LUKÁCS, 2012, p. 185). Contudo, neste

contexto não foi possível conceber, partindo desses novos achados sobre a natureza, expor uma ontologia do ser social. Lukács resume:

Todavia, não se deve esquecer que, malgrado todas essas antinomias insolúveis, a filosofia do Iluminismo é um prosseguimento, um aprimoramento das tendências que, desde o Renascimento, têm como meta construir uma ontologia unitária terrenal, para com ela suplantar a ontologia transcendente-teleológica-teológica. Por trás dessa tentativa está a grandiosa ideia de que a ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza. O Iluminismo, como todas as correntes que o precederam, fracassa porque concebe a fundação da primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário, demasiadamente homogêneo e direto, não sabendo captar de modo conceptual o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância (LUKÁCS, pgs. 185-186).

O que se coloca em jogo aqui é fundamentalmente que a concepção de natureza que surgia na modernidade, pautada no Iluminismo, não possibilita uma ontologia do ser social. Já vimos acima o que essas concepções de natureza alcançaram pela filosofia, Hobbes e Espinosa, por exemplo, buscaram impor uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, estabelecendo-se assim um conceito de valor sobre a natureza. Acabando por desconsiderar um “mero dever-ser subjetivista”, e neste sentido, resumem-se em uma “ontologia do ser social também espontaneamente objetiva” (LUKÁCS, 2012, p. 185). Destarte, o resultado dessas visões de mundo acaba convergindo para uma visão idealista da sociedade e da história.

Com Hegel essa dualidade entre natureza e a sociedade atinge uma unidade no seu sistema filosófico que Marx, mais tarde, vai desenvolver criticamente em busca de formular seu postulado pela liberdade humana. Mas os limites do seu idealismo objetivo, deixa Hegel elaborar apenas o que os acontecimentos da época possibilitavam para o “Espírito”. Lembremos que a filosofia de Hegel possui uma dupla delimitação, segundo Lukács: “domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou” (LUKÁCS, 2012, p. 181). Nos situemos que esses raios revolucionários atingem uma atmosfera social em desenvolvimento com base nos ideais burgueses. Essa nova sociedade inicia seu assento se assegurando na contraditoriedade imanente nos seus modos de produzir e se organizar.

O “Espírito” que se desenvolve nesta nova complexidade ordinária possibilita que surjam novos e originais elementos que precisam ser desenvolvidos conscientemente de modo a serem destacados em meio às contradições que lhe trouxeram à existência. Essas se caracterizam por ser uma parte do que Lukács reivindica de Marx com a expressão “esterco das contradições” – quando Marx identifica em Ricardo categorias fundamentais em sua economia desenvolvida sobre fenômenos contraditórios - o qual é emanado, ainda, como um problema do pensamento, e sobre todas as esferas sociais.

Contudo, tal compreensão é possível de se fazer fora do tempo vivido e, com as conquistas sobre a dialética que Hegel atinge, mas que será superada mais à frente com Marx. Então, o problema só pode ser compreendido como ontológico, porquê “transcende em muito o presente, já que é entendido como base dinâmica da inteira realidade e, enquanto fundamento dessa realidade, como base também de todo pensamento ontológico racional acerca dela” (LUKÁCS, 2012, p. 183).

Ou seja, a consideração do processo histórico possibilita reconhecer, também, que o tempo no qual Hegel vive, resulta de um processo dialético das contradições que se desenvolve a partir da natureza inorgânica, atravessa a esfera orgânica (vida) e a sociedade, chegando ao ponto da contraditoriedade. Mas é evidente que em Hegel, as contradições não resultam de um simples devir universal – aqui se expressa para Lukács, o primeiro momento do que pode ser o “esterco de contradições” -, mas são elaborações que acabam por registrar a articulação entre *sequência dialética e historicidade real* (LUKÁCS, 2012).

Com Hegel o veículo real da história, a dialética, acaba de ganhar um peso ontológico decisivo. Mas não resolve substancialmente o que Lukács fórmula como “esterco das contradições”. Na verdade, há outro momento proporcionado na filosofia hegeliana que nos permite compreender seu movimento. Lukács vai dizer que é a

concentração no presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado expulsa da dialética, por um lado, todos os elementos necessariamente subjetivistas [...] e sublinha seu caráter ontológico objetivo; mas, por outro, a mesma concentração oculta em si uma profunda e insolúvel contradição: o presente pode alcançar uma fundamentação genuína tão somente enquanto ponte entre o passado e o futuro; todavia, se o presente é a realização efetiva das possibilidades internas da dialética precisamente em sua realidade e por causa de sua realização, então o processo teria de terminar; e aquilo que até esse momento aparecia como o motor ontológico da realidade deve frear o próprio movimento para a frente, orientado para o enriquecimento interior, a fim de se converter em simples momento da própria autorreprodução (LUKÁCS,).

Esses dois momentos sem dúvidas se desenvolvem em um contexto decisivo na sociedade ocidental e que se determinaria pelos quatro cantos do mundo. A contraditoriedade se mostra como problema inerente desta nova forma de organização e reprodução social. Um problema que se emerge sobre uma nova realidade, onde o reino iluminista da razão não daria conta de resolver de imediato. Frente à esses dois extremos, Hegel desenvolve seu sistema filosófico buscando apresentar que o presente é um reino da razão, onde o Estado é o alcance desejado que a humanidade atingiu.

Lembremos que a tradição da filosofia moderna até o surgimento do sistema hegeliano corre no trilho dos filósofos iluministas. Estes traziam o racionalismo e o saber científico para iluminar uma sociedade que se encontrava imersa em crenças religiosas, em uma metafísica teológica. Esse

pensamento racional norteou movimentos e revoluções que modificaram o nosso mundo. A separação da Igreja e do Estado e a oposição à monarquia absolutista se configurou como uma conquista essencial para o aparecimento do indivíduo, dos princípios que referenciaram a revolução francesa e dos primeiros fundamentos que consolidariam o Estado burguês.

Vimos o quanto o Iluminismo promoveu conteúdos universais do direito que eram baseados na valorização da razão individual, aspecto que se contraponha a realidade absolutista e caracterizava o modo burguês de se colocar na sociedade. Os filósofos iluministas apregoavam o direito natural da razão. Mas foi Hegel que conseguiu explicar que as conquistas da modernidade fizeram um Estado refletido nos interesses burgueses, ao ponto de que não se tratava mais de opor, em face do Estado, algum direito da razão individual. “O Estado já é burguês. A própria burguesia, que defendia um direito universalista, consolidava-se no poder de cada Estado nacional e se adaptava às contingências específicas valendo-se do direito positivo que agora lhe pertencia” (MASCARO, 2014, p. 238).

O pensamento de Hegel representa uma grande virada diante da tradição iluminista. Ele acompanha de perto as transformações de seu mundo. E sua filosofia vai atingir o problema filosófico da transformação, da história, da mudança. Mascaro (2014) vai lembrar que é justamente nesses momentos de mudanças, ou seja, nessa processualidade, que se origina a filosofia de Hegel. Diferente de Kant, que tinha nas questões filosóficas a compreensão de um mundo não histórico, ou que se apresentava de maneira necessária, Hegel procurou compreender o porquê e a forma das mudanças, pois é na mudança que o mundo se constitui.

Lembremos que até aqui trouxemos visões de mundo bipartidas, onde haveria uma essência fixa em um mundo que determinaria o movimento da vida cotidiana. Desde os pré-socráticos as ideias só seriam racionais e verdadeiras se fossem eternas ou intemporais, ou seja, a razão como fonte da verdade, teria que ser intemporal. Mas em sua filosofia, Hegel nos mostra que as mudanças, as transformações da razão e de seus conteúdos é obra racional da própria razão. A razão é a História; ela é o tempo (CHAUI, 1996).

Neste sentido, Hegel passa a contribuir para o entendimento de um mundo carregado de contradições. E passa a reconhecer o reino da miséria física e moral da sociedade burguesa como movimento da razão. Diante disto, Hegel reivindica que a filosofia olha para a história para apontar sua *superação*; “a filosofia é ao mesmo tempo a visão das contradições do tempo histórico” (MASCARO, 2014, p. 238).

É com esta filosofia que Hegel dá um passo além das visões dicotômicas. Lembremos que o último grande filósofo antes dele, Kant, pregava um mundo da racionalidade (até onde fosse

possível entender o mundo fenomênico) e o mundo da realidade (o mundo numênico que só seria possível acessar com uma Ética). Mas Hegel enxerga uma interligação necessária entre o plano da ideia e o plano da realidade. “O que é racional é real e o que é real é racional”³¹. Para ele há uma identificação do real com o racional como algo necessário. Para a compreensão da realidade ele não descarta a experiência (empirismo), mas não possui categorias *a priori*, ou uma teoria fora da apreensão da realidade. A filosofia de Hegel é deduzida da própria realidade subjetiva e objetiva. Portanto, não há uma dicotomia entre *sujeito e objeto*.

Hegel desenvolve uma nova ontologia a partir do que lhe é apresentado como primeiras contrariedades. A Revolução Francesa e a Revolução Industrial na Inglaterra em si já se revelam de contradições, assim como a própria Alemanha de seu tempo era uma contradição em relação àquelas, na medida em que o atraso alemão e a sua fragmentação contrastavam com seu avivamento espiritual (LUKÁCS, 2012). É, portanto, pela multiplicidade de fatos e tendências contraditórias que levou Hegel a desenvolver seu pensamento, a partir de um método em si dinâmico-processual, da descoberta da historicidade universal, que se move por meio de contradições. Lukács vai esclarecer que “a mobilidade do pensamento em conceito, juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinitude intensiva de cada objeto, reação ou processo. A processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda a realidade” (IBIDEM, p. 199). Lukács, portanto, resumiria assim essa ontologia: “a verdadeira realidade se apresenta em devir concreto, a gênese é a derivação ontológica de toda objetividade, que – sem esse pressuposto vivo – permaneceria incompreensível enquanto fixidez deformada” (IBIDEM).

Essa é uma elaboração fundamental para nós, na investida em compreender a corporalidade humana. Visto que ao nos defrontarmos com uma teleologia orientada por uma moral em Kant, através de Hegel avançamos para além de um dever-ser e de uma ética no plano numênico, um reino ideal. O que passa a importar com Hegel é o real, que é racional, e portanto, revela o ser. Assim, resume Mascaró (2014, p. 241), “o dever-ser dilui-se no ser, de tal modo que *o que é deve ser*” (grifos do autor).

A possibilidade filosófica de junção entre o ser e dever-ser vai de encontro as concepções metafísicas sobre a constituição do ser. O reconhecimento, por parte de Hegel, do desenvolvimento histórico do que fez a humanidade de si própria, desfaz as ontologias dos complexos pensados idealmente. O ser perde a carga divina e metafísica, por um tempo – veremos que a filosofia hegeliana ainda permite idealismos - e a razão que se desdobra a partir da realidade passa a oferecer uma noção do que existe como algo vivo e histórico.

31 Uma das frases mais conhecidas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, utilizada no prefácio dos Princípios da filosofia do direito.

Não só do percurso histórico se funda o sistema hegeliano. Nesse movimento há uma explicação lógica que está intrínseca no mundo e na existência. E segundo Mascaro (2014, p. 242), “tal lógica se deve a uma cadência universal da razão, que no limite se liga a Deus”. É interessante o quanto essa filosofia foi suficiente para desembancar a metafísica e se tornar uma nova concepção de mundo, onde a realidade se legitima a partir de uma espécie de caminho necessário da razão (MASCARO, 2014).

O caminho da razão é capturado tanto na realidade objetiva e racional, como pelas possibilidades do pensar, das categorias e das ideias, a razão subjetiva. Mas a razão não é uma simples unidade entre o objetivo e o subjetivo, entre a realidade das coisas e do sujeito do conhecimento. E não se orienta por um dado eterno, mas é, a unidade (síntese), uma conquista da razão que se realiza no tempo.

Mascaro nos resume dizendo que

A grande inovação do pensamento hegeliano, no que tange à dialética, reside justamente no fato de que o conflito entre tese e antítese, entre os opostos, é um conflito real. É real, é de se lembrar, tanto no plano de sua efetividade quanto no de sua racionalidade, pois o real e o racional se confundem. Portanto, há conflito na própria realidade. A síntese é superação desses conflitos. Superação, nesse sentido, não tem a ver com a correção de impropriedades no que diz respeito às afirmações da tese e da antítese, mas tem a ver com um momento outro, que faz por transformar a própria conflituação. A dialética representa a troca de patamares. A síntese, em Hegel, é negação da negação da tese. É algo novo, portanto surgido na história. Não é algo já dado previamente e ao qual só basta operar procedimentos ideais para descobri-lo, nem é a escolha de um dos dois lados do conflito. É superação original. Nessa superação original, de negação da negação, perfaz-se o processo histórico (MASCARO, 2014, p. 244).

Na medida em que razão é realidade e que, portanto, não é possível considerar uma dicotomia, é concebível ter a razão a partir de referenciais concretos e históricos que avançam sobre teses que se desdobram em sínteses, pelo movimento da contradição. Neste ponto, reconhecemos o avanço da filosofia de Hegel, quando nos afasta de qualquer sistema categorial *a priori* ou isolado na experiência. No entanto, acompanhamos o cuidado de Mascaro (MASCARO, 2014, p. 242), “se o que é também o que deve ser, então o mundo está legitimado, mesmo nas suas ignomínias e nas suas injustiças”.

2.5.1 A razão (o espírito) como estado

O alerta de Mascaro implica em que ponto da filosofia de Hegel há de sabermos o que é real de fato. Vimos que a razão é esse real que se desenvolve no contexto de seu tempo. A razão é o próprio tempo que se mostra historicamente. Neste sentido, a sociedade civil identificada por Hegel representa em sua época o que carrega um burguês na defesa de seus interesses privados, egoístas e particulares, encoberto pelo reino individualista. Um perfil defendido pela tradição filosófica que tinha no indivíduo um arcabouço filosófico político e jurídico que estabeleceria o contrato social como reconhecedor da vontade individual e da manifestação de racionalidade nesses limites. Eram esses elementos que justificariam a razão de ser ao Estado.

Mas Hegel ao sobrepor sua crítica sobre as elaborações de Kant que “equivale a moralidade com o justo jurídico, porque os dois saem do mesmo imperativo categórico, de uma razão individual” (MASCARO, 2014, p. 256), passa a identificar a razão no que a humanidade atinge de mais “democrático”, o Estado. Lembremos que Hegel vivenciou as grandes transformações históricas que em seu tempo ocorria. As revoluções Inglesa (1642-1651) e Francesa (1789 - 1794) ecoavam na espada de Napoleão (1769 – 1821) seu contemporâneo.

Marx em sua Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (2013) elaborada em 1843, faz um diálogo crítico com o texto de Hegel situando as condições alemãs em seu tempo. Essa exposição nos dar a noção de como Hegel observara o movimento da razão tomando o Estado. Diz Marx,

Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: *economia política ou domínio da sociedade sobre a riqueza*; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: *economia nacional ou domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências o monopólio. Lá trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. Um exemplo suficiente da forma alemã dos problemas modernos; um exemplo de como nossa história, tal como um recruta inexperiente, até agora só recebeu a tarefa de exercitar-se repetidamente em assuntos históricos envelhecidos (MARX, 2013, p. 155) (grifos do autor).

Quando Hegel expõe que a sociedade civil é o “reino da miséria física e moral”, entendemos que ele procura nas experiências da Inglaterra e França um caminho para que a sociedade civil burguesa alemã se torne um espaço organizado pela intervenção do Estado. Para o filósofo, o Estado é o alcance que a razão atingiu e possui o potencial de organizar a sociedade civil.

Na sua Crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx analisa a obra do filósofo, em especial os parágrafos §§ 261-313. Logo neste § 261 Marx vai demonstrar o quanto Estado é compreendido.

De um lado, o Estado é, em face das esferas da família e da sociedade civil, uma “necessidade externa”, uma potência à qual “leis” e “interesses” são

“subordinados” e da qual são “dependentes”. Que o Estado seja, em face da família e da sociedade civil, uma “necessidade externa”, isso já se encontrava em parte na categoria da “transição”, em parte em sua “relação consciente” para com o Estado. A “subordinação” ao Estado ainda corresponde plenamente a essa relação da “necessidade externa” (MARX, 2013, p. 33).

No próprio texto, Marx vai se ocupar de explicar o que pode ser “necessidade externa” e relaciona que “leis” e “interesses” da família e da sociedade civil devem estar a serviço do Estado caso algum problema maior se coloque. Pois a família e a sociedade civil são subordinadas ao Estado e a própria existência delas é dependente da existência do Estado.

O problema que pode existir não se trata de questões empíricas. Mas são “colisões” entre interesses na relação das “esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil” com o Estado. Marx vai esclarecer essa dependência ao Estado da seguinte maneira:

Não apenas seus “interesses”, mas também suas “leis”, suas determinações essenciais são “dependentes” do Estado e a ele “subordinadas”. Ele se relaciona com seus interesses e leis como “potência superior”. Tais “interesses” e “leis” apresentam-se como seus “subordinados”. Eles vivem na “dependência” do Estado. [...] Que “as leis do direito privado” dependem “do caráter determinado do Estado”, que elas se modificam segundo ele, é algo que está subsumido na relação da “necessidade externa”, precisamente porque “sociedade civil e família”, em seu verdadeiro, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas ao Estado como “esferas” particulares (IBIDEM, p. 44).

Seguindo sua análise crítica Marx consegue uma interpretação sobre a obra de Hegel identificando o Estado como fundante da sociedade civil burguesa que se expandia. Como se devido a criação do Estado moderno sobre o *antigo regime* foi possível surgir os interesses da família burguesa e a própria sociedade civil. Porém isso vai mais longe, na medida em que a crítica de Marx atinge duas questões com a mesma arma proveniente dos acertos de Ludwig Feuerbach (1804-1872) contra a Fenomenologia do Espírito de Hegel que afirmou que o dado primário era o espírito³². Essas questões estão resumidas no parágrafo § 262 da obra hegeliniana que é traduzido e analisado por Marx como se ali contivesse todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral.

O parágrafo em questão:

§ 262. A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação (HEGEL, 2021, p. 262).

A tradução de Marx para posterior análise:

O que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do Estado estão as funções do Estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do Estado como tal (MARX, 2013, p. 35).

Marx analisa o tom deste parágrafo como sendo especulativo e incompreensivo da realidade concreta. Pois para Hegel, a Ideia real, o Espírito é o Estado, porque é a razão e, portanto, é toda realidade, ou uma verdade que reside no todo. Esse todo é o Estado em uma expressão ética organizada, uma unidade da vontade universal e da subjetiva. Aliás, é deste sentido que se obtém a noção de liberdade para Hegel.

Lembremos que Kant parte de uma moralidade que dialoga com uma razão individual. Ou seja, surge de um imperativo categórico que possibilita legitimar a vontade individual. E por isso cabe o contratualismo como manifestação da racionalidade, e então, momento que dava razão de ser ao próprio Estado. Ou seja, o Estado possui fundamento no indivíduo, e portanto, também, na sociedade civil. Este Estado é resultado de um acordo entre os indivíduos. Há assim alguma falta de distinção entre o que é Estado e a sociedade civil, tratando-se apenas como momentos da história civil, a partir do contrato (MASCARO, 2014).

Mascaro esclarece que Hegel apostou na hipótese de que o pensamento moderno burguês submete o Estado a sociedade civil. Imprimia ao Estado categorias individualistas. O contrato social, como domínio do privado, colocava-se como algo institucionalmente público, na tentativa de guardar os interesses particulares. Diante dessas conclusões, Hegel situa o contexto em questões econômicas e avalia que a sociedade civil é o campo do mercado. E o Estado não pode ser refém dos limites impostos pelos interesses mercantis. Mascaro entende que para Hegel, “é justamente a chegada ao nível público estatal que permitiu à sociedade a liberdade jurídica dos privados, ensejando assim o contrato” (MASCARO, 2014 p. 256).

Para Marx, em Hegel família e sociedade civil são apreendidas como esferas “conceituais do Estado” Como se elas fossem esferas pressupostas do Estado. “e ele o faz, em verdade, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si”. “Ele se divide, para”. Então o Estado não é um ente resultante de vontades individuais. A família e a sociedade civil são insuficientes como racionais de si mesmas, pois são essencialmente privadas no domínio burguês. E o grau de universalidade de seus interesses é discutível, ver-se na desigualdade espalhada. Portanto, o Estado é a razão que se desdobra.

Marx vai interpretar a visão de Hegel sobre o Estado que

Ele “divide, por conseguinte, em esferas, a matéria de sua realidade, de maneira que essa divisão etc. Apareça mediada”. A assim denominada “Ideia real” (o espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade (MARX, 2013, 35).

Esse é um momento fundamental da crítica de Marx a Hegel sobre boa parte de sua filosofia. Mas é algo que Marx vai inverter o sentido, colocando sob os pés toda a especulação hegeliana. Ou seja, com suas pesquisas na juventude, a experiência com os problemas da ascensão da burguesia e as suas contradições terrenas na Alemanha e a influência da filosofia de Feuerbach, Marx identifica que os reais sujeitos que são os indivíduos que constituem a família e a sociedade civil, bem como os problemas e circunstâncias que se lançam das relações entre essas esferas propriamente ativas não são momentos objetivos da Ideia, *Irreais*.

Voltemos ao início do parágrafo de Hegel, “A ideia real, o Espírito, que se *divide ele mesmo* nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em *sua finitude*” (grifos destacados por Marx (IBIDEM, p. 36)). Tal afirmação revela o quanto de especulativo existe na definição dessas categorias. E demonstra a dependência que há da Ideia atingir um certo grau da história para que essas esferas possam se expressar, mas que lhes restam depender do próprio movimento da Ideia, ou seja, de outro espírito. Neste sentido, as esferas acabam por serem finitude dessa Ideia. Marx vai dizer que elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; E Com relação a “Ideia real”, Marx diz que

a finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. [...]

A Ideia real só se degrada, rebaixa-se à “finitude” da família e da sociedade civil, para, por meio da suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude. [...] O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da Ideia (MARX, 2013, pgs 36-37).

Estamos diante do ápice de uma filosofia que acaba por tomar outro sentido com Marx. Mas não é neste texto que Marx avalia o sistema hegeliano como um todo, mas a concepção de Estado que Hegel imprimiu, partindo de uma lógica (o “misticismo lógico, panteísta” – (IBIDEM, p. 35).

Com apoio da biografia sobre Marx, escrita por Netto (2020), nos direcionamos para concordar no destaque que esse autor indica de que Marx encontra na Filosofia do direito de Hegel,

o verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2013, p. 44-45).

Cabe informarmos neste momento que além dessa identificação especulativa de uma teoria do Estado em Hegel, Marx inicia o desenvolvimento de seu método de análise materialista, superando a lógica hegeliana, mas admitindo sua dialética ao colocar aos seus pés uma ontologia que se passa misticamente. Ou seja, pela análise do Estado hegeliano, Marx percebe que Hegel trata sua filosofia para consolidar a infinitude do Espírito, ou seja, para justificar um tempo tecido pelo espírito do mundo a cavalo. O apogeu napoleônico como representante das conquistas burguesas, exemplificaria o retorno do que se alienou da Ideia real, fechando o ciclo histórico da humanidade. Pois a conquista da constituição do Estado representaria uma racionalidade capaz de organizar, em meios aos interesses privados e mercantis, a sociedade civil em direção a liberdade.

Lukács vai resumir que

o ponto de vista de Hegel é que, após a grande crise universal que fora a Revolução Francesa, estava prestes a surgir uma nova era no mundo, com o regime napoleônico. E sua filosofia seria a expressão intelectual dessa era. Portanto, a avaliação específica que Hegel passa a fazer de seu próprio sistema filosófico é esta: ele sintetiza filosoficamente o início de um novo período mundial (LUKÁCS, 2018, 591).

Esse nível da filosofia em Hegel é sinalizado em sua *Fenomenologia*, contudo na Filosofia do direito é possível conferir o Espírito determinante da história mais concretamente. Visto que a crítica marxiana encontra na defesa de Hegel, em sua concepção de Estado, uma abordagem a instituição monárquica distante dos interesses do povo, em que uma noção de democracia, possibilite sua autodeterminação, como já pensava Marx. Isso sinalizou para Marx que na verdade, “família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas na especulação, isso se inverte” (MARX, 2013, p. 30). Assim, Marx vai concluir que “o importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito [...] faz o predicado” (IBIDEM, p. 32).

Chegamos em momentos conclusivos sobre essa breve exposição sobre Hegel, nos recortes sobre sua ontologia. Mas é necessário que apresentemos que nos limites de sua especulação, Hegel consegue expor que em sua teleologia da história, é possível que o ser humano interfira no mundo sendo atravessado pela astúcia da razão, que não só se examina no Estado, mas nas ações humanas.

Lukács em análise do movimento da filosofia de Hegel faz uma síntese retratando as possibilidades da razão no intuito organizativo da sociedade e na ação individual.

A concepção de sociedade de Hegel é herdeira de todo esse desenvolvimento. O quanto ele estava próximo do mesmo é evidenciado, por exemplo, pela seguinte passagem extraída das preleções de 1805-1806: "Exteriormente o real de fato não se parece com o ideal, porque o observador se atém ao imediato - ao necessário. É preciso ser capaz de suportar a devassidão, a ruína, a licenciosidade, a depravação dos indivíduos; o Estado é a astúcia". Em outra passagem, diz resumidamente sobre o mesmo problema: "Astúcia de o governo deixar que se faça o proveito próprio dos outros - o direito, o tino do comerciante sabe o que importa no mundo: proveito -, usá-lo em proveito deles e dispor as coisas de tal maneira que o proveito retorne para dentro desses outros" (LUKÁCS, 2018, p. 474).

Vimos como a "astúcia da razão" é um conceito chave na filosofia hegeliana de história. Lukács vai mostrar sinais de como a teleologia hegeliana se pauta numa noção de trabalho que expressa o como os seres humanos realizam, eles mesmos, sua história, determinados pela razão,

que o motor real dos acontecimentos históricos reside nas paixões humanas, em suas aspirações individuais, egoístas, mas que da totalidade dessas paixões individuais resulta, em termos de tendência principal, algo diferente do que desejam e almejam os homens em ação; que esse diferente, todavia, de modo nenhum representa algo casual, mas que exatamente nele aparece a legalidade da história, "a razão na história", o "espírito" (LUKÁCS, 2016, P. 473).

E para tanto, o trabalho passa ser uma categoria que atravessa esse debate e possibilita identificar uma dialética envolvida na antinomia teleologia e causalidade. Lukács vai destacar numa breve passagem hegeliana uma formulação de teleologia que será crucial e fará decair o que os filósofos conseguiram construir até o seu tempo. Hegel vai mostrar o quanto o ato humano consciente de pôr uma finalidade se insere na feitura e movimento do mundo sem dar margem para princípio transcendente.

2.5.2 A vontade em Hegel

- Nada de grandioso no mundo foi realizado sem paixão.

Hegel

Essa breve epígrafe foi lembrada por Lukács no desenvolvimento do capítulo *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel* no primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social* (2012). O filósofo húngaro lembra que Hegel abandona a divergente representação fundamental do Iluminismo acerca da unidade entre razão e natureza, contudo sabemos que Hegel não sacrifica o lado mais importante dessa questão, ou seja, ele reconhece que o reino da razão é algo próprio aos seres humanos, tais como estes são na realidade.

É com esse avanço sobre a concepção de razão que Hegel conclui que não há nada grandioso no mundo que não tenha sido realizado sem paixão. Nada foi provocado sem o interesse de quem esteve envolvido na realização. É uma afirmação inovadora até seus dias. O reconhecimento de uma teleologia que parte da vontade humana foi algo que não tinha sido exposto até Hegel (LUKÁCS, 2012). Sem dúvidas de que o Iluminismo indica a razão numa perspectiva contra ontológico das teologias, mas os limites que se colocou pela relação de unidade com a natureza, não permitiu que uma noção de social pudesse se distinguir das legalidades naturais.

Lukács esclarece que

O que a natureza com todas as suas ambivalências representava para o Iluminismo, era representado para Hegel pelo espírito (pela ideia, pela razão); e, também nesse caso, com todas as suas contraditoriedades internas. E estas consistem, antes de tudo, nas contradições motoras e movidas - identificadas por Hegel - que se verificam na gênese do próprio ser humano que cria e compreende o seu mundo, tratando-se, portanto, de concepções da contraditoriedade do próprio processo e não de contradições na concepção desse processo (IBIDEM, pgs. 200-201).

Em sua análise sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel, Lukács indica que o filósofo alemão expõe o processo pelo qual a consciência humana surge da interação de suas aptidões e o mundo ambiente. E mostra, ainda, como essa consciência se desenvolve até chegar à autoconsciência. Mas, também, propõe como, desse desenvolvimento do ser humano, deriva o Espírito enquanto princípio determinante do caráter essencial da genericidade humana. Diz Lukács: “Como o espírito – e, portanto, também com o caminho que conduz a ele, com os princípios dialéticos que o constituem surgem as outras contraditoriedades involuntárias dessa linha ontológica de Hegel: as contraditoriedades internas à própria concepção do espírito” (IBIDEM, p. 201).

Já conhecemos estudos sobre a corporalidade humana que parte dessa concepção de desenvolvimento da consciência (BAPTISTA, 2013). No último capítulo estaremos apresentando esses estudos, mas citamos nesse momento para trazer o leitor ao nosso problema maior, no intuito de não perdê-lo de vista quando de nossa discussão. Porque até aqui, o que podemos concluir, é que só agora, com Hegel, é possível nos aproximar de uma compreensão sobre a corporalidade humana enquanto uma categoria que vai se constituir no interior de uma dialética dos pares teleologia e causalidade, bem como da relação entre necessidade e liberdade, numa perspectiva de unidade dos contrários que se movimenta em sínteses. Apesar das fragilidades que se expõem com sua ontologia, dada as determinações da Ideia, do Espírito que se aliena e retorna na identificação sujeito-objeto. É o próprio ser humano que desenvolve o mundo com sua atividade e consciência. Ou seja, a vontade supera as legalidades da natureza na direção de um sentido de liberdade conquistada como forma de realização do espírito objetivo – aquele que realiza a atividade de produção do mundo (ético, moral, político). Sem dúvidas de que a liberdade em Hegel é tratada nos

limites de seu sistema filosófico, onde passa pelas conquistas do Estado racional. Contudo, é apontado uma saída que se distancia das esperadas transcendências teológicas das ontologias anteriores.

Mas como se dar essa teleologia em Hegel, qual seu entendimento de vontade e como descrever a atividade humana na realidade terrena que seja diferente de uma ação apenas necessária, como em Kant?

Até aqui pressupomos que esta breve apresentação da filosofia de Hegel expõe um acervo em referência a um estatuto da liberdade. Onde a razão se desenvolve historicamente em busca de uma conciliação com o Espírito que é livre, pois não é possível supor um espírito aprisionado, em especial referendado a religião. Aliás, para Hegel, o espírito religioso é um dos modos como o Espírito (a Ideia) se manifesta. Ou seja, na expressão do ser humano há uma vontade que corre sobre a liberdade. No início da Filosofia do Direito de Hegel, mais precisamente em seus parágrafos § 4, §5 e §6 o filósofo vai pressupor que a liberdade, em geral, é liberdade de vontade. Isso é um passo significativo quando temos conhecimento de que antecessores como Kant, ajustam o conceito de vontade livre ligado à noção de responsabilidade moral.

Em seu parágrafo § 4 Hegel diz que

§4 O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza (HEGEL, 2021, p. 37).

A história nos aponta – Hegel foi o grande responsável para esclarecer tal fato – que a liberdade é um dos valores fundamentais da existência humana e é o critério mais importante do desenvolvimento social. E a vontade livre é um sinal de distanciamento das legalidades da natureza que vai fundamentar a existência do ser social.

Ao se distanciar da natureza, o Espírito, livre, movimenta-se como espírito objetivo. Que realiza uma atividade distinta que é a produção do mundo para além do ambiente da natureza. Esse comporta a moral, a ética, a política e, também, o mundo religioso. Seria uma segunda natureza, onde é possível se desenvolver pela capacidade de se relacionar e se reconhecer no outro em um ambiente de relações determinadas historicamente e socialmente. Um domínio no qual o espírito se realiza, ou mais apropriadamente, onde nós humanos nos realizamos no conjunto da vida social. Este movimento da segunda natureza só é possível pela determinação da vontade livre.

Em seus comentários do parágrafo § 4, Hegel vai mostrar o quanto o empirismo e a tentativa de Kant continham limites para esclarecer sobre a liberdade da vontade. Ou seja, nesses, a vontade

não possui vínculos com a liberdade, pois essa, ora se encontra no reino da moral, ora estar fixa numa ideia de transcendência ou da superficialidade da psicologia empírica dos tempos que o antecede. E mostra o quanto sua filosofia avança sobre aquelas ontologias. Nesses comentários, Hegel vai trazer traços principais de sua premissa sobre a vontade, abordadas na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Ele esclarece que

o espírito é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do sentimento ao pensamento, passando pela representação, são o caminho que consiste em se produzir como vontade, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência (IBIDEM, p. 38) (grifos do autor).

Um ponto que merece atenção aqui se refere ao entendimento sobre o indivíduo na obra de Hegel. Na Filosofia do Direito temos um indivíduo concreto e impregnado de conteúdos e história. É aquele que já se desenvolve pela razão como estampido do espírito objetivo, que cria o próprio mundo em direção a organização das contradições inerentes ao movimento histórico, com referências no direito, na moralidade e nos costumes. Na Fenomenologia do Espírito – obra que recolhe suas primeiras formulações - temos a constituição do ser pela identificação consciente das diferenças, pelo outro. Desenvolve-se o espírito subjetivo, referido no que o filósofo trata como alma, consciência e a razão. Coloca-se, portanto, uma vez consciente, o desenvolvimento da liberdade pelo próprio desenvolvimento do ser (eu). Nesse momento temos uma noção de corporalidade que se manifesta no desenvolvimento da consciência e no seu próprio reconhecimento em relação ao outro. De outro modo, com relação ao indivíduo esclarecido, na Filosofia do Direito, temos um sujeito derivado de uma consciência amadurecida e ativa de vontade pelo espírito objetivo. Não que isso seja uma exposição linear, mas que o movimento da filosofia hegeliana consegue descrever essas distinções que aparecem em sua ontologia.

Isso nos coloca em uma diferença importante do que é o indivíduo para Hegel e como sua filosofia se contrapõe a consciência da origem do individualismo da divisão do trabalho que encontramos em Kant, ou seja, da noção de indivíduo inspirado na totalidade da sociedade burguesa e suas determinações atreladas a propriedade privada. Em Hegel aparece um modo de socialização distinto, onde a contraditoriedade social o faz reconhecer o reino da miséria física e moral desta sociedade. E é neste contexto que ele justifica a racionalidade do Estado. Justamente quando “ele identifica no agir humano o caminho que conduz à unidade entre Sujeito e Objeto” (INFRANCA, 2014, p. 172).

Hegel vai explicar nos próximos parágrafos como a vontade livre se determina enquanto livre. Pois o que estar em jogo não é a primeira natureza, mas aquela que constitui um indivíduo

livre, um pessoal que se movimenta por uma moral, por uma segunda natureza que se constituiu no desenvolvimento progressivo do Espírito.

Vejamos, primeiramente que

§5 A vontade contém a) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensar* de seu si mesmo (IBIDEM, p. 41) (Grifos do autor).

Indo ao pé da letra, vamos interpretar que a vontade é *pura indeterminidade* como algo carente de determinação, sem uma forma definida (determinidade). E como pura reflexão de um indivíduo que já se *interiorizou*, ou seja, que já se desenvolveu para além de suas limitações orgânicas e físicas (primeira natureza). A vontade aparece em um indivíduo que se distancia das legalidades da natureza e desenvolveu sua consciência, superando a imediatividade dos fenômenos e objetos. Agora, ele não interioriza a compreensão do mundo e o próprio ser no mundo (um espírito interiorizado), mas é capaz de um se *exteriorizar* de modo ativo e consciente, portanto livre. A percepção não se resume as suas necessidades primárias e imediatas, mas se amplia para a apreensão das circunstâncias em direção ao exercício do que já foi interiorizado. Em síntese, o que Hegel propõe é que o espírito é capaz de exercer a liberdade alcançada do ponto de vista da compreensão dos conceitos interiorizados, do que foi aprendido. Esse momento da exteriorização se configura sob ações mediadas pela ética e a política, portanto nas esferas de uma segunda natureza. Mas “a vontade é Ser-para-si que exterminou dentro de si todo conteúdo sendo e que lhe é estranho” (HEGEL, 2015, p. 184)

A vontade para Hegel, ainda contém, “a infinitude delimitada da abstração absoluta ou da universalidade, o puro pensar de seu si mesmo”. Mas para que ela seja exercida é exigido um passo a ser dado pelo ser que é o reconhecimento de outras consciências. Mas antes, Hegel vai dizer a vontade se localiza em um ser que não possui conteúdo e é indeterminado.

O querente quer [das Wollende will], isto é, ele quer pôr-se, fazer-se enquanto si mesmo como objeto. Ele é livre, mas esta liberdade é a [liberdade] vazia, formal, ruim. Ele está resolvido [beschlossen] dentro de si [in sich], ou seja, ele é o silogismo [Schluß] dentro de si mesmo. α) Ele é o universal, fim [Zweck]; β) ele é o singular, Si, atividade, efetividade⁴⁷; γ) ele é o meio destes dois: o impulso. Ele é o bilateral [das Zweiseitige], que tem conteúdo; universal, que é fim; e o Si ativo do mesmo: aquele [é] o fundamento, este a forma. α) Qual [deles] seja o conteúdo determinado do impulso, [isto] não pode ainda ser indicado aqui, pois ele não está ainda determinado: ele ainda não tem nenhum [conteúdo], pois aqui está primeiramente posto somente o conceito da vontade. Quais impulsos eu tenha, isto resulta apenas do conteúdo do seu mundo: estes são seus impulsos (HEGEL, 2015, p. 183).

O conceito de vontade estar posto neste silogismo α . Um Ser-para-si que é carente-de-outro, carente de conteúdo e sente falta. Repetimos, “a vontade é Ser-para-si que exterminou dentro de si todo conteúdo sendo e que lhe é estranho” (HEGEL, 2015, p. 184). Entendemos então que a vontade antecede o impulso e a satisfação do impulso é o segundo silogismo β .

Com o reconhecimento mútuo das outras consciências, ou seja, quando os conteúdos e as formas são reconhecidos em si mesmo e no outro, é possível que o espírito se movimente para atingir o nível da *autoconsciência universal*. Este é um nível que nós, mesmo como indivíduos nos reconhecemos como um só. Configura-se então o Espírito, a razão. Para Hegel, a razão na história é portanto essa autoconsciência universal se exercendo. O Espírito é a realidade constituída a partir de uma comunidade, uma pluralidade de consciências-de-si que influenciam o mundo.

Neste sentido, os estudos da corporalidade a partir de Hegel, para nós, pressupõe que o indivíduo exerce sua posição no mundo para além de suas esferas inorgânica e orgânica. O cumprimento de suas necessidades não se limita nem a imediatez do sensível, nem as restrições derivadas das circunstâncias, mas fundamentalmente do patamar de sua consciência que o possibilita a realização da história (razão). Portanto, é possível em Hegel encontrar o entendimento de uma corporalidade se constituindo pela razão, pelo Espírito que se constitui pela autoconsciência universal, e portanto, do desenvolvimento do ser pelo reconhecimento mútuo. De tal sorte que essa corporalidade, histórica, pode se constituir de uma realidade particular de uma comunidade. Na medida em que o indivíduo sozinho não pode realizar uma ação, a consciência individual precisa do reconhecimento de outras consciências-de-si, pois estas estão sob a “astúcia da razão”.

Esboçamos brevemente o entendimento de vontade de Hegel antecipando seu conceito de trabalho, porque em Hegel a vontade já indica o quanto de finalidade há no interior do ser que se desenvolveu de uma consciência sensível e de seu reconhecimento como consciência-em-si e de outras consciências-em-si. A vontade, portanto, encontra-se em um patamar no qual a razão progride na constituição do mundo como um espírito objetivo. Uma demonstração do quanto as ações transformadoras do mundo se distinguem dos seres animais, agarrados em sua primeira natureza. Mesmo que essa vontade não represente a ação em si, nem seu impulso.

2.5.3 O conceito de trabalho em Hegel

Mas para chegar nas formulações conclusivas sobre o conceito de trabalho, Lukács (2018) mostra, quanto o jovem Hegel estudou economia nas obras de James Steuart (1713-1780) e Adam Smith (1723-1790). Para melhor apresentar a filosofia do alemão e sua noção de economia política, o húngaro apresentou em sua obra três períodos na evolução do pensamento de Hegel: o de Berna

(1793-1796), o de Frankfurt (1797-1800) e o de Jena (1801 - 1807). No fim deste último período, Hegel escreve a *Fenomenologia do espírito*.

Lukács identificou que em manuscritos da época de Frankfurt, as elaborações de Hegel tocaram na produção de Adam Smith, quando foi possível desenvolver seu conceito de trabalho. Lukács analisa que Hegel se ocupou da economia política nesse período e seus achados tinham estreita relação com suas concepções filosóficas. Sobre essas conclusões Lukács precisou ir nos escritos realizados em Berna e descobrir que a Revolução Francesa foi fundamental para o pensamento hegeliano, em especial por esse início de sua produção conter grande influência espiritual do período do Iluminismo.

Neste contexto, Hegel formula uma filosofia da história pontuando períodos demarcados por grandes eventos. O primeiro período se refere a Antiguidade, onde a pólis é compreendida como um momento da *liberdade antiga* das repúblicas grega e romana. Em sequência, surge um período que Hegel trata-o como de decadência, quando o Império Romano se funda sobre as repúblicas citadas. Uma condição na qual o filósofo alemão sugere durar até nossos dias. É neste contexto que Hegel enxerga que a Revolução Francesa é um fenômeno que tem a força de possibilitar um renascimento da Antiguidade. Essa é sua pretensão filosófica nesse período em Berna.

Lukács vai demonstrar que nesse período em Berna, da filosofia hegeliana, um conceito fundamental para toda sua obra surge, mas inicialmente com um sentido que será modificado com um tempo. Este conceito recebe o nome de *Positivität* [positividade]. Tal empreendimento vai revelar o quanto instituições com força de autoridade, aquelas que existem independente de nós, são “puramente objetivas” ao ponto de integrar em nossa subjetividade como se fossem nossas. Hegel sugere que essa noção de positividade avança sobre o que se compreende como a religião natural e o direito natural, por exemplo. É um conceito importante para Hegel, na medida em que, “se compreendermos em sua origem esse conceito de positividade, compreenderemos também o conceito de liberdade próprio das pólis republicanas da Antiguidade” (LUKÁCS, 2018, p. 25).

É justamente nesse nexos entre o conceito de positividade e o entendimento de liberdade, advindo da posição do que vem a ser positividade em Berna, que vai se desenvolver o interesse de Hegel pela economia política.

Vejamos, para Hegel

nem o Estado nem as religiões da Antiguidade eram, em nenhum sentido da palavra, positivos. Estado e religiões eram um produto imediato da subjetividade, mas não da subjetividade do homem isolado, e sim da subjetividade do homem que vive em sociedade, do homem cuja subjetividade consiste em sua condição de ser social (IBIDEM).

Contudo, desde o Império Romano e seus desdobramentos para a burguesia, a decadência do “homem” se revelava com o despotismo dos imperadores romanos e suas referências religiosas cristã. Período que lança a ideia do “homem” privado, do “homem” burguês ocupado em si mesmo e seus interesses egoístas e econômicos. Nos situemos nesse passado, porquê é um período em que as razões econômicas vão em direção ao aumento da riqueza em detrimento do declínio e decadência das repúblicas gregas e romanas.

Hegel vai perceber nesta orientação histórica, que a supressão da igualdade relativa de propriedades e, portanto, a supressão da liberdade, marcam o nascimento da positividade nesta época. E que essa tendência seguiria até os nossos dias. Porém, ao se deparar com a Revolução Francesa, Hegel vê a possibilidade de um renascimento da Antiguidade, um período não positivo., sem as estruturas impositivas e autoritárias.

Já vimos acima que esse ideal de Antiguidade esteve presente como postulações ontológicas romantizadas no início da modernidade. Contudo, após a queda do governo jacobino em 1794³³, Hegel se depara com o limite de sua compreensão positivista e torna esse conceito por outra direção. Ele começa a vê necessidade de se *reconciliar* com o movimento de seu tempo. Percebe que a realidade objetiva se impõe sobre sua consciência, mas de forma abstrata. O Espírito toma uma direção que permite Hegel qualificar sua noção de política econômica. E assim sendo, a Antiguidade se coloca como coisa do passado, sua crítica ao individualismo ganha outro contexto e se fundamenta para um novo caminho da vida livre. Diz Lukács,

Ele busca encontrar nessa nova forma de vida, diante da qual assume agora uma atitude filosófica de reconciliação, as características que permitem ir além da positividade. Ele busca compreender como esse tipo de atividade pode levar a uma vida verdadeiramente humana. E, aqui, a atividade econômica do homem privado torna-se uma coisa importante: torna-se, como diz Hegel, um destino no qual o homem deve buscar seu próprio destino, seu caminho, aceitando que essa vida privada, essa atividade econômica privada, passe a ser um dos fundamentos de sua vida (IBIDEM, p. 26).

Ou seja, sua anterior noção de positividade se mostrara muito abstrata, sem considerar o movimento da realidade objetiva, da história. Agora, para Lukács, ele se perguntara: como algo se torna positivo – por exemplo, uma religião se torna positiva?

Antes, ainda, em Berna, sua visão se colocara no contraste entre a realidade grandiosa das repúblicas antigas, com a vida mesquinha dos “homens” privados do Império Romano. Agora, “uma religião pode expressar a natureza dos homens inteiramente mesquinhos e pode ela mesma ser

33 A ordem que se lança em 1794 na França - o Terror, a lâmina afiada da realidade se volta contra os “revolucionários” – faz crescer o movimento monarquista e alta burguesia volta a deter o poder político. As consequências do Diretório, já em 1795, é a privação da participação política e o combate ao igualitarismo, bem como o fim às medidas populares. A alta burguesia, conservadora, promulga uma nova Constituição no sentido da defesa e importância da propriedade na perspectiva de manutenção da ordem social.

mesquinha, mas sem ser positiva” (IBIDEM, 27). Isso quer dizer que a instituição, a exemplo da igreja, não se impõe em subjetividade na ordem social, sem haver uma relação social que permita isso. “Isso significa que não mais existe, historicamente, privilégio para um pensamento, para uma instituição: tudo pode se tornar positivo e tudo pode deixar de ser positivo” (IBIDEM). Então seu conceito de liberdade passa a ser outro, na medida em que Hegel passa a enxergar, tanto a propriedade com a religião como entes que sustentam os interesses do presente. Essa é sua reconciliação.

Recordemos sempre que Hegel viveu sob os efeitos das revoluções Inglesas e Francesa e das transformações do modo de produção que se expandia na época com a Revolução Industrial. O que exige considerarmos uma questão fundamental para compreender que em seu presente, a propriedade privada capitalista já se colocava como necessária para o movimento da história.

Situados nas referências teóricas e históricas em que Hegel se aproxima da economia política, partimos para compreender, através de Lukács (2018) que essa investida possibilita que Hegel busque analisar, por seu método, as contradições da atividade social e da propriedade privada capitalista, considerando, ele mesmo, que esta é essencial para o seu tempo histórico. É por onde, em Frankfurt, que Hegel apresenta a dialética econômica de toda sociedade, por onde se apresenta a contradição entre o crescimento da riqueza e o necessário crescimento da miséria, da pobreza das massas.

Assim sendo, a categoria *trabalho* se torna uma referência fundamental para seus estudos. Em especial, por se colocar numa relação fundamental que se revela na teleologia e na causalidade. Lukács (2018) mostra que para o filósofo alemão, o trabalho é uma atividade fundamental da humanidade, uma relação fundamental entre o ser humano e a natureza. Mas essa não é uma afirmação sem determinações. Lembremos que Hegel é um moderno influenciado pelo Iluminismo e sofre influências desde os contratualistas. A exemplo de Locke que no capítulo V de seu Segundo Tratado dá um sentido positivo ao trabalho justificando a propriedade privada. Vejamos o parágrafo 27:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade (LOCKE, 1994, p. 98).

Neste texto, Locke argumenta que é preciso uma distinção entre o *status naturalis* - quando não era possível considerar o do *meu* e do *teu* - do momento em que os seres humanos passam a produzir com que estar disponível na natureza para o usufruto de todos, ou seja, de forma social. Então, valendo-se dessa elaboração, Locke acaba por defender e legitimar a propriedade privada como uma determinação inegável da vida social, tendo no trabalho esse sentido positivo de produção dos “bens”.

Já tratamos acima que Smith e Ricardo elaboram suas noções de trabalho a partir da ideia de produção e criação de riqueza. Nas sociedades as quais esses autores estavam teorizando pela economia política, o trabalho desempenha um papel fundamental. Ele é condição indispensável para dar conta das exigências pautadas pelo mundo moderno. Entenda-se que este trabalho não é o que caracterizamos de maneira individual, mas trata-se da atividade resultante de um tipo de sociedade, pela particularidade burguesa. Caracteriza-se, portanto, pelo adágio nominado como o *trabalho de todos por todos*. Em que a satisfação das necessidades é pressuposta pelo esforço conjunto dos diferentes trabalhadores.

A economia política desses autores se configura por uma concepção de trabalho positiva, aquela que dá origem a um produto, uma atividade que gera algo exterior. Um trabalho produtivo que gera valor e, portanto, produtor de riqueza. Mais ainda, que visa contribuir para sanar os problemas sociais.

Essa noção de trabalho positivo ela se contrapõe, evidentemente, as que pregoam o trabalho como algo negativo. Como as referendadas na tradição judaico-cristã, quando o trabalho significava uma punição, uma negação. Longe de ser algo que fundamentasse o ser humano. Vimos em Aristóteles que o trabalho foi encarado de forma pejorativa, com sua negatividade reduzindo os que trabalham a meros corpos instrumentais escravizados. Elemento fundamental para que os “homens” pudessem ser livres para viver a vida pública. A mediação com a natureza era realizada por “homens” livres que utilizara os instrumentos (“homens” escravizados) para satisfazer suas necessidades.

Já sinalizamos de forma introdutória neste capítulo que Marx elabora uma noção de trabalho como uma mediação sociometabólica entre a humanidade e a natureza - reprodução da vida. Já nos referenciamos que é uma atividade vital que humaniza o ser social e permite o desenvolvimento das potencialidades positivas humanas. Contudo, iremos nos aprofundar melhor no próximo capítulo, através da crítica da economia política de Marx e Engels que aborda o trabalho, por outro lado, como o que aprisiona o ser social, coisifica, degrada e o leva a morte. Uma forma negativa que Marx identifica sobre suas críticas à toda uma economia política elaborada desde os modernos contratualistas, os economistas clássicos, até Hegel. É o que Lukács analisa quando diz que:

O que interessa, neste ponto, é o fato de que o desenvolvimento das forças produtivas acarreta de imediato um incremento na formação das capacidades humanas, que, no entanto, abriga em si simultaneamente a possibilidade de sacrificar os indivíduos (e até classes inteiras) nesse processo (LUKÁCS, 2013, p. 580).

Contudo, para Hegel a noção de positividade do trabalho ganha contornos abstratamente espiritual. Para os economistas clássicos, o trabalho possui uma forma sensível, como vimos acima. Para Hegel, o trabalho é uma atividade que assume a importância de explicar a origem humana e o desenvolvimento em geral. Mas ao assumir esse caráter mais *universal*, sua filosofia idealista objetiva dispensar a atividade como algo originalmente impulsionada pelas relações sensíveis, imediatas e *particular*, tal com na economia política. Diferente de Hegel que pressupõe que o Objeto é o “Espírito Universal Exteriorizado”, o que quer dizer que o “Objeto é o Sujeito alienado”, ou um pseudo-objeto (Mészáros, 2016). Lembremos que é o Espírito (Sujeito) que vai desdobrando um mundo e tem como ponto de chegada a racionalidade organizativa expressa no que se atinge ser o Estado. A alienação do Espírito é superada (*Aufhebung*) como uma reconciliação, em termo conceitual, do sujeito consigo mesmo.

Mas não percamos de vista que é com Hegel que o sentido teleológico e causal aparece no seu conceito de trabalho. E isso é fundamental para nossa discussão posterior com Marx e Lukács. É possível dizer que para Hegel o trabalho possui uma estrutura teleológica, não apenas por um plano ideal, mas, ainda, fático (LUKÁCS, 2018). E para a realização do trabalho é necessário que a categoria da causalidade esteja em jogo, pois não há como ter trabalho sem saber das relações causais entre as coisas, na medida em que é preciso ter a noção das propriedades da matéria trabalhada, bem como a qualidade dos instrumentos operados. Sem dúvidas de que quanto maior for o conhecimento dessas esferas, maior será o nosso trabalho. Como essas relações se dão na filosofia de Hegel é que devemos expor para concluir nossos argumentos. Porém sabemos que elas se desenvolvem por deduções muito espirituais.

Hegel vai mostrar que o sentido finalístico do trabalho é algo particular, o interesse de quem trabalha se determina nesse caráter da teleologia. E o meio de trabalho, ou seja, o que se expõe como causalidade – instrumentos do trabalho, a máquina – são coisas gerais, universal e social. Como Lukács (2016, p. 28) explica, o meio “vai muito além dessa pequena finalidade particular do trabalho individual”. E conclui com uma afirmação dialética comum em Hegel de que [...] o meio é algo mais elevado, mais geral, mais universal do que as finalidades individuais dos homens”.

Essa é uma estrutura peculiar que revela bem o pensamento filosófico de Hegel, na medida em que essas causalidades próprias do meio e a atividade dos seres humanos, caracterizam resultados diversos do que foi projetado. E tal desdobramento para Hegel é acurado pela “astúcia da

razão”. Diz Lukács que para Hegel, “o homem trabalha de acordo com suas finalidades, com seus projetos; mas o sentido objetivo da história, da evolução das sociedades, é algo inteiramente diverso das finalidades a que os homens, enquanto indivíduos, enquanto singularidades, se propuseram” (LUKÁCS, 2018, pgs. 28-29). Sem dúvidas que podemos trazer a filosofia hegeliana nessa estrutura apresentada por Lukács, em especial, quando podemos retomar o que tratamos acima sobre o Espírito ser resultante da relação entre as consciência-de-si de uma comunidade.

Lukács reproduz uma citação peculiar para fazer a discussão sobre o trabalho em Hegel. Retirada de suas preleções de 1805-1806, Lukács destaca um trecho da discussão sobre a Vontade, que se encontra em um esboço da Filosofia do Espírito, mais precisamente no item denominado O Espírito segundo seu conceito (HEGEL, 2015). Tal trecho é crucial para compreender a dialética hegeliana sobre a teleologia e a causalidade. Por mostrar a importância da utilização da ferramenta pelo ser humano.

Ela também é o conteúdo na medida em que é o que se quer, e meio do desejo, possibilidade determinada do mesmo. Tendo a ferramenta ou a lavoura cultivada e frutífera, tenho a possibilidade, o conteúdo enquanto um universal. Por essa razão, a ferramenta, o meio, é mais primoroso do que a finalidade do desejo, que é singular; ela engloba todas aquelas singularidades. A ferramenta, porém, ainda não tem a atividade em si. Ela é uma coisa inerte, não retorna para dentro de si mesma. Ainda preciso trabalhar com ela. Interpus a astúcia entre mim e a coisa exterior para poupar-me, cobrir com ela minha determinidade e deixar que se desgaste. O eu continua a alma desse silogismo em relação a ela, a atividade. Poupo-me com isso, porém, apenas em termos de quantidade, pois, não obstante, ainda ganho calos nas mãos. O fazer-de-mim-a-coisa ainda é um momento necessário; a atividade própria do impulso ainda não está na coisa. É preciso que eu ponha na ferramenta também minha própria atividade para torná-la uma ferramenta autônoma. Isso acontece assim: a) o fio está tão entrelaçado na linha que sua duplicidade é usada para fazer com que, nesse antagonismo, ele volte para dentro de si mesmo. A passividade se transforma em atividade, em coesão retentara; B) de modo geral, a atividade própria da natureza, a elasticidade da mola do relógio, a água, o vento, são usados para, em seu ser-aí sensível, fazer algo bem diferente do que queriam fazer, seu fazer cego é convertido em um fazer conforme um propósito, no contrário de si mesmo: comportamento racional da natureza, leis, em seu ser-aí exterior. À natureza mesma nada sucede; finalidades singulares do ser natural convertem-se em finalidade universal. Nesse ponto, o impulso se retira por completo do trabalho. Ele deixa a natureza ralar-se, fica só olhando e rege a totalidade com um leve esforço apenas: astúcia. O flanco largo da violência é atacado pela ponta afiada da astúcia. É questão de honra da astúcia contra o poder agarrar o poder cego pelo flanco de tal modo que este se vire contra si mesmo, atacá-lo, apreendê-lo como determinidade, ser ativo contra ele ou fazer com que ele, enquanto movimento, volte para dentro de si mesmo, fazer com que se suprima (HEGEL, 2015, pgs 185-186).

Concordamos com Lukács (2018) que esta é uma passagem importante que Hegel nos deixa para compreender que teleologia e causalidade são categorias que possuem uma relação necessária, longe de ter aquele antagonismo historicamente exposto até agora. Hegel explicita a importância do

ato humano consciente de pôr uma finalidade e mostra que não há espaço para especulações transcendentais e mistificações que tomem o lugar deste ato no interior do nexos causal global.

É possível verificar, ainda, o que já tocamos logo acima, que o objeto de trabalho possui propriedades e/ou legalidades próprias que impedem que se realize algo da finalidade do trabalhador que não respeite a natureza específica do objeto. O que impossibilita o processo de trabalho transcender os nexos causais das coisas. Lukács vai complementar dizendo que o ser humano “conhece cada vez melhor os nexos causais da natureza para fazer com que a natureza trabalhe mais e mais por ele” (IBIDEM, p.).

Mas há uma condição que apresenta uma relação dialética importante na antinomia teleologia e causalidade. Trata-se de colocar, através dos pores de fins, formas e funções diferentes aos objetos. De modo que esses, ao ganhar outros direcionamentos e modos de ação acabam revelando novas possibilidades sobre aquelas mesmas legalidades e propriedades que os objetos (as coisas) possuem. Isso resulta em aparecer “a legalidade de um nexos real da própria realidade objetiva em seu movimento, em sua reprodução constante” (LUKÁCS, 2018, p. 463).

É uma elaboração bastante sofisticada o que Hegel deixa e sugere sobre uma concepção na relação ser humano e natureza, e da práxis humana, que demole os pensamentos filosóficos anteriores. Se lembrarmos bem, expomos que nas concepções teleológicas anteriores a Hegel, os pores finalísticos inremediavelmente possuem um caráter “ideal”, como uma representação de alguma consciência que estaria hierarquicamente acima dos meios. Essa consciência em teleologias orientadas por teologias, o portador da ideia de finalidade é Deus; Para o idealismo kantiano, vimos que essa relação entre fim e meio possui o amparo metafísico e idealista. E Lukács, ainda lembra, “em relação à consciência imediata, Hegel tampouco contesta a aparência de que, para ela, o fim está acima do meio. O que o homem quer de imediato é satisfazer suas necessidades, e todo trabalho, toda ferramenta etc. aparecem à sua consciência imediata apenas como meio para esse fim”(IBIDEM, p. 464).

O conhecido trecho do Senhor e do Escravo de Hegel é um bom exemplo de como é esclarecido essa relação dialética em que a teleologia passa a ter com a causalidade. E neste sentido, os meios acabam por acentuar a posição nessa relação, mediados pelo trabalho. Diz Hegel,

O senhor também se relaciona mediadamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não consegue: acabar com a coisa, e

aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (HEGEL, 2003, p. 148).

Se compreendemos bem até aqui a filosofia da história de Hegel, em especial ao que foi exposto pelo pensamento da *Fenomenologia do espírito*, confirmamos que sua filosofia diz que o ser humano é criador de si mesmo e, realiza essa proeza por meio do trabalho. Tal premissa se desenvolve pela consciência-de-si que se reconhece no outro e, tomado por essa experiência, a consciência passa de autoconsciência para uma consciência objetiva que se realiza no mundo. Neste sentido, a metáfora do Senhor e do Escravo revela o quanto um se faz no outro. Diz Hegel,

mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essen te, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo (IBIDEM, p. 147).

Entendemos que para Hegel, a liberdade em que o Senhor se sustenta é um passo da experiência da consciência na história. Contudo, Lukács vai explicar que a evolução ulterior da humanidade tem seu ponto de partida no trabalho escravo. O filósofo húngaro sublinha que “é a evolução desse trabalho que se torna o veículo, o motor do processo que faz avançar cada vez mais a história do gênero humano” (LUKÁCS, 2018, p. 29). É pelo trabalho do “servo” que o desenvolvimento da humanidade ocorre, distintamente da satisfação do gozo (fruição) imediato que o “senhor” usufrui e que se coloca como estéril na produção do mundo. O problema é que nessa conquista da dialética hegeliana há algo que Marx vai questionar e fragilizar, trata-se, portanto, do conceito de trabalho. Nele há uma contradição importante, pois Hegel racionalizou a teleologia e, mesmo que isso tenha significado a eliminação dos elementos teológicos, fez com que continuasse por uma ontologia precária, onde o “espírito do mundo” justifica os feitos. Ou seja, Hegel indica o desenvolvimento da humanidade como a história da origem do espírito.

Mas mesmo com os limites que Marx vai apontar, essa conquista hegeliana possibilitou compreender que no trabalho, na ferramenta se expressa um princípio universal e social. Princípio esse que possibilita pensarmos juntos com Lukács, que a ferramenta, o meio “está acima do fim para o qual é usada, acima do desejo enquanto impulso para a satisfação das necessidades” (IBIDEM, p. 465). E isso nos leva a compreender mais amplamente e mais profundamente a natureza, não na perspectiva do ser humano singular, mas para o desenvolvimento da humanidade inteira.

Essa relação da teleologia e causalidade em Hegel possibilita enxergar que o meio como criação humana social se torna uma herança rica em causalidades que faz movimentar a história. O trabalho e os meios envolvidos ao se configurarem como universal e social impulsiona a sociedade humana por um modo de autoreprodução que a insere em patamares cada vez mais alto. Há, portanto, um nexo entre o “indivíduo histórico-universal” e o curso da história. Lukács vai resumir que

A linha básica da concepção hegeliana de história visa, portanto, a conduzir ao terreno concreto da realização da práxis humana como seu ponto alto para a compreensão filosófica da marcha real do desenvolvimento histórico que necessariamente levou ao surgimento da sociedade burguesa moderna. Essa necessidade surge, como vimos, das ações dos homens, de suas aspirações e suas paixões, das quais a dialética de necessidade e liberdade extrai outros resultados, mais gerais e mais elevados do que aqueles que os homens estabeleceram para si como finalidades de suas ações. [...] Desse modo, são ultrapassadas em muito tanto a moral quanto a concepção de história do idealismo subjetivo. Para Hegel, o movimento histórico não é um progresso infinito, mas uma marcha concreta de desenvolvimento; sociedade e história não são aspirações abstratas da "pura vontade" ainda mais abstrata (IBIDEM, p. 481).

Por pouco Hegel se aproxima de um materialismo histórico, mas faltou pra ele observar que a sociedade burguesa imprime uma luta de classes de caráter decisório para o motor da sociedade e da história. Apesar de reconhecer os antagonismos vividos na miséria física e moral do seu tempo, “não conseguiu reconhecer o papel da força motriz dos antagonismos de classe no interior da sociedade – muito menos teria sido capaz de tirar conclusões metodológicas gerais de suas leis dinâmicas” (IBIDEM, 2018, 478). A influência da luta hobbesiana de *todos contra todos*, ou seja, o estado de natureza perdurava no pensamento da modernidade ao ponto das conclusões de Hegel atingir “o reino animal do espírito”. Contudo, lembremos que Hegel foi o ideólogo de um período revolucionário, do período da constituição revolucionária das grandes nações modernas. E por isso, ele enxergou nas várias guerras que se desenvolveu nesse período, por esse estado de natureza, o desenvolvimento do espírito avançar para seu nível máximo. A Revolução Francesa e o movimento de Napoleão, são fatos que demonstram como um grande povo se constitui como nação. Uma conquista da sociedade burguesa.

Mas as limitações em sua concepção de história, aparece, por sua natureza, segundo Lukács, “no fato de que, de um lado, seu horizonte filosófico-histórico só chegava até essa perspectiva [...] nem ele foi capaz de se elevar intelectualmente acima das contradições reais daquela época, envolvendo o surgimento da unidade nacional alemã” (IBIDEM, p. 480).

Hegel avançou no projeto de reconciliar a subjetividade com a objetividade. Mas como atingir essa reconciliação se a realidade da sociedade burguesa se tornou na mais completa cisão entre sujeito e objeto, em específico, quando o resultado da produção se torna independente do

trabalhador? Ou seja, o objeto (a coisa) não possibilita que o sujeito se reconheça no que foi exteriorizado. Claro que estamos adiantando a elaboração da alienação como algo negativo que Marx define, mas esse é um limite do plano ideal-especulativo da filosofia hegeliana. De tal sorte que Hegel não poderia propor, até aquele momento histórico, uma resposta prática que pudesse se aliar a sua teoria. A sua concepção de trabalho, ou seja, seu entendimento de atividade humana ficou vinculada ao seu idealismo objetivo, à ação do espírito. O vir a ser do espírito, como vimos acima, é saber absoluto, só aí se dar a unificação entre sujeito e objeto.

De fato, faltou à Hegel captar o movimento das lutas de classes. Mas suas elaborações para uma dialética entre teleologia e causalidade se tornou uma contribuição decisiva para o impacto que Marx e Engels nos deixa com o materialismo histórico-dialético. Sua filosofia empresta a Marx e Engels bases fundamentais que o faz desenvolver um entendimento dessa unidade do ser humano com a natureza capaz de ser percebida na indústria, em seus diferentes graus que cada época possibilitou (MARX; ENGELS, 2007). Esse avanço na elaboração histórico-filosófico e econômica expondo o movimento material da sociedade é iniciado por esses autores na Ideologia Alemã (2007)

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [wirkliche Befreiung] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a Mule-Jenny, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Ao viver no plano da autoconsciência, ou seja, no interior de seus próprios pensamentos, os seres humanos se reduzem a resolver as contradições do cotidiano nos limites de sua consciência. De outra forma, quando recorrem as postulações de uma crítica pura, esbarram numa forma de elaboração do pensamento que não leva em conta o que a realidade é, ou seja, desenvolvem ideias da realidade que não correspondem com o que a realidade em si. Neste limite, os “homens” ao se reconhecerem apenas como figuras individuais, acreditam que podem transcender sobre um contexto de crise e miserabilidade em que eles mesmos criaram e se encontram socialmente.

Vimos até aqui neste capítulo que o mundo social é concebido por mistificações e especulações que se acentuam com a fantasmagoria emprestada dos limites da sociedade burguesa.

Um mundo social que – como veremos no próximo capítulo – é cada vez mais estranho para os próprios homens. Como resultado da mistificação no plano da vida cotidiana.

Sem perder de vista nossa construção conceitual sobre a corporalidade humana, já é possível, após nossa exposição sobre as formas de ser revisadas na filosofia, que a natureza humana é identificada por concepções ontológicas bem distintas e, acreditamos, determinadas pelas condições do desenvolvimento do pensamento filosófico, operado em contextos históricos demarcados pelo estado de desenvolvimento das formas de produção material da existência.

Queremos afirmar com isso que o reconhecimento do trabalho como central na constituição do mundo social e do enriquecimento espiritual do ser humano vai se constituir em Marx e Engels, como uma hipótese fundamental que possibilita reafirmar, para nós, que a negação do trabalho é a negação da corporalidade humana. E isso se inicia concretamente com a construção filosófica de Hegel, mesmo que nos limites de sua concepção humana abstrata e colada em seu idealismo objetivo, mas que permitiu reconhecer que na relação dialética entre teleologia e causalidade os nexos constitutivos da realidade resultam de ações humanas em processo, mas que se esbarram nas circunstâncias do Espírito ou, como Lukács expressa: “na névoa idealista da “atividade” do demiurgo mistificado” (LUKÁCS, 2018, p. 484).

3. O TRABALHO COMO FUNDANTE DO SER SOCIAL E O TRABALHO COMO NEGAÇÃO DA CORPORALIDADE

Oh! não discutais sobre a necessidade!
Nossos mendigos mais pobres
Mesmo na maior necessidade coisas supérfluas possuem.
Concedei à natureza não mais do que a natureza precisa,
E a vida do homem será tão barata como a das feras.

- William Shakespeare, Rei Lear (Ato II, Cena IV).

No capítulo anterior vimos o quanto a categoria trabalho foi compreendida, diferentemente, em cada momento histórico, as vezes como uma privação, outra vez como sofrimento, outrora como algo criativo e positivo. Acompanhamos o desenvolvimento dessas compreensões em busca de identificar como a realidade era explicada. E nesta intenção, destacamos que a teleologia pudesse distinguir concretamente o que se opera no campo da natureza e das ações humanas. Neste percurso explicativo não seria possível desconsiderar que repostas míticas, religiosas e especulativas duraram para resolver a vida cotidiana nessas épocas. Ou seja, os humanos estariam agindo sob distintas origens finalísticas que determinariam seus horizontes e suas formas de se reproduzirem e se organizarem sem suas participações concretas na composição da totalidade em que vivem.

Neste capítulo, o esforço empreendido buscou compreender, em um primeiro momento, como *o trabalho passa a ser tratado como uma categoria ontológica em Marx*, referenciados não só em sua obra, mas pelas hipóteses do filósofo György Lukács de que na obra do filósofo alemão há uma teoria do ser social. Para tanto, Lukács nos apresenta o trabalho como fundante do ser social e, de forma sistemática e profunda, expõe a processualidade interna desta categoria como momento da relação dialética entre teleologia e causalidade na constituição da totalidade.

Em um segundo momento e, a partir das interpretações de György Márkus (2015) e Sérgio Lessa (2016), investigamos *como se constitui a essência humana ou o ser genérico, a partir do trabalho como categoria ontológica, que é origem de complexos sociais que distinguirá o ser social das esferas inorgânica e orgânica*, mas contendo em si as legalidades e relações dessas esferas. Neste sentido, a consciência e a sociabilidade são constituídas neste ser que se *corporifica* pela atividade produtiva autocriadora e autotransformadora.

No entanto, devemos esclarecer que nessa quadra histórica, determinada pelas relações capitalistas, *o trabalho se transformou em trabalho alienado, onde o sujeito não reconhece o resultado de suas finalidades*. Ou seja, há uma perda do objeto, mais ainda, o próprio ato de produção não é reconhecido, pois essa atividade se torna alienada, bem como as relações entre os

seres humanos e a própria natureza. Dar-se que se reduz o trabalho humano à teleologia do capital. E portanto, nesta etapa histórica, onde os homens vão dar conta de sua sobrevivência, o que acham são condições que negam a própria existência, ou seja, a negação de sua corporalidade enquanto indivíduo universais e livres.

Esperamos que no final deste capítulo possamos apresentar *como o fenômeno da alienação se apresenta na corporalidade humana*, compreendida não apenas como complexo psicofísico da existência dos sujeitos, mas, fundamentalmente, por ser *resultado expressivo do próprio mundo humano objetivado por si mesma*. Mundo esse que tem sido negado para desenvolvimento pleno dos potenciais humano, pelo avanço do capital no delineamento da subjetividade e das finalidades humana. Por esse viés objetivo que uma totalidade particular se origina, se desenvolve e se consolida, tornando-se o espaço e tempo por onde o cotidiano é orientado por carências sociais do capital.

3.1 O trabalho como posição teleológica

Como já sinalizamos, o trabalho é uma categoria que precisou ser explicada para a compreensão da realidade, na medida em que o mundo que vivemos é derivado das ações humanas e sua relação com a natureza. Vimos o quanto Hegel contribuiu para esse entendimento quando nos apresentou sua visão da história humana passando montada em um cavalo branco pelas ruas em chamas de Iena. Mas só com Marx foi possível uma síntese fundamental e explicativa para compreender que para a sobrevivência da espécie humana foi necessário que se desenvolvesse meios que possibilitassem a criação de objetos e processos que dessem conta das necessidades primárias básicas do ser social, bem como de outras necessidades que se fizeram urgentes pelas relações sociais nas quais os seres humanos desenvolveram superando as barreiras naturais, tais como as espirituais, mágicas, educativas, artísticas, políticas, econômicas, etc.

Mesmo que o pensamento filosófico tenha se aproximado dessa compreensão do trabalho, como atividade que em si contenha a teleologia, essa não se configurou como uma categoria humana até Marx. Lembremos que há noções do sujeito que se objetiva no mundo e se caracteriza por uma metafísica religiosa, desde os planos do motor imóvel de Aristóteles, e chega em Hegel com o modelo de alcance da liberdade pela tomada de consciência do espírito. Mas sem dúvidas, a elaboração conceitual de trabalho cunhado por Aristóteles, se compreendido pelo pensar (*noésis*) e o produzir (*poíesis*) é o modelo que marca repercussão em toda filosofia. Esse modelo possui um caráter de objetividade que vai transparecer nas expressões idealísticas e religiosas já bem conhecidas. Lukács divide conosco essa representação da seguinte maneira:

todas as formas idealistas ou religiosas de teleologia natural, nas quais a natureza é criação de Deus, são projeções metafísicas desse único modelo real. Esse modelo é tão presente na história da criação contada pelo Antigo Testamento que Deus não só – como o sujeito humano do trabalho – revisa continuamente o que faz, mas, além disso, exatamente como o homem, tendo terminado o trabalho, vai descansar. Também não é difícil reconhecer o modelo humano do trabalho em outros mitos da criação, ainda que tenham recebido uma forma aparentemente filosófica (LUKÁCS, 2013, p. 53).

É só com a crítica marxiana sobre os economistas clássicos e a filosofia de Hegel, que foi possível assumirmos desde então que devemos tratar nossos problemas a partir de categorias que são imanentes a uma ontologia materialista, e por assim ser, são formas de existências do mundo dos seres humanos³⁴. Esta perspectiva ganha corpo nas teorias explicativas que atribuem o trabalho como uma categoria central para o exame da realidade. É nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* que Marx vai iniciar a discussão sobre a relação do trabalho e a propriedade privada como expressões de uma sociedade que chega numa encruzilhada de contradições. Mas se encontra, também, que o trabalho ao atuar como órgão por meio do qual o ser humano “medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza “ (MARX, 2013, p. 255), e também, transforma esta base que é seu corpo inorgânico, originando tendências imanentes que determinam a dinâmica essencial do ser social.

E neste sentido, acompanhamos os estudos de Marx e Engels para o entendimento de natureza a partir da perspectiva do que é trabalho, devido ao reconhecimento de que só é possível teleologia e liberdade como categorias humanas. E portanto, só conseguimos ter acesso a compreensão de totalidade para além dos determinantes de causalidades e acaso, bem como das finalidades de um sujeito idealizado. Para Lukács, não há uma teleologia na natureza (nem na história), nem tampouco há liberdade na natureza. E não é possível considerar que sejam fundamentos especulativos de uma teologia ou de uma lógica a-histórica.

Isso de fato é relevante para nós, porque propomos que o corpo não se restringe aos limites impostos pelas *esferas inorgânica e orgânica do ser*, mas se amplia como uma corporalidade sensível que absorve uma totalidade em que o mesmo faz parte e contribui para o seu desenvolvimento, pelo potencial criativo que o trabalho legaliza enquanto uma categoria social. Nesse sentido, nos referimos aqui em uma totalidade resultante das providências da corporalidade humana na expressão do ser social e sua relação dialética com a natureza externa.

34 Apenas no início dos anos de 1930, mais precisamente em 1932, que foi possível termos acesso as formulações primeiras de Marx sobre essa questão, quando de seu lançamento na União Soviética. É com os *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* (MARX, 2015) que pela primeira vez na história da filosofia, categorias econômicas são interpretadas surgindo como formas de existência que expressam a nossa reprodução. Os Manuscritos... foi escrito em Paris, em 1844, mas Lukács tinha tido acesso mesmo antes de sua apresentação na União Soviética, devido ao trabalho de investigação e organização de D. Riazanov sobre os textos deixados por Marx.

Partimos então para explicar como a teleologia é identificada nos seres humanos a partir do trabalho numa concepção ontológico materialista. Trata-se de um enorme confronto que Marx e Engels, e depois, Lukács enfrentam contra as tentativas propostas por seus predecessores. Lukács diz que “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (IBIDEM, p. 51). Essa é uma elaboração filosófica com pretensões decisivas para a compreensão da realidade. Porque não há acontecimento objetivo sem considerar que para a teleologia ganhar realidade é preciso ser posta.

Vejam os que Lukács diz sobre essa premissa e o quanto ela se desenvolveu a partir de Aristóteles e Hegel, mas que nesses não foi possível superar os limites idealistas. Antes, o filósofo húngaro indica a teleologia como a capacidade de conduzir ações guiadas por uma *intencionalidade*, com os atos sendo conduzidos por uma *consciência* que põe fins (**pôr teleológico**). Trata-se de considerar que no ato de trabalho contém um objetivo que já existia idealmente para que a atividade seja realizada. Certamente algo que é absolutamente distinto dos animais. Diz Lukács que

nem é preciso repetir Marx para entender que qualquer trabalho seria impossível se ele não fosse precedido de tal pôr, que determina o processo em todas as suas etapas. Essa maneira de ser do trabalho sem dúvidas também foi claramente compreendida por Aristóteles e Hegel: mas, na medida em que tentaram interpretar de maneira igualmente teleológica o mundo orgânico e o curso da história, viram-se obrigados a imaginar a presença, neles, de um sujeito responsável por esse pôr necessário (em Hegel, o espírito universal), resultando disso que a realidade acaba por transforma-se inevitavelmente num mito (IBIDEM, pgs. 51-52).

O desenvolvimento de uma ontologia do ser com base em premissa tão irrevogável tem consequência aguda para a filosofia. Vimos no capítulo anterior, a importância da teleologia para rodar o mecanismo do relógio de um Deus, mas é possível também consideramos aquele materialismo que nega a constituição transcendente do mundo e rejeita a possibilidade de uma teleologia realmente operante (LUKÁCS, 2013). Tal necessidade explicativa de mundo por uma teleologia não deve esquecer que há outro elemento que se movimenta e é concebido ora fora, ora numa relação em par. Trata-se da causalidade como um elemento que compõe o movimento da realidade.

A **causalidade** em Lukács é compreendida como “um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 48). Ou seja, a causalidade pode tanto funcionar com origem na natureza, dependendo das qualidades da matéria, das propriedades dos instrumentos etc, como determinada por um ato de consciência, uma situação social objetiva, do desenvolvimento das forças produtivas etc (LUKÁCS, 2013).

O autor húngaro nos alerta que a teleologia e a causalidade não devem ser analisadas de forma meramente *gnosiológica*. O que quer dizer que é necessário um sentido das *coisas* se realizarem efetivamente, ou seja, que de forma gnosiológica a ação não se realiza. O pôr fica apenas enquanto um conceito que não se constitui como um ato, portanto, sendo possível de ser falso ou incompleto por não se efetivar.

Julgamos, então, que não se pode compreender a categoria da **totalidade**, sem considerar a relação dialética entre teleologia e causalidade como nexos que indica o movimento da realidade e, assim sendo, como se constitui a totalidade por esses termos. Neste sentido, a totalidade não é algo entendido sob uma lógica que imprime algo finito, bem como nos limites de uma esfera única do ser, mas que se permite um entendimento entre o que pode as ações humanas ou a práxis social e o que é possível no mundo objetivo.

Esse mundo objetivo é dotado tanto do que há na natureza como o que é deixado pelos seres humanos através de sua medição pelo trabalho. Esses objetos passam a pertencer aos nexos causais que atuam em operações que serão desenvolvidas através de novos pores teleológicos. O que temos acaba por ser o que Lessa (2012) denomina como “mundo dos homens”. Mas claro, não se resume apenas aos produtos do trabalho, mas, também, a pores teleológicos que intervêm nos próprios seres humanos e as práxis sociais originárias e referidas pelo trabalho como modelo. Esse domínio da discussão da relação dialética entre teleologia e causalidade, proveniente da ação humana, gera uma outra categoria que se mostra apenas no ser social, a liberdade.

A **liberdade** só é possível como uma categoria humana, porque não há espaço para teleologias especulativas, de modo que ela não pode se consagrar por uma transcendência, nem como uma lei disposta pela unidade sujeito e objeto como no reencontro do espírito em Hegel, nem mesmo relacionada as legalidades da esfera orgânica. Isso é consequência do que pode o humano em relação a natureza. E o trabalho faz com que o ser social exista, reproduza-se e se desenvolva por contradições inexistentes na natureza. O que faz com que Marx e Engels (2007), ao tratar suas concepções de história, mostrem que o mundo posto pelos seres humanos vai ganhar um movimento muito distinto da consciência do indivíduo.

Percebamos que até agora, introduzimos essa questão de forma geral e identificando categorias que surgem de uma relação fundamental para a compreensão ontológica do trabalho, trata-se, como estamos vendo, da relação dialética entre teleologia e causalidade. Mas antes de aprofundarmos no modelo de trabalho que Marx, e depois Lukács, nos apresenta como fundante do ser social, devemos expor como esse complexo se arranja.

3.1.1 O ser da posição teleológica

Para nós, acompanhando Lukács (2012; 2013) a consciência humana não chega definida para os seres humanos por ordens teológicas, apriorísticas, ou simplesmente, determinada pelas leis naturais, mas é resultante de um longo período evolutivo e de desenvolvimento que vai resultar em uma relação dialética de uma teleologia humana e a causalidade. De tal sorte que os graus de consciência nos animais vão chegar em um ponto em que não será possível uma identidade precisa entre sujeito e objeto, entre os primeiros homínidos e a natureza. Porque o pressuposto fundamental para nossa compreensão é de que a relação imediata e sensível com a natureza vai ser superada (sem perder essa forma de relação) pelo trabalho, na medida que no surgimento dessa atividade, o sujeito se reconhecerá distante do objeto, por atingir, distintamente, um patamar avançado de desenvolvimento de sua consciência. Isso nos faz compreender o quão importante foi Hegel para Marx, pois aquele deixa para o pensamento filosófico a importância da história dos seres humanos, mesmo que lançando uma teleologia idealista. Hegel mostrou que era preciso o trabalho para a execução da história, mesmo que esta se dirigisse com a autonomia de um espírito ao encontro consigo mesmo.

Notemos que estamos aderindo a uma ontologia inteiramente distinta do que tínhamos até Hegel. E por isso consideramos que Lukács lança uma obra fundamental através da elaboração filosófica de Marx acerca do que vem a ser os seres humanos e o resultado de suas ações. Tal proeza vai permitir que seja possível revigorar a obra de Marx, num esforço de renovar as interpretações que se desenrolara desde as denúncias dos crimes de Stalin no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, em 1956, e os anos que se configuraram como tentativas de desvincular a obra marxiana do período stalinista e das interpretações marxista positivista e vulgar.³⁵

Essa nova ontologia, levantada por Lukács, confirma o que Marx indica sobre os seres humanos fazerem sua história, a partir do que eles possuem e do que tem sido instituído por circunstâncias, através de sua práxis desdobrada em diversos domínios da vida social. No texto *o 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Marx aponta para o papel da luta de classes como força motriz da história e evidencia o caráter limitado e contraditório da democracia burguesa, em frase bastante conhecida na literatura, ele esclarece que:

35 Por nossa interpretação dos textos do Lukács maduro, entendemos que o marxismo pautado pela II Internacional foi utilizado numa perspectiva positivista e, portanto, exclusivista em uma filosofia social com intencionalidades políticas e antiontológica. Excluindo a natureza como uma categoria social, portanto, fundamentada numa noção de economia estreita, sem referência da categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo entre a sociedade e a natureza. Ademais o que se entende sobre a vulgarização da obra de Marx, além do traço positivista que rompe a conexão entre o sujeito e o objeto da prática social, baseia-se no ignorar a filosofia e a influência de Hegel e sua dialética. Nesta direção, tais interpretações sustentaram uma visão evolucionista sócio-política, onde seria inevitável a transição socialista, devido ao movimento do capitalismo para um colapso já esperado.

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

Esse fazer histórico só é possível pela a capacidade de uma consciência que é desenvolvida pela experiência da práxis (partindo do modelo de trabalho humano) que viabiliza a projeção do fazer em uma determinada direção e intencionalidade.

Lukács vai dizer que

todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, como o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico (LUKÁCS, 2013, p. 48).

Já conseguimos ter os maiores cuidado diante dessa assertiva. Não se trata aqui de consideramos que a consciência vai fundar o ser, ou seja, vai pôr a realidade. Vimos no capítulo anterior, quanto de consequências se operou em conceber teleologia na natureza e/ou na história, quando se abre a possibilidade para a finalidades de um autor mítico/especulado/teológico/idealizado que propõe um sentido para a existência.

Compreender, portanto, esse processo teleológico é considerar a existência de um ser. Mas de um ser que não se constitui como algo estável e finito em sua finalidade, contudo implica em um estar em processo. Vimos o quanto Hegel nos deixa essa possibilidade de avançarmos na compreensão do ser como vir-a-ser, ser como processo. Mas lembremos bem que essa processualidade do ser em Hegel esbarra em um idealismo que acaba negando a processualidade pelo fim da história.

Para Marx, essa processualidade, ou esse movimento da realidade, desenvolve-se pelo caminho das contradições que Hegel supõe, só não encontram o mesmo fim. Pois o caminho não é feito pelo espírito, mas pelo trabalho humano como prioridade ontológica.

No entanto, o ser em geral nem sempre esteve manifesto na esfera do ser social. Essa processualidade tem origem em uma matéria que se desenvolve desde as primeiras possibilidades da causalidade e da casualidade na *esfera inorgânica*. Ou seja, quando o ser em geral se distingue pelas suas propriedades físicas e químicas, as quais permite legalidades que não importa a sua reprodução. Lessa com base em Lukács afirma que “o ser inorgânico, acima de tudo, não possui vida. Seu processo de transformação, sua evolução, nada mais é senão um movimento pelo qual

algo se transforma em um outro algo distinto. A pedra se converte em terra, a montanha em vale, a força mecânica em calor, etc” (LESSA, 2016, p. 17).

Em resumo, Lukács (2013) quer nos dizer que o movimento da realidade nesse tempo histórico da natureza, processa-se através da causalidade e do acaso. Quando elementos químicos nas circunstâncias ambientais físicas específicas vão sofrer relações que vão desdobrar em outros elementos distintos, sob efeitos que não são dirigidos por uma consciência. Esses conglomerados de elementos que vão se formando revelam uma processualidade qualitativa e quantitativa que ocorre no nível dessa esfera. De tal sorte que chega um momento em que foi possível uma mudança fundamental. Lukács lembra em seu tempo que

A ciência atual já começa a identificar concretamente os vestígios da gênese do orgânico a partir do inorgânico e nos diz que, em determinadas circunstâncias (ar, pressão atmosférica etc.), podem nascer complexos extremamente primitivos, nos quais já estão contidas em germe as características fundamentais do organismo." (LUKÁCS, 2013, p. 42)

Essas transformações no interior da esfera inorgânica chegam em determinado contexto, em que é possível haver uma mudança radicalizada que permite o surgimento de uma outra esfera do ser, trata-se de um momento qualitativo da processualidade que dar origem a matéria orgânica. Esse é um dado que a ciência se esforça para demonstrar em condições experimentais e com rigorosos métodos de reconstrução e simulação³⁶. Contudo é reconhecido os limites das conclusões até aqui encontradas. Neste sentido, há uma demanda para procedimentos abstrativos que podem amparar essas questões. Baseado no método de abstração em que Marx identifica na mercadoria como célula da sociedade burguesa, Lukács converge seus estudos na categoria trabalho e parte daí para indicar que há um momento ontológico derivado de um salto qualitativo no interior das esferas. Isso acontece tanto internamente, como na passagem de uma esfera à outra. Trata-se de um salto ontológico, uma ruptura que implica em conservar no novo ser, qualidades e propriedades do ser anterior. Porém o novo ser desenvolve novas legalidades, a exemplo de sua reprodução determinada pelo aparecimento da vida.

Lukács esclarece que

a teoria do desenvolvimento dos organismos mostra como gradualmente, de modo bastante contraditório, com muitos becos sem saída, as categorias específicas da reprodução orgânica alcançam a supremacia nos organismos. É característico, por exemplo, das plantas que toda a sua reprodução – de modo geral, as exceções não são relevantes aqui – se realize na base do metabolismo com a natureza inorgânica. E só no reino animal que esse metabolismo passa a realizar-se unicamente, ou ao menos principalmente, na esfera do orgânico e, sempre de modo geral, o próprio material inorgânico que intervém somente é elaborado passando por essa esfera. Desse modo, o caminho da evolução maximiza o domínio das categorias

36 É possível citar aqui as pesquisas mais conhecidas sobre essa temática, as quais Lukács tinha conhecimento. Trata-se dos estudos de Hohn Haldane e Aleksandr Oparin nos anos de 1920, além das contra-argumentações de Stanley Miller e Harold Urey nos anos 1950.

específicas da esfera da vida sobre aquelas que baseiam a sua existência e eficácia na esfera inferior do ser (IBIDEM, p.42).

A consequência da introdução dessa nova forma de ser orgânico é a alteração do movimento da realidade. A processualidade do ser em geral vai se apresentar por uma nova totalidade, onde a articulação e integração dos seres caberá um modelo de reprodução que implica em nexos causais qualitativamente novos. Há, portanto, uma forma de processualidade em um patamar distinto do desenvolvimento da esfera inorgânica, mas que dependerá dessa para acontecer.

A partir daí, a esfera orgânica vai se desenvolver até atingir um certo nível, pelo processo de evolução, com um estado de consciência sensível que vai ser apresentada por Lukács como:

um fato inegável, todavia, ela é um momento parcial – de caráter débil e auxiliar – de seu processo de reprodução, no qual se encontra biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia. E, sem dúvida, não apenas na reprodução filogenética, onde é mais do que evidente que tal reprodução se desenvolve (de acordo com leis que até hoje ainda não compreendemos cientificamente e que devemos acolher apenas como fatos ontológicos) sem nenhum tipo de intervenção da consciência; mas também no processo de reprodução ontogenética. Com efeito, só começamos a compreender plenamente este último quando começamos a conceber que **a consciência animal é um produto das diferenciações biológicas, da crescente complexidade dos organismos**. As interrelações dos organismos primitivos com o seu ambiente desenvolvem-se de modo preponderante sobre a base de legalidades biofísicas e bioquímicas. Quanto mais um organismo animal evolui e se complexifica, tanto mais tem necessidade de órgãos refinados e diferenciados a fim de manter-se em interrelação com o seu ambiente, para poder reproduzir-se (IBIDEM, pgs. 62-63) (grifo nosso).

Lukács denomina essa consciência animal como uma expressão epifenomênica do ser orgânico. Trata-se de uma consciência que se apresenta de maneira acessória e sem capacidade reflexiva. E isso se soma aquelas atividades dos animais que transformam a natureza de modo involuntário. Mas percebamos que esse grau de consciência não se desenvolve entre todos os organismos, alguns vão participar desta totalidade da esfera orgânica com outras funções que subsidiaram a existência dos mais complexos, juntamente com a disposição da esfera inorgânica. Então é possível encontrar animais sem esse nível de consciência, operando a partir de outros mecanismos e processos naturais. Situamos aqui, ainda, os organismos vegetais.

Então até aqui temos claro que o ser como um todo, em seu movimento ou em sua processualidade, vai se diferenciando ao ponto que cada esfera vai se expressando de modo particular em sua própria materialidade. Onde o ser inorgânico se transforma em um outro algo distinto. E o ser orgânico se reproduz de si mesmo, considerando a imensa diversidade em que este ser se manifesta. Neste ser, Lessa (2016, p.17) indica que “a vida se caracteriza pela incessante

recolocação do mesmo”. Falamos aqui desde as primeiras bactérias, passando pelas plantas e os animais e, claro, considerando toda a complexidade que essa processualidade vital vai ganhando.

O que acontece de fato nesses processos é que o desenvolvimento se apresenta como a inclusão de novas determinações às formas de ser existentes. Como se o ser em geral estivesse se expandindo, mas nos limites legais de cada esfera. De fato, é a complexificação dessas esferas que vai se determinando. O mundo orgânico cada vez mais se dirige para formas de vidas complexas e o mundo social cada vez mais atinge sociedades, também, complexas. O que deriva em formas de vida social crescentemente sociais. Há uma explicitação crescente destas determinações, tanto no plano biológico, quanto no plano social, ambos sendo dependentes da esfera inorgânica que é pressuposto da existência de indivíduos humanos vivos. Como vimos na indicação marxiana no capítulo anterior.

Mas Pinheiro nos alerta para dois pontos cruciais nesse processo de complexificação. Ele lembra, a partir de Lukács, que:

Este sentido geral não poder ser confundido com uma tendência unívoca, sendo importante lembrar que nos casos concretos se faz presente o caráter desigual do desenvolvimento, fazendo com que este não assuma um padrão uniforme nas formas singulares de ser. Por último, também é importante considerar aqui que quando se diz que há maior ou menor complexidade nas formas de ser, seu caráter mais ou menos primitivo não é uma referência a um juízo de valor sobre esta forma de ser, mas sim uma referência às determinações qualitativas e quantitativas específicas presentes em cada forma de ser (PINHEIRO, 2020, p. 150).

Portanto, os animais mais complexos e dotados da consciência epifenomênica, conseguem agir no ambiente da melhor forma possível, adaptando-se aos limites impostos pelas causalidades e de algum modo transformando a natureza de forma imediata, mas sem as garantias de salvaguardar a sua existência, devido a domínio de sua dependência instintiva. Essa ação no ambiente se dar pelas necessidades primárias e são saldadas por uma atividade vital limitada. Márkus resume bem quando diz que

Para o animal, os objetos de suas necessidades tendem a coincidir com os objetos do consumo direto. [...], tanto a “meta” de sua atividade (os objetos de suas necessidades) quanto os componentes simples dessa atividade, as “capacidade” elementares do animal estão determinados, fixados pela sua constituição biológica e essencialmente imutável; por isso, há somente (*in principio*) uma gama limitada de regularidades naturais em torno das quais o comportamento do animal: “o lugar do animal, seu caráter, seu modo de viver etc, lhe são imediatamente inatos” (MÁRKUS, 2015, p. 25)

Já sabemos que não se pode reduzir a atividade animal em termos instintivos, mas se traduz, ainda, por sua adaptação ao meio através de hábitos e repostas nos limites de sua vida orgânica. Contudo, alguns animais conseguem atingir um grau de complexidade, nessa longa

processualidade, que possibilita, em algum momento, que um desses animais atinjam um grau de desenvolvimento capaz de um salto qualitativo em sua forma, através de alguma atividade específica que foi determinante para que isso ocorresse.

Acompanhamos Márkus (2015) para compreender que Marx não se ocupou do processo de antropogênese que conduz à formação do *homo sapiens* como uma espécie biológica. E é nesse sentido que nos ajustamos para a compreensão da corporalidade para além disso, não nos limites do desenvolvimento natural, mas, sim, pelo desenvolvimento sócio-histórico do ser humano.

Seguimos Marx em diversas de suas referências e assumimos que

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Lukács (2013) confere esse pressuposto marxiano e elabora, a partir de vários estudos arqueológicos e antropológicos, como por sua abstração filosófica através da categoria trabalho, uma explicação que permite o reconhecimento de uma espécie que acaba sendo capaz de produzir as condições de sua própria vida. Ou seja, estamos tratando aqui de uma nova esfera de ser que passa a existir sob as condições objetivas propícias para uma transformação, afastando-se das barreiras naturais e da orientação genética específica. Conduzindo-se, portanto, para uma forma genérica de ser. Trata-se do ser social, o qual vai imediatamente se distinguir de todas as formas de ser anteriores, que não possuem a qualidade específica que foi incorporada por esse novo ser, e o possibilita se reproduzir, mas sem perder o que é indissociável às esferas anteriores.

Mas Lukács (2012; 2018) parte para essa hipótese, também, com alguns vestígios deixados por Hegel, em sua ontologia da história. Ele encontra nas investigações de Hegel pistas de como a natureza se movimenta através de um estágio mais simples até as objetivações mais complexas da natureza humana. Já vimos que Hegel atinge essa noção partindo de sua dialética para explicar as formas de ser que surgem nesse progresso contínuo. Para o alemão, a natureza é parte do desenvolvimento do espírito. Na verdade, ela é o grau mínimo de desenvolvimento da consciência, uma expressão concreta do espírito alienado³⁷. No caso, o ser social para Lukács, vai aparecer no

37 Brito (2014) em seu estudo reconhece que há um pressuposto evolucionista da natureza em Hegel e que se compõe de três momentos. Primeiro, a natureza inorgânica que é representada pela mecânica; segundo, a natureza animada, ou a física; e terceiro, há a natureza orgânica, ou a vida humana. Esse caráter evolucionista é identificado, também nos estudos de Gonçalves (1998) quando ela trata que o grau de hierarquia dessas esferas da natureza consiste na “desalienação” do espírito, na medida em que evolui da natureza inorgânica à natureza orgânica. Neste sentido, a natureza, enquanto esse estado do ser é tomada como finalidade para si mesma. Brito vai concluir, dos estudos sobre a *Enciclopédia das ciências filosóficas, vol II – sobre a filosofia da natureza* de Hegel, que A finalidade na natureza é posta pela ideia concreta, pela finalidade prática; não provém da própria natureza. O conceito de fim é determinação da ideia. [...] . A atividade finalística é dirigida para a própria manutenção da natureza; é um

topo desta estratificação, como diz Infranca, “encerrando dentro de si as determinações categoriais da vida orgânica e da natureza inorgânica simultaneamente. O ser social representa o momento decisivo que contém em si as outras determinações categoriais” (INFRANCA, 2014, p. 31). Esse distanciamento da natureza representa o ganho da historicidade humana através do trabalho, que para Marx é a essência do ser. Mas, na medida em que surge formas de ser mais complexas, como a sociedade, as categorias da ontologia geral devem permanecer ali presentes como momentos superados, mas, implicadamente, conservados (LUKÁCS, 2012).

Para nós, a originalidade de Lukács se circunscreve nessa investigação da processualidade do ser e na fundamentação do salto ontológico que permite o movimento do ser por rupturas com continuidades. Porque para Lukács,

Enfrentar os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, 2013, p. 46).

O que temos, então, é que da passagem de uma esfera de ser para outra há sempre um salto qualitativo e ontologicamente manifesto. Diante disto, um problema é lançado para a compreensão do ser social e sua relação com a natureza. O ser social se distingue da natureza ou é continuidade das esferas mais primitivas? Essa é uma questão que o pensamento filosófico carrega e que Lukács consegue suprimir adequadamente. O professor Lessa esclarece bem essa questão:

a unidade última do ser não é destruída pela gênese e pelo desenvolvimento das três esferas ontológicas. Pelo contrário, com a gênese e o desenvolvimento da vida e do ser social, a unidade é mantida num patamar mais elevado, ganha novos matizes e se torna mais rica e articulada. Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, como pelo fato de que, sem natureza, não pode haver ser social (LESSA, 2016, p. 21).

Esse é um ponto que para nossa discussão é cara, porquê isso trata da corporalidade humana. Vejamos que a esfera inorgânica é independente da continuidade que o ser ganhou, ou seja, a matéria inorgânica, como primária em todo processo da existência do ser, manifesta-se sem os limites existenciais das outras esferas. Essas só existem na dependência da esfera inorgânica, tanto na composição de suas formas, como na manutenção de suas reproduções biológica e social.

Portanto, o acesso as relações entre as esferas permitem a existência do ser social. Sem os recursos provenientes das esferas inorgânica e orgânica o ser social diminui a garantia de sua

princípio que contém em si os segredos de sua formação. A natureza age, então, por sua própria preservação (BRITO, 2014, p. 193).

existência. Retomemos aqui as consequências imputadas pela crise estrutural do capital, onde o desemprego, a violência, as guerras, a má gestão aos recursos naturais, as secas, as pandemias e a fome são cenários que acabam determinando a corporalidade humana nesses tempos. Resumida, neste contexto, ao domínio das esferas inorgânica e orgânica, como manifestação do que resta dos seres sociais, dos humanos que por um lado são descartados nas valas, por outro, esforçam-se para sobreviver, submetidos a negação do trabalho pelo capital.

Então, o ser humano ao ter a mediação entre ele e a natureza, através do trabalho, “põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida” (MARX, 2013, 255). Mas isso não se dar por uma relação sensível e imediata apenas, porque os seres humanos são dotados de uma capacidade distinta de outros animais. A complexidade das capacidades psíquicas humanas são superiores e arranjada para o planejamento, o conhecimento para as propriedades da natureza e com intencionalidades que os distanciam da tarefa instintiva que os outros animais possuem, na medida que esses animais operam com um tipo de padrão na execução de suas atividades.

Para nós, não basta apenas as possibilidades de uma corporalidade nos limites de funções biomecânicas e fisiológicas, porquê é possível que o uso de mãos em animais primitivos mais próximos aos seres humanos, por exemplo, realizem atividades similares. No entanto, a distância dessas mãos animalesca é enorme diante de “uma mão aprimorada por centenas de milhares de anos de trabalho”. Essa é uma assertiva de Engels que completa dizendo:

A quantidade e a disposição geral dos ossos e músculos coincidem em ambos; porém a mão do selvagem mais primitivo é capaz de efetuar centenas de operações que nenhuma mão de macaco consegue imitar. Nenhuma mão de macaco jamais conseguiu confeccionar nem a mais tosca faca de pedra (ENGELS, 2020, p. 339).

As ações dos animais sobre a natureza causam transformações importantes, é fato que os mesmos, em alguma medida, até se apropriam da natureza externa a eles garantido sua sobrevivência. Mas o ser humano realiza suas ações objetivamente e, ao fazê-las, transforma a natureza a partir de suas ideias e em um ponto que ele mesmo se transforma.

Marx vai explicar essa diferença nesses termos:

O gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico. Decerto, o animal também produz. Constrói para-si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para-si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física, e só produz verdadeiramente, na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio,

enquanto o homem reproduz a natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao ser corpo físico, enquanto o homem confronta livremente com o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto (MARX, 2015, pgs. 312-313) (grifos do autor).

Lukács verifica que é preciso explicar uma hipótese que demonstre como o ser social passa a se distinguir, por suas ações, das legalidades da natureza orgânica e inorgânica. É com ajuda de Engels que ele passa a identificar quando “não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas em uma superação de princípio, qualitativa, ontológica” (LUKÁCS, 2013, p. 45).

Para a compreensão deste salto Lukács nos alerta que

as características biológicas podem iluminar somente os estágios de transição, jamais o salto em si mesmo. Mas também indicamos que a descrição das diferenças psicofísicas entre o homem e o animal, por mais parecida que seja, passará longe do fato ontológico do salto (e do processo real no qual este se realiza) enquanto não puder explicar a gênese dessas propriedades do homem a partir do seu ser social (LUKÁCS, 2013, p. 43).

E para tanto, o

[...] máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual um estágio mais primitivo pode ser reconstruído – intelectualmente – a partir do estágio superior, de sua direção de desenvolvimento, das tendências de seu desenvolvimento.” (IBIDEM, pgs. 42 – 43)

Marx nos Grundrisse (2011), também, nos mostra a importância da categoria trabalho para a compreensão da realidade. Em um dos poucos momentos em que ele se lança à apresentar um método da economia política, sua famosa Introdução de 1857, utiliza-se da necessária distinção da categoria trabalho em geral do trabalho abstrato – na forma particular que se apresenta no capitalismo. Tal esclarecimento se faz sobre a concepção de trabalho que a economia política advinda de Adan Smith propaga ao generalizar um modo de produção particular como universal. Sobre isso Marx diz que

Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas (MARX, 2011, p. 84).

É neste sentido que ele encontra possibilidades de análises sobre as sociedades antigas. De modo que o conhecimento *post festum* se justifica

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. (IBIDEM).

Portanto, Lukács vai encontrar em Marx que a hipótese fundamental para a determinação do ser social é o trabalho. É só pelo trabalho que é possível distinguir o ser social das outras esferas do ser. Porque se formos investigar o ser social, vamos compreender que

todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (IBIDEM, p. 44).

Não haveria necessidade de um salto da esfera orgânica para o orgânico se o meio, ou as condições objetivas não favorecesse. É o contexto que permite esse salto de uma esfera em vias de atingir outro papel na realidade. A reação às circunstâncias dessa realidade se inicia por um ato específico, que é denominado por Lukács como um pôr teleológico.

3.1.2 O pôr teleológico

Mas o que é este pôr teleológico tratado por Lukács? Concretamente, entendemos que é quando se abre a compreensão do que seja o futuro. É um momento crucial na processualidade interna do trabalho, sem o qual não há prosseguimento na objetividade. É quando o ser social se distingue de todas as leis que operam nos seres inorgânicos e orgânicos, compreendidos por ações dirigidas por causalidades dadas pelos instintos e pelo acaso determinado pelas circunstâncias naturais que atuam no movimento, assim como pelas adaptações a elas. É operação da intencionalidade do ser social projetada, a partir de conhecimentos desenvolvidos e acumulados em processo de vida pelos indivíduos, no âmbito do ser material, para o que será criado com uma nova objetividade. Lukács vai dizer que

o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isto só pode se consumir em acordo com o caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única transformação das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas

— em sentido ontológico — sejam postas; o seu caráter de ser-posto é a mediação de sua subordinação à determinante posição teleológica, mediante a qual, ao mesmo tempo, a partir de um entrelaçamento entre causalidade e teleologia, surge um objeto, um processo, etc. unitariamente homogêneo (IBIDEM, p. 55).

Então o pôr teleológico é o momento em que o ser social emprega uma finalidade, quando antecede o futuro em seu planejamento, afim de elaborar a ação através dos meios disponíveis e apropriados para aquela ação se realizar. Trata-se então de considerar o que são os objetos que estão em mãos, suas propriedades e buscar reconhecer as cadeias causais que possam estar presentes para que a finalidade seja posta com sucesso. É o primeiro momento da mediação do ser humano consciente com a natureza. É da aparição deste fenômeno que é possível considerar que legalidades distintas de uma ontologia geral vai se constituindo com o que surge simultaneamente ao trabalho: a linguagem e a socialidade.

Mas para que aconteça essa posição teleológica é preciso que ocorra dois atos que possuem uma vinculação ontológica para que o trabalho aconteça como um verdadeiro complexo real. Esses atos perfazem, também, o fundamento ontológico da práxis social e do ser social em geral. Lukács vai dizer que são dois atos heterogêneos: “de um lado, o **reflexo** mais exato possível da realidade considerada e, de outro lado, a posição, com isso vinculada, daquelas **cadeias causais** que, como sabemos, são indispensáveis para realizar a posição teleológica” (LUKÁCS, 2013, p. 64).

Sobre o reflexo³⁸, Lukács, considerando uma mediação necessária entre o ser humano e a natureza, e perspectivando um primeiro momento dessa mediação através de uma posição teleológica elaborada pelo organismo complexo ser social, analisa a distancia entre o sujeito e o objeto, demarcando a posição do objeto existindo independente do sujeito. Este possui uma capacidade de reconhecer a realidade objetiva através do seu reflexo em sua consciência, para avançar em aproximação em graus diferenciados ao objeto. O sujeito observa o mundo dos objetos e o reproduz em seu ser-em-si, possibilitando daí uma finalidade a ser arranjada através do trabalho. Diante disso, é importante nos situarmos sempre na relação dialética entre a teleologia e a causalidade, tendo em vista que são as condições de propriedades e qualidades do objeto, tanto as leis que interfere em sua existência são conhecimentos que vão ser apreendidos pelo sujeito através do reflexo. Lessa nos lembra que “o conhecimento requerido para a transformação do real deve ser, em algum grau, reflexo do real e não reflexo da subjetividade individual: esse conhecimento poderá

38 É interessante ver como Lukács vai atingir essa conceituação sobre o reflexo a partir dos escritos de Lenin e a influência que se exerceu neste, primeiramente, a partir do materialismo de Feuerbach em *Materialismo e empiriocriticismo*. E depois com o idealismo objetivo de Hegel. O professor Ranieri Carli (2020) vai demonstrar que é a partir dos *Cadernos Filosóficos* que Lenin refaz a sua antiga concepção acerca do reflexo. É quando a Lógica de Hegel imprime a certeza da efetividade da consciência.

cumprir sua função social tanto melhor quanto mais desantropomorfizado for” (LESSA, 2016, p. 83).

Tal distanciamento faz com que o ser humano, o sujeito, tenha um confronto com o objeto. Diferente dos animais que possuem uma relação imediata adaptativa e instintiva com o objeto, dada a sua “constituição físico-biológica das espécies que mantém as reações aprendidas entre limites definidos e constantes” (MÁRKUS, 2015, p. 25). Essa relação do animal com o ambiente se complexificou ao ponto de surgir uma mediação por uma consciência causal (LUKÁCS, 2013). Mas com uma complexidade ainda maior que surge no organismo de uma determinada espécie e o desenvolve para uma relação diferenciada com o ambiente e com os outros da mesma espécie. Essa relação se orienta por um novo tipo de consciência que não é mais no nível epifenomênico, cuja expressão é restrita ao território biológico, portanto atrelado as necessidades diretas com o objeto disponível. Agora, essa nova consciência vai se desenvolvendo a partir de uma nova mediação que Lukács indica ser realizada pela posição teleológica, ou seja, por um nível primeiro de consciência que elabora uma finalidade no plano ideal que precisa ser coerente com os nexos causais que ocorrem entorno dos objetos, para que o que se espera do futuro, ou seja, da finalidade planejada aconteça.

Lukács vai nos alertar que um reflexo da realidade objetiva na consciência não se desenvolve por pura coincidência do que é refletido. Ele se revela na atividade prática, quando da necessidade de conceituar as coisas e reconhecer suas leis para intervir na realidade. Carli (2020) em seus estudos sobre a categoria do reflexo em Lenin, faz-nos entender que o russo compreender que

o reflexo permanece sendo o reflexo da natureza no homem. Não se perde a prioridade da matéria, em hipótese nenhuma. No entanto, sofisticava-se o reflexo substancialmente, ao retirar o sujeito da condição contemplativa, pondo-o na condição criativa, capaz de uma séria de abstrações, formulações, concepções de conceitos, de leis, etc., que tocam relativamente a dialética da natureza, sem jamais reproduzi-las em sua integralidade (CARLI, 2020, p. 115).

É neste sentido de saída da contemplação para uma condição criativa que se pressupõe uma diferença do que é o ser e do que acaba por ser compreendido na consciência³⁹. Isso é fundamental ser destacado, porquê é justamente essa a justificação do distanciamento do sujeito com a natureza

39 Essa é uma questão que suscitou crítica dos conhecidos alunos de Lukács (o Ágnes Heller, Ferenc Feher, G. Markus e M. Vajda) que em artigo analisam com limitações na compreensão da obra, alegando que não é possível considerar que a consciência seja um “não-ser” ou uma “não-realidade”. Porque assim se definiria que a essência social se resumiria a esfera econômica. Lessa nos apresenta essas questões e esclarece, ainda, que “Segundo as ‘Annotazioni...’ esta concepção ontológica, ao fim e ao cabo, terminaria por qualitativamente identificar as leis naturais e as leis sociais através da rigorosa necessidade que presidiria a ambas” (LESSA, 1989, p. 91). De acordo com Lessa essa é uma concepção que se assemelha ao marxismo vulgar e, portanto, incapaz de superar a dualidade essência e fenômeno, entre ser e consciência.

externa a ele. Tal compreensão tem origem na primeira das Teses sobre Feuerbach, na qual Marx propõe que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é o que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal (MARX, 2007, p. 533).

Diante dessas considerações, entendemos que se há uma reprodução automática da realidade na consciência não é necessário a criação do novo, bastando uma adaptação direta sob tudo o que há na natureza. Mas a ação humana primada por uma posição teleológica e socialmente determinada cria uma segunda natureza dotada de singularidades que se articulam constituindo uma totalidade social. Lukács diz,

no reflexo da realidade a reprodução se separa da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria dentro da consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade, porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a ela. Pelo contrário. No plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que não só se contrapõem entre si enquanto heterogêneos, do ponto de vista do ser, mas são até mesmo opostos: o ser e seu reflexo na consciência (LUKÁCS, 2013, p. 66).

Entendemos que essa é uma questão central para a compreensão da categoria ontológica trabalho em Lukács, na medida em que a posição teleológica alcança o ser posto se ocorrer o espelhamento correto na consciência. Diferente disso não é possível coerência ou sucesso na objetivação idealizada. Lukács diz que o reflexo é determinado pelo objeto. Mais precisamente Lukács afirma: “o reflexo se dirige à totalidade do objeto (que é independente da consciência e que é sempre intensivamente infinito), procurando captá-lo no seu ser-em-si e, exatamente por causa da distância imposta pelo próprio reflexo e necessária para realizar essa tentativa, pode errar” (IBIDEM).

Essa é uma compreensão importante sobre o reflexo, porquê ele deixa de ser uma definição mecânica como derivada de um espelhamento automático, puro e claro, mas isso não é possível no ser social. Lembremos que sua condição se estabelece a partir do trabalho e só pelo trabalho como categoria ontológica é possível esclarecer que o reflexo se manifesta por uma consciência que se apropria do real de maneira enriquecida, ou seja, não mais epifenomênica e sem condições de valorizar e de escolhas entre alternativas, mas dotada de uma teleologia orientada, por um caráter

ativo da consciência no ato do reflexo. É nisto que ele se define. Sobre isso Lessa melhor esclarece para nós:

Reflexo do real e realização dos fins são, para ele, os dois elementos decisivos e entre si heterogêneos, da complexa unidade que se desdobra no interior da categoria do trabalho. Desta angulação, a gênese e desenvolvimento da categoria do reflexo vêm associados à complexa evolução da práxis social.

Esta delimitação é decisiva: o reflexo não funda o real e, por si só, não funda a subjetividade. Nem a consciência pode ser reduzida ao reflexo, nem o objeto é pura e simplesmente o refletido. Novamente temos aqui o *tertium datur lukácsiano*, ou seja, nem a identidade sujeito-objeto, nem o marxismo vulgar (LESSA, 1989, p. 94) (grifos do autor).

É fundamental considerarmos aqui o que já vimos debatendo desde o capítulo anterior, a superação da antinomia entre teleologia e causalidade, encontra em Lukács um potencial para sua ontologia. Já tratamos acima que para a compreensão do ser é preciso reconhecer uma relação dialética entre teleologia e causalidade e, o reconhecimento da separação entre sujeito e objeto se torna mais preciso, quando afirmamos juntos com Lukács sobre a heterogeneidade ontológica entre teleologia e causalidade. Essa questão importa por que o esforço no trabalho não só se vale da força fisiológica e biomecânica para a realização da objetividade, mas depende de uma subjetividade que passa a refletir a realidade como “ato de consciência” e não simplesmente como espelho. Se fosse assim, sujeito e objeto seriam pura identificação. Compreendemos juntos a Lessa (IBIDEM) que “o máximo de apropriação do real pela consciência é o ‘reflexo’ enquanto ‘ato de consciência’. Este ato eleva o real à ‘posse espiritual’ num processo de constante ‘aproximação’ que, justamente por isso, não pode jamais se converter em identidade”.

O exemplo da queda livre dos corpos é suficiente para o esclarecimento sobre a apreensão inteligível a partir do reflexo ser uma aproximação sobre o ser e não algo espelhamento direto do objeto. Lessa o expõe da seguinte maneira:

A queda livre dos corpos, que na imediatez de cada reflexão teve sempre o mesmo conteúdo, pôde ser compreendida das formas as mais diversas ao longo da história. Isto todavia não significa que a objetividade da queda livre dos corpos seja de algum modo "relativa", seja de algum modo construída da subjetividade humana.. Pelo contrário, apenas porque a subjetividade precisa capturar determinações do ser-precisamente-assim existente, e o reflexo corresponde a esta necessidade, pode a consciência, em diferentes momentos históricos e imersa em distintas relações sociais, construir hipóteses distintas (tendencialmente cada vez mais próximas ao real), de um fato objetivamente existente (IBIDEM, p. 97).

A história humana vai permitir nossa compreensão - através do que é o trabalho - que as intencionalidades humanas na natureza não se dão inteiramente de acordo com a vontade e o planejamento, ocorre que durante o processo de trabalho essa intenção é alterada diante dos nexos causais possíveis de estarem atuando. Queremos mostrar com essa premissa de que o resultado da produção humana, dos atos de puros teleológicos, que é a totalidade em movimento, não se mostram aos próprios homens de forma pura, pronta, estável e de acordo o próprio sujeito. Há entre as intencionalidades, o que é objetivado e a realidade, transformações e acasos que estão longe de serem ordenados inteiramente. Ao criar um machado, por exemplo, os seres humanos não tinham ideia das possibilidades que esse objeto traria para as ações humanas, além de cortar o tronco de uma árvore. Esse objeto possibilitou tanto o enriquecimento interior do ser humano como da sociedade. De modo que não há como ter controle dos nexos causais possibilitados pelo surgimento deste produto na natureza e na sociedade. Mas como isso ocorre efetivamente e sistematicamente, só pela compreensão do trabalho como fundante do ser social é que podemos explicar.

Recordemos diante disto que Marx e Engels examinam quatro aspectos das relações históricas originárias. Mas antes lembremos de como eles indicam o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, de toda a história: “o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX; ENGEL, 2007, pgs 32-33). Sob esse pressuposto, eles nos apresentam quatro momentos imperativos que o justifica: 1) o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história; 2) o segundo é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico; 3) A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades; 4) o quarto momento é traduzido pela relação dupla entre a produção da vida no trabalho e na procriação. De um lado uma relação social, de outro uma relação natural. Social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Trata-se de um determinado modo de produção que está ligado a um determinado modo de cooperação ou uma determinada fase social – modo de cooperação que é ele mesmo, uma “força produtiva”.

Marx e Engels vão concluir diante desses aspectos que “a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a história da humanidade deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas” (IBIDEM, p. 34).

Ou seja, esses autores nos dão a base para a compreensão de como nós somos e de como nos reproduzimos neste mundo. Destacando o trabalho como fonte mediativa de todas as necessidades humanas. Mas que isso, não se desenvolve aleatoriamente, nem por uma intenção teleológica que não esteja nas gêneses da **consciência real e prática** que existe em todos os seres humanos e que é produto social.

Marx e Engels nos oferece um arcabouço esboçado no seio da vida material sobre a constituição da consciência que nos permite seguir na elaboração de nossos argumentos em favor de uma constituição da corporalidade para além dos limites da esfera orgânica e ao encontro de uma conceituação dinâmica, proveniente de um ser que se desenvolve de acordo com a produção e reprodução da própria vida. Uma corporalidade que se deixa indexar pela evolução da natureza e pelo aspectos sócio-culturais oriundos da forma material da produção da vida. E sendo assim, possível de ser determinada tanto pelas conquistas do gênero humano, como pela série de problemas originados no processo de alienação da própria vida ao estado atual da forma de produzi-la no capitalismo. Então, Marx e Engels percebem que o trabalho, na medida em que possibilita o desenvolvimento humano, como de sua consciência, o levando a patamares mais sofisticados de relações com a natureza e com os outros seres humanos, nos deixam uma ontologia capaz de explicar os limites e as crises do próprio mundo dos “homens”.

Vejamos o que eles dizem acerca do alcance do ser social e como, a partir de um grau de desenvolvimento da consciência se desdobra uma relação dialética entre teleologia e causalidade na constituição da realidade. Propõem Marx e Engels que

A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem /definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento posteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com

isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “pura”(MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

A Ideologia Alemã é um texto fundamental desses autores por se tratar de uma obra que explicita a materialidade histórica da vida dos seres humanos. E aponta o que Lukács vai desenvolver mais tarde sobre o trabalho ser a protoforma do ser social. Nesta passagem, já é possível encontrar que as práticas sociais identificam no trabalho a sua origem.

O fato conclusivo é que só pelo trabalho é possível distinguir o ser social das outras esferas do ser. Para garantir a existência da esfera social é preciso a mediação do trabalho com a natureza externa a este ser. Não há outra forma que assegure a manutenção da vida que não seja a satisfação das necessidades primárias da esfera social. Mas isso, também, ocorre com os animais inferiores, contudo o ser social, ao ultrapassar os limites dados pela natureza, atinge um patamar de gênero que só é permitido pela capacidade que o ser humano possui de produção do novo e da antecipação do futuro para garantir sua reprodução a partir de necessidades distintas dos animais, que são necessidades, também, sociais.

Abrindo o capítulo do trabalho em seu volume II do *Para uma ontologia do ser social*, Lukács sinaliza para o papel de outras propriedades do ser, como a linguagem e a capacidade de socialização (cooperação). Essas já se revelam quando o ser já estar pronto para comunicar suas necessidades, as quais já são conhecidas, na medida em que não há mais padrões instintivos para desenvolver, mas conhecimento para um ato de trabalho em si e com as categorias internas a esse processo em ação. Ou seja, “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 pores teleológicos” (IBIDEM, p. 52)⁴⁰.

Esses pores teleológicos vão concretizar ações que visam a criação de um objeto, mas também intencionalidades sobre outras consciências, ou seja, sobre outros indivíduos. São objetividades postas que acabam transformando a natureza e os próprios seres humanos partindo de

40 Não estamos afirmando que a sociedade, a linguagem, a primeira divisão do trabalho, entre outros complexos, surjam após o trabalho, mas este é o fenômeno originário, o modelo do ser social, como diz Lukács (2013). Igualmente como faz Marx, através de seu método, distinguindo a mercadoria, para compreender o funcionamento e a organização da sociedade burguesa, Lukács faz do trabalho uma abstração para explicar o ser social.

uma finalidade. O resultado disso é a configuração de um mundo humano, onde sua essência é o trabalho.

3.2 O trabalho como essência humana

Vimos o quanto o ser em geral se complexificou pelas esferas inorgânica, orgânica e social. Essa trajetória até o ser social se fez com rupturas que não exclui de forma permanente, legalidades e funções presentes nas esferas inorgânica e orgânica que atuam naquele ser. Aliás, o ser social não pode existir independente daquelas esferas. Essa premissa já sinaliza como se constitui o ser humano para nós. Porque a posição teleológica se torna uma expressão distinta, enquanto agir intencional, como um ato singular de trabalho, no processo de transformação do mundo material e do próprio ser humano. Que se diferencia de todas as outras formas de atividade animal que represente algum tipo de laboração.

Essa capacidade de agir com consciência surge na complexidade do ser orgânico em determinado contexto e atividade específica – trabalho - que vai se revelar em um complexo humano social. É daí que surge uma compreensão de “essência humana” em Marx. Um conceito que vai ter uma visibilidade incontornável com os estudos de Márkus (2015).

O processo evolutivo do ser em geral se desdobrando no ser social é um acontecimento que marca profundamente a natureza. Em dois sentidos é possível demarcamos esse movimento. Um que é identificado pelos limites de adaptação aos fenômenos naturais que essa esfera induz; outro, pela a ampliação do corpo inorgânico do ser humano, na medida em que ele passa a se distinguir como um ser natural de base mais universal. Processo que Marx vai denominar de “recuo das barreiras naturais”. Trata-se de um processo de humanização da natureza. De forma que através de sua atividade produtiva, o ser humano passa a transformar a natureza, resultando em uma ampliação progressiva de elementos no ambiente natural. Dados pelas objetivações das capacidades humanas essenciais. De tal sorte que o trabalho humano se apresenta como uma construção histórica de gerações que vão deixando um patrimônio de objetos, coisas, instrumentos, capacidades e habilidades que são apreendidas e exercidas, *não mais como um ato de trabalho individual, mas enquanto uma atividade social*. Portanto, temos uma “unidade” do homem e da natureza que se desenvolve no progresso da história e através dele (MÁRKUS, 2015).

Neste sentido, o conceito de essência humana parte do trabalho, mas vai se consolidando com a compreensão que temos das possibilidades da *consciência* na (re)formulação do mundo material, e, neste sentido, amplia-se em um conceito que tem inerente o desenvolvimento da *sociabilidade*. Partimos então para esmiuçar a essência humana, afim de apresentar uma

corporalidade humana com os requisitos de sua própria essência. Algo que advém do processo da naturalização do ser humano e da humanização da natureza.

3.2.1 Trabalho como categoria ontológica

Queremos dizer que o trabalho é uma categoria ontológica por se tratar de uma atividade que estão contidas todas as determinações que constituem a essência do ser social (LUKÁCS, 2013). Diante desse pressuposto de Lukács devemos expor mais precisamente o que é o trabalho para este filósofo. Antes de tudo, ele assume o trabalho como já expomos em capítulos anteriores, a partir da elaboração realizada por Marx no primeiro volume do Capital, que “o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013, p. 255).

Isso ocorre, necessariamente, porque o ser humano depende da natureza, ou seja, das esferas inorgânica e orgânica - do qual é constituído -, para sobreviver. Já vimos, o quanto isso é fundamental para a reprodução humana e inerente ao fazer histórico. Portanto, o trabalho parece ser um órgão do metabolismo entre o a natureza externa ao ser humano e suas ações, diferentes dos órgãos do animal que se relaciona diretamente com seu entorno.

Lukács trata da seguinte maneira:

devemos considerar o trabalho exclusivamente no sentido estrito do termo, na sua forma originária, como órgão do metabolismo entre homem e natureza, porque somente dessa maneira se pode mostrar aquelas categorias que nascem de um modo ontologicamente necessário daquela forma originária e que, por isso, fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral (LUKÁCS, 2013, p.77).

Se estivermos atentos na definição de Marx, vamos reconhecer nela um sentido geral sobre os objetos derivados desse processo de trabalho, porque o que surge daí é a produção de valores de uso. Percebamos aqui que os instrumentos e os produtos do trabalho humano são criações objetivadas por uma corporalidade que não é mais dependente do imediatismo dos instintos e das leis naturais. Ou seja, é preciso uma mediação através do trabalho para que o ser social sobreviva e se desenvolva. De tal sorte, que já podemos adiantar uma reflexão de que em um patamar determinado do desenvolvimento social, vai ser possível encontrar uma forma de relação social que o trabalho passa não mais a produzir objetos com valores de uso comum, genérico, mas produz um valor de uso particular, determinado por relações de troca com o fim de formular capital. Neste sentido, Marx já sinaliza para formas históricas de produção. Ele diz: “A produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle, razão pela qual devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada” (MARX, 2013, p. 255).

Devemos retornar mais a frente, em um segundo momento, para tratar do trabalho na forma histórica capitalista, o trabalho alienado. Mas o que esta passagem de Marx ainda nos permite destacar é que o trabalho, em sua forma geral, ou seja, nessa primária expressão de objetividade, parece ser algo que o coloca como essencial e único. E as formas sociais que derivaram de relações complexas de determinado modo de produção vão sugerir outros modelos de relação com a natureza e com outros seres humanos, partindo de carências outras, a exemplo das pautadas no modo das relações de produção capitalista.

Por isso, é importante logo considerar o alerta que Lessa (2012) desenvolve sobre a centralidade do trabalho, o qual já foi indicado por Ricardo Antunes em nosso primeiro capítulo. Trata-se de não reduzirmos o trabalho ao que é o trabalho abstrato. Lessa vai nos lembrar de que Marx e Engels confere uma clara distinção entre eles:

o primeiro é uma atividade social assalariada, alienada pelo capital. Corresponde à submissão dos homens ao mercado capitalista, forma social que nos transforma a todos em “coisas” (reificação) e articula nossas vidas pelo fetichismo da mercadoria. O trabalho, pelo contrário, é a atividade de transformação da natureza pela qual o homem constrói, concomitantemente, a si próprio como indivíduo e a totalidade social da qual é partícipe. É a categoria decisiva da autoconstrução humana, da elevação dos homens a níveis cada vez mais desenvolvidos de socialidade (LESSA, 2012, pgs 30-31).

Queremos sinalizar com isso que **o trabalho acaba expondo dois aspectos fundamentais: um que se desdobra na história, e outro que se mostra pelo desenvolvimento natural e social.** Neste primeiro momento iremos abordar sobre a concepção que indica “o trabalho é a primeira condição fundamental de toda a vida humana, e em tal grau que em certo sentido devemos dizer: ele criou o ser humano como tal” (ENGELS, 2020, p. 337).

Seguimos após esse breve parênteses, dizendo que o trabalho se revela como um complexo humano social, porque ele vai se desenvolver, no interior da totalidade social que tem origem nele mesmo, transparecendo uma processualidade interna que comprova os traços essenciais do ser social. E por consequência, permite-nos captar determinações do seu modo ser. São pressupostos que fazem com que Lukács afirme que o trabalho é o modelo de toda práxis social. Diz ele, “no trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. (...) o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social” (LUKÁCS, 2013, p.44)(grifo original). É a partir dessa atividade mediativa com a natureza que vai se desenvolver a consciência, a linguagem, a divisão do trabalho, ideologia, educação, ciência, religião e assim por diante. São complexos que “surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente” (LUKÁCS, 2013, p. 44). O trabalho é o momento predominante, antecede ontologicamente todo um modo de ser, determinando-o socialmente.

Talvez já adiantamos o bastante sobre o que é essa categoria trabalho, mas certo é que precisamos adentrar no que Lessa expõe como a *processualidade interna* desta categoria, que garante explicações, a partir de outras categorias, sobre o movimento do ser social e, por assim ser, a sua constituição, as formas de criação, transformação, desenvolvimento e reprodução.

Se formos claros até aqui, é possível constatar que já sinalizamos alguns elementos dessa processualidade interna do trabalho. Iniciamos com o *pôr teleológico*, ou seja, com a síntese entre a intencionalidade humana e a causalidade natural. Trata-se do “como fazer” para atingir uma finalidade pretendida. Então já sabemos que a atividade teleológica possui um caráter inteligível, porque se precisa reconhecer os princípios, as leis naturais e as propriedades dos objetos para que seja possível combinações que se submetam as finalidades a serem postas. Ou seja, é preciso investigar os meios, entre inúmeras **alternativas** para possibilitar o sucesso do fim intencionalmente posto. Já percebemos aí o quão importante é o *momento ideal*, ou a atividade do pensamento para as transformações no nível da esfera do ser social. Pois estar em ordem aí a teleologia humana em relação com a causalidade natural, sendo a primeira que inicia o processo por intencionalidade com fins para uma causalidade posta. Consideração que já supera a abordagem marxista reduzida aos objetos ou a economia, na medida em que pelo trabalho, o ser social é resultado de sua própria ação diante das circunstâncias que se apresentam.

Vimos que esse processo, como ato de trabalho singular, realiza-se pelo momento do espelhamento que nada mais é que a “representação” dos conteúdos da realidade que foram suficientemente ou não para se apropriar do ser (realidade). É por isso que Lukács vai tratar sobre converter internamente os conteúdos da realidade em “um grau maior ou menor de aproximação, e que pode convertê-los em uma possessão espiritual própria (IBIDEM, p. 65) O filósofo lembra que os animais mais evoluídos podem até ter representações acerca dos momentos mais importantes do seu entorno, mas jamais conceitos. Quanto a isso ele alerta que “é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a intuição e sobre a representação” (IBIDEM).

Notemos que estamos sempre tratando de um ser que agora possui um potencial decisivo para a relação com a natureza e a realidade em totalidade. Tendo em vista que, como diz Lukács (2013), a partir do surgimento do ser social, as suas realizações no mundo, ou seja, o resultado da práxis humana no trabalho, vão integrar o mundo da realidade como formas novas de objetividade não derivadas da natureza. Portanto, estamos falando aqui de um ser com corporalidade que vem superando os vínculos diretos e de total dependência com as legalidades das esferas inorgânicas e orgânicas. Mas chega em um patamar que sua forma de sobrevivência se realiza pela universalidade de se autoreproduzir sem estar restrito ao domínio biológico. Essa corporalidade desenvolvida nos seres humanos propicia o domínio da natureza em um ponto que suas ações não serão reduzidas as

determinações da natureza. É parte de uma forma de ser que alcança a concretização do momento ideal, pela melhor avaliação dos meios, para estar sempre criando novas projeções e novos modelos de interação entre as cadeias causais, objetivando-se. Portanto, o que determina, essencialmente, esse ser ou essa corporalidade é o trabalho.

A ação acontece começando pelo momento ideal que é determinado por uma necessidade. Essa necessidade humana e, por assim ser, social precisa ser satisfeita, por isso a finalidade precisa ser posta. Neste sentido Lukács vai dizer que

como todo ser vivo, o ser humano é, essencialmente, um ser que responde: o ambiente põe à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas etc. E a atividade (*Aktivitat*) do ser vivo, para conservar a si mesmo e a sua espécie, se concreta no reagir de modo adequado (de modo adequado às suas necessidades de vida no sentido mais amplo) (LUKÁCS, 2013, p. 303)

É pela práxis humana que as respostas vão subsidiando a reprodução do ser social. Desenvolve-se tanto na situação originária deste ser, como se desdobra em uma relação inédita com a natureza, àquela que é estabelecida entre o ser e o seu reflexo na consciência.

Lembremos então que estamos tratando aqui do processo de trabalho, onde o sujeito visa uma satisfação de uma necessidade, realiza uma transformação na realidade através da posição teleológica, avaliando os meios e as possibilidades que seus nexos causais oferecerem ao sucesso na ação, ou seja, de transformar a causalidade natural em causalidade posta. Trata-se de realizar uma **objetivação** que nada mais é que o momento que articula a prévia-ideação ou a projeção da finalidade e o conhecimento com a objetividade natural. Quanto a isso Lukács vai nos dizer que a objetivação “ocasiona uma mudança do mundo objetivo na direção de sua socialização” (LUKÁCS, 2013, p. 425) Isso que dizer que um objeto lançado na realidade vai se tornar no mundo dos seres humanos algo que se generaliza e é distinto do sujeito que o idealizou. Lukács nos mostra nessa premissa, diferente de Hegel, que fica evidente nesse processo a impossibilidade de uma identidade entre o sujeito que se objetiva e o objeto criado. É neste sentido que Márkus (2015) expõe sobre os seres humanos serem seres genéricos, ao qual pertence ou corresponde como “espécie” um âmbito constantemente crescente de fenômenos naturais.

Seguimos então certos de que o trabalho, ao satisfazer as necessidades primárias para garantir a reprodução biológica, consegue, também, produzir conhecimentos e meios que vão satisfazer outros tipos de necessidades que foram demandas pela socialidade. É de fato decisivo constatar a generalização pautada pela criação do conhecimento e dos meios (instrumentos) de trabalho na relação metabólica entre a sociedade e a natureza. Um dado que sinaliza o afastamento das barreiras naturais já nos primórdios do que denominamos de trabalho. Destarte, o resultado do trabalho, o seu produto, e os meios utilizados, socializam-se de modo que se integram num processo de generalização. Andrade (2016) destaca um aspecto importante relacionado à questão da

tendência à generalização existente nas objetivações do trabalho. Andrade afirma, baseada em Lukács, que esse aspecto

diz respeito ao fato de que cada novo meio de satisfação das necessidades que surge, retorna, em seguida, sobre a própria necessidade original, modificando-a. Em contrapartida, com a mudança que nela surge, a necessidade original pode, a depender do ritmo de desenvolvimento da respectiva produção social, desaparecer ou até mesmo ser modificada a ponto de não ser mais reconhecida. Neste processo de generalização, *os meios revelam-se, pois, o momento predominante em face das necessidades e dos diversos modos de satisfazê-las* (ANDRADE, 2016, p. 35) (grifos nosso).

Na atual fase de desenvolvimento social, o machado simples de pedra lascada, depois incorporado uma madeira, não é mais necessário para dar conta das necessidades sociais em que a madeira demandou em nosso cotidiano. A serra elétrica é o meio que ampara o ritmo de desenvolvimento que chegamos. Sem dúvidas que consideramos as contradições em que esse meio se coloca no modo de produção atual, mas não devemos deixar de considerar que se tornou comum, em virtude da possibilidade de diminuição do tempo de trabalho socialmente gasto, o uso desse meio para atingir outras necessidades que se tornaram, também, generalizadas.

Se recordarmos, desde Hegel foi demonstrado a relação dialética entre teleologia e causalidade, apesar que neste filósofo idealista, a teleologia se mostrou como uma categoria universal, uma determinação da totalidade da história humana, diferentemente nos seres humanos, em que a teleologia é delimitada aos atos singulares dos indivíduos (LESSA, 2018).

Mas é bom sempre estar ciente de que a teleologia no humano não é um ato em si, é preciso que ela seja posta para atender as necessidades presentes em sua origem, portanto, é indispensável a objetivação. Diante dessa legalidade, Lessa apresenta a síntese marxiana de que:

Caso a natureza não seja transformada em meios de produção e de subsistência, não há reprodução social possível: converter a ideia de machado ou de fogueira em machado e fogueira, que existam fora da consciência é, nesse nosso exemplo, uma *conditio sine qua non* da existência humana. A objetivação, em Marx, é o processo pelo qual a teleologia é convertida em objetos que existem fora da consciência e que interagem com o mundo já existente – e não, como em Hegel, um momento de constituição da relação gnosiológica fundante da trajetória do Geist ao seu para-si. Por isso, a relação entre a objetivação e a teleologia em Marx é muito mais rica do que a relação sujeito/objeto em Hegel (LESSA, 2018, p. 12).

Vimos que ao reconhecer os nexos causais dos objetos é possível conhecer as legalidades próprias dos meios, ao ponto de verificar sua viabilidade para a finalidade. E através dos pores de fins é possível colocar formas e funções diferentes aos objetos. Esse processo revela novas possibilidades sobre aquelas mesmas legalidades e propriedades dos objetos. É neste sentido que Lukács confere destaque aos meios por suas transformações, e assim sendo, isso demandará outras novas necessidades que podem se sobrepor as necessidades primeiras.

Alcançar a objetivação, ou seja, dar sentido e concretude a um objetivo que foi idealizado e posto como um objeto é um processo que demanda ao indivíduo conhecimento sobre os procedimentos, a duração em que a atividade vai ser realizada, o esforço empreendido em termos físicos e de atenção, entre outros recrutamentos. Lessa vai nos mostrar que Marx já nos explicava que a produção é essa mediação necessária com a natureza e, portanto, uma intervenção sobre a matéria. Neste sentido, a transformação da natureza exige processos físicos, químicos e biológicos que só podem ser mobilizados para uma finalidade útil para a vida se for através da corporalidade humana. Não é possível que se objetive algo sem os sentidos, o cérebro, os membros e a consciência humanos. Essa corporalidade como modo de ser único e distinto de outras esferas é absolutamente subordinada a finalidade. Portanto, é pela necessidade que se processa o ato de trabalho humano.

Lessa consegue uma outra síntese que nos interessa, ele diz:

além do fato de que a porção da natureza a ser transformada possui um peso decisivo na determinação de cada ato singular, a) a teleologia, "a finalidade" (cesta, casa, fogueira, machado, etc.) "determina como lei, a espécie e o modo de sua atividade"; e, b) a imaginação, a consciência, o corpo, a vontade do trabalhador estão "subordinados" ao processo de trabalho, à objetivação da teleologia: a totalidade da pessoa, (o que ela é objetiva e subjetivamente, "suas próprias forças físicas e espirituais"), está envolvida nessa peculiar conexão do ser humano com o mundo que o rodeia que é, primordialmente, o trabalho (IBIDEM, p. 13).

É de fato um argumento crítico para nossos estudos sobre o corpo na Educação Física. A corporalidade humana não se resume ao funcionamento determinado pelas esferas inorgânica e orgânica, ou seja, o ser humano em toda sua totalidade e potencialidade vital, tem origem em sua inerente e singular atividade, o trabalho. E neste sentido, o ser humano não se resume as determinações da natureza, nem tão pouco a história das sociedades é orientada por condições naturais. Isso nos quer dizer, concretamente, que devemos avançar, ainda mais, em nossa compreensão sobre a determinação do trabalho na constituição do ser. Porque não se trata apenas de satisfazer uma necessidade simplesmente, mas de nos mantermos vivos. De fato, é uma luta pela sobrevivência que nos orienta para o trabalho, e tal premissa ontológica não se refere a uma adaptação simplória ao ambiente, mas se parte de uma tendência evolutiva e de desenvolvimento do humano. Infranca vai indicar acerca da teleologia humana, o trabalho, que "o fim a ser concretizado [...], surge da necessidade a ser satisfeita, mas ao mesmo tempo constitui algo além disso: o fruto de uma atividade racional que marca cada vez mais seu próprio caráter racionalizante à medida que se vão acumulando as experiências laborais" (INFRANCA, 2014, p. 45).

O resultado da luta pela sobrevivência nos humanos é um ato criativo e objetivo exposto por uma corporalidade singular e específica. Dotada de propriedades e qualidades distintas materialmente na natureza. Nos recordemos que o desenvolvimento da consciência é resultado da

relação dessa corporalidade que se constitui na própria relação com as esferas inorgânica e orgânica, mediada pelo trabalho. O produto do trabalho é produto da consciência e se adiciona na natureza compondo uma nova totalidade que se desenvolve e se movimenta historicamente. Mas como vimos, esse objeto que vai compor a totalidade - que é mais do que a soma das partes e conta com a relação e articulação dos entes disponíveis -, não se confunde com o sujeito. Ao ter sucesso na elaboração do objeto, ou seja, ao ser adequado os instrumentos e meios empregados, além das habilidades em conformidade ao previamente idealizado, o resultado revela a aquisição de novos conhecimentos e habilidades na transformação da natureza. Portanto, o trabalho desdobra dois aspectos fundamentais, um que é a própria objetivação externada, e outro, que é a transformação da subjetividade do indivíduo. Há um enriquecimento do humano que se orienta como um ser genérico. E daí que o objeto lançado tanto novos conhecimentos como novas necessidades a partir dele. Como resume Lessa, “novos conhecimentos levam sempre a novas necessidades” (LESSA, 2016, p. 31)

Lessa nos diz, a partir de Lukács, que esse momento em que o indivíduo, através do trabalho, se depara com uma objetividade externa a ele, porém criada no confronto de sua subjetividade com a causalidade, e conferida pela validade do que se conhece, resultando de mais conhecimentos e habilidades é denominado de **exteriorização**. Lessa diz que

a exteriorização é fundada pela distinção concreta, real, ontológica (isto é, no plano do ser) entre o sujeito e o objeto que vem a ser pela objetivação de uma prévia-ideação. A exteriorização é o momento de transformação da subjetividade sempre associada ao processo de transformação da causalidade, a objetivação (IBIDEM, p. 31)

Nos atentemos novamente para uma assertiva fundamental que viemos constatando, a de que a relação entre sujeito e objeto não pode se configurar como uma relação de identidade. Eles serão sempre distintos ontologicamente. E tal distinção implica em considerarmos que sem objetivação/exteriorização não há qualquer transformação teleologicamente posta do real. Implica concordarmos com Lessa (IBIDEM) acerca de sua compreensão da ontologia de Lukács, também, que “sem exteriorização/objetivação não há vida social, portanto não há sujeito. Ser humano, para Lukács, significa uma crescente capacidade de objetivar/exteriorizar — isto é, transformar o mundo segundo finalidades socialmente postas”.

Se conseguimos deixar claro até aqui a importância da relação dialética entre teleologia e causalidade para esclarecermos sobre a constituição da corporalidade humana pela mediação do trabalho com a natureza. Entendemos que para Lukács essa relação é fundamental para a categoria trabalho. Mas devemos estar cientes de que Lukács nos propõe uma terceira alternativa para essa questão. Na medida em que temos dois extremos que se arriscaram nessa compreensão. Um que acaba negando qualquer identificação e relação entre sujeito e objeto, outro que se apura com tal

identificação. Sobre o primeiro, uma separação insuperável e absoluta desconsidera o mínimo de importância na vontade dos sujeitos ou no primeiro impulso para o trabalho na constituição do objeto, ou seja, a consciência estaria em um estado de mera exposição passiva em relação a materialidade, sendo determinada pelas estruturas. Lessa vai indicar que o materialismo estrutural representa bem esse extremo. Sobre uma segunda via temos uma elaboração que muito influenciou Marx e Lukács, a qual expomos em capítulo anterior, a filosofia da história de Hegel com o Espírito sendo um objeto exteriorizado que, alienado, atinge a sua liberdade com o desenvolvimento do Estado.

Vimos o quanto Hegel nos apresenta uma história humana que reside nos próprios seres humanos, uma história como processo, onde o sujeito se depara com a contraditoriedade de seu cotidiano em busca de compreendê-lo. Supomos que é daí onde surge a compreensão de exteriorização que Marx vai identificar no processo de trabalho.

Lessa nos mostra que Lukács nos propõe uma ontologia que parte se diferenciando desses extremos. Concordamos com ele quando diz:

Lukács argumenta que, via trabalho, a consciência se objetiva e se exterioriza em objetos que são ontologicamente distintos de si própria. Sem a atuação da consciência, da prévia-ideação, esses objetos não existiriam, o que não significa que haja identidade entre sujeito e objeto. Ou, o que dá no mesmo, sujeito e objeto são ontologicamente distintos, ainda que o mundo dos homens se constitua em um infundável movimento de objetivação de prévias-ideações (IBIDEM, p 32).

Então, a exteriorização é objeto se distinguindo do sujeito, tornando-se algo que não é idêntico ao seu criador. Como se tivesse “vida” própria, mas nesse estado se coloca no mundo como algo novo e capaz de saldar transformações no próprio ser humano, na medida em que ganha um sentido social. O exemplo que acompanhamos com atenção é o da construção de um machado. Vejamos que Lessa o emprega sempre para nos apresentar a processualidade interna do trabalho, a qual estamos envolvidos nesse capítulo. Esse autor chama atenção, a partir de Lukács, para o fato de que a produção de um machado deriva de uma necessidade social para sua criação. Nenhuma processualidade natural poderia produzir a necessidade de um machado. Neste sentido, as finalidades são, sempre, socialmente construídas (IBIDEM). Como vimos, o sujeito se exterioriza em um objeto ontologicamente distinto de si próprio. É esta a razão sobre um objeto ganhar funções para além do que foi projetado inicialmente numa singularidade do ato de trabalho.

O que nos importa agora é perceber que no ato singular de trabalho, como vemos, o predomínio é da finalidade. Lukács nos diz que o princípio do novo se encontra na mais primária teleologia do trabalho. Contudo, esse autor nos alerta que

se considerarmos os processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento histórico no interior dos complexos reais do ser social, teremos certa inversão nessa relação hierárquica, a qual, embora não sendo certamente absoluta e total é, mesmo

assim, de extrema importância para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade. Uma vez que a investigação da natureza, indispensável ao trabalho, está, antes de tudo, concentrada na preparação dos meios, são estes o principal veículo de garantia social da fixação dos resultados dos processos de trabalho, da continuidade na experiência de trabalho e especialmente de seu desenvolvimento ulterior. E por isso que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (ferramentas etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante do que a satisfação daquela necessidade (pôr do fim) (LUKÁCS, 2013, p. 57).

A história é identificada pelos meios, são eles que nos aponta o modo como foram produzidos, o estado de desenvolvimento da sociedade e a necessidade que provocou a finalidade. Marx, nos Grundrisse, diz que “pode-se determinar a priori o grau de civilização de um povo tão somente pelo conhecimento da espécie de metal, ouro, cobre, prata ou ferro, que emprega para suas armas, seus utensílios ou seus ornamentos” (MARX, 2011, pgs. 128-129).

Se estamos sendo claro até aqui é possível perceber que é pelo trabalho que o ser social se desenvolve e que a história humana não é derivada de uma evolução biológica do *Homo Sapiens*. Estamos tratando a história explicitando como os seres humanos precisaram transformar a natureza devido as suas necessidades singulares, mas também sociais. Porque não há como conceber o desenvolvimento do ser humano, sem considerar que o esforço para sobreviver através do trabalho é algo inerentemente social. Então a história é entendida, na medida em que se identifica como as relações sociais se desenvolveram para dar conta da tarefa de sobreviver da melhor forma possível. Já reconhecemos que não é possível o desenvolvimento de um indivíduo isolado, não há lugar para legitimar robsonadas aqui. O desenvolvimento do indivíduo estar ligado ao desenvolvimento das sociedades, o contrário também. Não há sociedades sem indivíduos, nem indivíduos fora de sociedades.

Portanto, estamos explicitando nesta seção a internalidade da processualidade do trabalho. Mas o trabalho não só como fundante do ser social, mas como modelo geral de toda práxis humana, sua estrutura e dinâmica. Percebamos que no trabalho, o pôr teleológico conscientemente produzido deve preceder ontologicamente à realização material. Estamos vendo o como isso acontece no quadro de uma complexidade inseparável. Não há momento dessa processualidade que seja autônomo, todos os atos envolvidos estão ligados a necessidade ontológica ao ser do outro.

Mas se estamos alinhados com a ontologia de Lukács, já é possível reconhecer que no processo de trabalho, o **momento ideal** é fundamental na escolha das alternativas a serem objetivadas. Não é qualquer pedra ou madeira que devemos escolher entre as várias possibilidades que há na natureza. Da mesma forma, é preciso conhecer as alternativas que temos para encaminhar nossas escolhas frente a uma situação crítica qualquer. Para dar conta de nossas intenções é preciso uma **ideia** que aborde nossas necessidades com devido sucesso, ou, aproximação da melhor resposta. Ou seja, o pôr teleológico precisa ser um ato de pôr autêntico, capaz de se realizar

materialmente, pois diferente disso ele vai ser entendido apenas como um estado puramente psicológico, uma representação ou uma vontade. Por isso não há como explicitar essas categorias isoladamente, tal pressuposto é crucial para a compreensão da realidade.

É importante esclarecer que são momentos que não estão separados, ou seja, a teleologia só pode ser objetivada se houver alguma interação com a causalidade, apenas assim se pode resultar um ser real. O contrário da causalidade, que pode existir e ser efetivada sem qualquer teleologia (LUKÁCS, 2013). Tal legalidade, já conseguimos compreender é derivada do modelo que funda o ser social, o trabalho. É um caráter teleológico comum a todos os atos e complexos econômicos. Essa dinâmica expõe o como se tornou reduzida as posições políticas e decisões econômicas amparadas por certo dualismo metodológico. Onde não é possível uma dialética entre a teleologia e causalidade. Manifesta-se, por exemplo, de um lado, pelo campo da economia, ou da base estrutural, configurado como um modo mais ou menos mecânico. Enquanto a superestrutura, da ideologia, apresenta-se como em termos psicológicos. Percebamos, que Lukács, encontra na categoria trabalho a impossibilidade do marxismo se manter nessa metáfora dual do edifício⁴¹.

Já é possível entender, portanto, que a **ideologia** merece ser aqui refletida, na medida em que há complexos ideológicos que são arranjos para que os seres humanos possam resolver os problemas que surgem da vida social. Vamos apresentar brevemente essa que consideramos ser uma categoria fundamental e que é compreendida por Lukács no interior do processo de trabalho - protoforma de toda atividade humana. O autor desenvolve um entendimento sobre ideologia que vai além das noções antes, unicamente, empregadas no marxismo, que perpassa a noção de falsa consciência⁴², bem como outras noções pejorativas interpretadas ao longo da história. Sobre essas últimas, já nos opomos pela sua representação “como formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares” (LUKÁCS, 2013, p. 464), trata-se, por exemplo, do sentido negativo traduzido por “ideólogos”.

Lessa esclarece que esses entendimentos de ideologia, em especial o de ser uma falsa consciência, são passíveis de soluções positivistas, na medida em que para uma possível compreensão autêntica da realidade, a ciência questionaria a ideologia. Neste sentido, Lessa diz que

41 Lukács vai mostrar o quanto de equívocos foi possível ao não se considerar a unitariedade e peculiaridade dinâmico-estrutural do ser social, em às diferenciações e contradições que surgiram dentro desse domínio. Ele cita alguns autores e experiências que fracassaram com base nesse dualismo metodológico. Plekhanov e seu mecanicismo estrutural; Kautsky e sua base social pautada na reprodução a partir de categorias biológicas; Max Adler e sua priorização do momento ideal, como se as relações econômicas fossem “relações essencialmente espirituais”; e a economia e a teoria social stalinista que fora operada “em parte com categorias idealistas subjetivas, voluntaristas, sendo que a objetividade social aparece, em última análise, como resultado das resoluções do partido, e em parte, onde a pressão dos fatos impôs certo reconhecimento da validade objetiva da teoria dos valores, com um dualismo de “necessidade” mecânico-materialista e resoluções voluntaristas” (LUKÁCS, 2013, p. 357).

42 Na Ideologia Alemã encontramos uma noção de ideologia que passa por ser uma imagem invertida da realidade, como se as ideias representadas por uma classe mascarassem as contradições da sociedade. Permitindo que a classe reproduza sua dominação sobre outra.

o problema em se conceber a ideologia como inversão falsificadora do real, em contraposição à ciência, que revelaria a realidade tal como ela é, se manifesta de modo imediato na consideração da ciência como uma instância neutra em relação aos conflitos e mediações sociais” (LESSA, 2016, p. 52)

Sem dúvidas que tal posição da ciência se configura com algo determinado pelo positivismo. Como se o alcance do conhecimento verdadeiro só fosse cotejado por métodos validados cientificamente. Isso já depõe que tal abordagem sobre a ideologia recai sob um conteúdo gnosiológico (um falso, outro verdadeiro). Lessa nos alerta que “o fundamento da distinção entre ciência e ideologia seria procurado na determinação das condições de possibilidade de conhecimento real” (IBIDEM). Ou seja, o conteúdo expressaria a distinção entre ciência e ideologia, não a sua função social ou o papel efetivo que jogam na processualidade social.

Vejamos um exemplo de Lukács sobre essa relação, a saber:

A astronomia heliocêntrica ou a teoria do desenvolvimento no âmbito da vida orgânica são teorias científicas, podem ser verdadeiras ou falsas, mas nem elas próprias nem a sua afirmação ou negação constituem uma ideologia. Só quando, depois da atuação de Galileu ou Darwin, os posicionamentos relativos às suas concepções se converteram em meios para travar os combates em torno dos antagonismos sociais, elas se tornaram operantes – nesse contexto – como ideologias (LUKÁCS, 2013, p. 467).

Essa passagem de Lukács resume bem o avanço que ele propõe para o entendimento sobre ideologia. Sem dúvidas que ele propõe uma superação de uma definição restrita de ideologia por falsa consciência, apresentando uma dialética sobre o que Lessa denomina de um campo resolutivo da distinção ciência/ideologia, a saber:

A ontologia do ser social, a sua processualidade imanente, [...]. Postula que uma conquista da ciência, que nada tenha em si de ideológica, pode, em dadas condições, se converter ou não, em seguida, em ideologia da mesma forma que uma dada ideologia pode se revelar base de apoio fundamental para o desenvolvimento posterior da ciência (LESSA, 2016, p. 52)

Ou seja, do ponto de vista gnosiológico não há como definirmos ideologia. Mas apenas quando pores teleológicos se tornam funcionais socialmente, ou seja, somente quando tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos (LUKÁCS, 2013). Talvez pelas próprias letras do filósofo húngaro sejamos mais claro, ele diz:

a esmagadora maioria das ideologias se baseia em pressupostos que não conseguem resistir a uma crítica rigorosamente gnosiológica, especialmente quando esta toma como ponto de partida um intervalo vasto de tempo. Nesse caso, porém, trata-se de uma crítica da falsa consciência; contudo, em primeiro lugar, há muitas realizações da falsa consciência que jamais se converteram em ideologias e, em segundo lugar, aquilo que se converteu em ideologia de modo algum é necessária e simplesmente idêntico à falsa consciência. Por essa razão, só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir de sua atuação social, a partir de suas funções sociais (IBIDEM, p. 480).

Nesta direção, Lukács nos dirige para uma fundamentação ontológica, pois ideologia parte de uma função social. Ele retira essa primeira aproximação no escrito da *Contribuição a crítica da economia política* de Marx (2008), quando este vai indicar que não é possível ideologia por si mesma, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas que só nas condições materiais de existência, em sua totalidade, podem existir.

Como já chegamos a explicitar sumariamente, a consciência não é um dado reduzido ao biológico, nem uma certeza entregue aos humanos por um sujeito demiurgo. A partir da categoria trabalho, Lukács nos mostra o quanto a consciência se desenvolve na ação humana e na socialidade. Como já citamos aqui, no trabalho é possível compreender como os complexos sociais se desenvolvem o tendo como modelo. Vejamos bem que Marx já desenvolve tal empreendimento, bem consolidado na *Contribuição...* Em uma de suas mais conhecidas passagens ele resume o que serviria de guia para seus estudos, a saber:

na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 2008, p. 47).

Então, percebamos que na mesma medida em que um pôr teleológico precisa ser objetivado, a ideologia precisa ter uma função determinada com muita precisão, como diz Lukács: “enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia” (LUKÁCS, 2013, p. 464).

Marx (2008) mostra muito bem essa questão quando apresenta outro pressuposto importante em sua teoria. Ele mostra que em certo momento o desenvolvimento das forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existente. Isso quer dizer as formas ideológicas se fragilizam, demonstrando-se ineficazes para dar conta das novas demandas. Lukács diz que “desse modo, surgem a necessidade e a universalidade de concepções para dar conta dos conflitos do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 465). É por isso que no capitalismo o desenvolvimento das forças produtivas sofrem um freio em detrimento da exploração dos trabalhadores e do ambiente para a obtenção de mais valor.

Vejamos. Marx diz que

a transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições

econômicas de produção - que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais - e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim (MARX, 2008, p. 48) (grifo nosso).

Com isso Lukács nos mostra uma formulação geral sobre a ideologia, definido-a, ainda que parcialmente – pois existem outros elementos a considerar -, diz o filósofo:

é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir. [...] nesse sentido, toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 465).

Fica claro para nós que a ideologia acaba se constituindo com uma resposta humana ao contexto socioeconômico, em especial as grandes mudanças que ocorrem no cotidiano. Neste sentido, é possível que se identifique, como indica Lukács, “as formas ideológicas como meios, com o auxílio dos quais podem ser tornados conscientes e tratados também os problemas que preenchem esse cotidiano” (IBIDEM).

Lukács identifica essa categoria dentro do complexo de complexos que se apresenta a totalidade social. Ou seja, é um complexo da vida social, fundado no trabalho como modelo de toda práxis humana. É com essa noção ontológica de ideologia que Lukács consegue fazer uma crítica aos modelos mecânicos-materialista e resoluções voluntaristas e idealistas acerca das contradições e conflitos encarados pela economia e teoria social stalinista.

Ao assegurar que posições teleológicas apenas existem na práxis humana, Lukács demonstra que é na mediação entre ser humano e natureza que elas se manifestam, pela necessidade da sobrevivência. Mas por ser uma categoria social, o trabalho, necessariamente corporifica no ser humano a socialidade, onde se faz necessário pores teleológicos sobre a consciência de outros seres humanos, afim de finalidades sociais que demandarão complexos como o processo educativo, político etc. Para este autor, ideologia se configura aí e é definida como função na reprodução social, enquanto ato humano efetivamente existente e operante sobre os conflitos do cotidiano, que pode expressar na forma de ideia ou mesmo de atividade prática. Para Lukács,

os pores práticos mediados, muitas vezes mediados de uma forma bastante complexa, produzidos pela divisão do trabalho, também têm um caráter causal-teleológico, só que com uma diferença muito importante em relação ao próprio trabalho: a de que os fins que os provocam e que por eles são realizados não estão direcionados diretamente para um caso concreto do metabolismo da sociedade com a natureza, mas visam influenciar outras pessoas no sentido de que elas, por sua vez, efetuem os atos de trabalho desejados por quem os põem. (LUKÁCS, 2013, p. 358).

É daí que Lukács identifica uma “segunda forma de pôr teleológico, no qual o fim posto é imediatamente um pôr do fim por outros homens” (IBIDEM, p. 83). Para a realização dessa

segunda forma, foi preciso reconhecer, antes, que a uma distância entre o sujeito e o objeto. E para dar conta dessa relação o trabalho é necessário. Lukács lembra da *Dialética da Natureza* de Engels que já refletia sobre essa questão quando diz que “a linguagem surgiu porque os homens “tinham algo para dizer um ao outro. A necessidade criou seu órgão correspondente” (Engels, 2020, p. 341). Mas ele e Marx já sinalizavam para essa assertiva quando trataram na *Ideologia Alemã* (2007, p. 34-35): “a linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens”.

Percebamos que as ideias necessitam ser comunicadas para que seja realizada a finalidade almejada. Mas tanto quanto os objetos que possuem propriedades e qualidades próprias, e portanto, causalidades naturais, os pores teleológicos secundários, ao buscarem influenciar num determinado sentido encontram na consciência de outra pessoa (ou mais pessoas) uma estrutura ontológica diferente daquela do material natural do trabalho. Lukács nos sugere o exemplo do uso direto da violência na escravidão e servidão até as atuais manipulações, e nos alerta que “esse “material” nem de longe é tão inequívoco quanto no trabalho propriamente dito, no qual só existe a alternativa objetiva entre se a consciência que põe o fim apreendeu corretamente a realidade objetiva ou não” (LUKÁCS, 2013, p. 358). Como neste caso, o “material” do pôr do fim é o ser humano, Lukács vai dizer que o sucesso ou erro do emprego da finalidade é qualitativamente mais oscilante, mais imprevisível do que no objeto da natureza.

O filósofo húngaro diz,

nem mesmo o maior dos antagonismos é capaz de anular o elemento em comum que no final se torna decisivo, a saber, que, nos dois casos, trata-se de pores teleológicos, cujo êxito ou fracasso depende da medida em que aquele que os põe conhece a constituição das forças a serem postas em movimento, em que medida ele, de modo correspondente, é capaz de proceder corretamente no sentido de que elas atualizem do modo desejado as cadeias causais que lhes são imanentes (IBIDEM).

Compreendendo que esses pores teleológicos são eficazes, Lessa (2016) vai desdobrar essa relação entre a ideia e o resultado do por teleológico, como experiências que vão se acumulando e possibilitando um entendimento de mundo para a resolução dos problemas da vida. Diz ele que

algumas ideias jogaram um papel chave na escolha das alternativas a ser objetivadas em cada momento histórico. Tais ideias compõem, sempre, uma visão de mundo, e auxiliam os homens na tomada de posição frente aos grandes problemas de cada época, bem como frente aos pequenos e passageiros dilemas da vida cotidiana. Na literatura em geral, e também em Lukács, esse conjunto de ideias é denominado ideologia (LESSA, 2016, p. 51)

Os pores teleológicos secundários, não recebem essa denominação por serem menos importantes do que os pores teleológicos materiais. Com a reprodução social sendo desdobrada pela

divisão social do trabalho as necessidades dos seres humanos passam a se diversificar enormemente, não se reduzindo as necessidades de primeira ordem que são operadas no seio da vida material. Nesta direção, o ser humano não se orienta para responder as causalidades naturais, ou seja, não se limita as transformações na natureza, mas se dirige também para resolver problemas que lhe aflige no domínio da espiritualidade, dos afetos e da sua existência individual e social. Daí ser necessário a constituição de padrões, costumes, tradições, visões de mundo, expressões artísticas, teorias científicas, normas sociais, convicções religiosas que possam ser eficazes na solução dos conflitos sociais (COSTA, 2006)

Vejamos o como Marx avançou em sua própria elaboração sobre ideologia, concebendo tais respostas como uma função social que expressam as necessidades da esfera econômica, para que essa possa se reproduzir. Essas posições teleológicas vão se constituindo de acordo com o desenvolvimento social, mas não se fazem de modo harmônico, pois se originam de interesses e vontades distintas na sociedade. Contudo, elas acabam tomando corpo e “se torna a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia” (LUKÁCS, 1978, p. 9).

Portanto, já é possível entrever que para Lukács, a ideologia não se trata apenas de uma resposta singular aos conflitos que são colocados pelo desenvolvimento material da vida social, mas envolve, também, considerar um caráter mais amplo da ideologia, pois ela advém do trabalho como modelo primário do ser social, a partir de posições teleológicas que atendem necessidades que não são materiais (COSTA, 2006).

Quando se trata das ideologias singulares, tem-se como problema de fundo que “a gênese destas ideologias pressupõe estruturas sociais nas quais operam grupos diversos e interesses contrapostos, que tendem a se impor como interesse geral da sociedade inteira. Em síntese: “o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classe.” (LUKÁCS, 2013, p. 405) Então, para que as determinações da práxis sejam postas em movimento, os interesses de classe precisam ser incorporados pelos indivíduos e integrados às relações dos seres humanos entre si.

Para a compreensão de um caráter amplo da ideologia, Lukács nos indica que antes do período histórico em que a humanidade não possuía a exploração do “homem por outros homens”, os conflitos gerados pela estratificação em classes sociais, as formas ideológicas embrionárias se desenvolvem organicamente do processo de reprodução social possível na época. Lembremos que os conflitos a serem resolvidos se localizam mais imediatamente ligados à natureza, mas se desdobram em relações sociais e habilidades que estão para além do ato de trabalho em si. Lessa (2016) lembra de uma passagem de Lukács que tais habilidades aparecem “ [...] na coragem pessoal, na astúcia, na engenhosidade, no altruísmo em certos trabalhos executado coletivamente, etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 484). E Costa nos trás o exemplo esboçado de Lukács sobre a caça como

meio de reprodução individual e coletiva, lançando as bases de modos de conduta que nas fases ulteriores, em sociedades de classe, “acabaram adquirindo formas ideológicas (no plano político, moral, etc.)” (IBIDEM, p. 474). Daí temos que as formas ideológicas embrionárias se desenvolvem organicamente do processo de reprodução social possível da época. Essa é a caracterização ampla da ideologia dada pelo autor.

Ideologias, portanto, são posições teleológicas secundárias que buscam tratar conflitos sociais. E assim sendo, a ideologia possui, ainda, um caráter restrito, que está ligado à sua natureza como instrumento de luta social (COSTA, 2006, pg. 07).

Após percorrermos os nexos internos à categoria do trabalho foi possível compreender como surge uma nova esfera do ser e as possibilidades de uma subjetividade desenvolvida para além de limites epifenomênicos, capaz de agir teleologicamente, através de pores teleológicos que ao escolher entre alternativas possíveis entre as determinações de causalidades, objetiva-se transformando a natureza e a si mesmo, portanto se exteriorizando. Marx sintetiza da seguinte forma:

Esta produção [do homem – G.M.] é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e *dua* realidade. O objeto do trabalho é, portanto, *a objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele suplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente (*werktätig*), realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (MARX, 2015, p. 313)(grifo do original).

Ao se manifestar como ser social, fundado por esse complexo que é o trabalho, um complexo de complexos aparece, historicamente, distinguindo-se dos complexos naturais. Trata-se, como diz Márkus:

Em geral, o desenvolvimento histórico substitui o meio natural por um *meio sociocultural* que é resultado da atividade produtiva de gerações passadas e da presente, e os elementos que incorporam as habilidades humanas representam as objetivações das “forças essenciais do homem” (*menschliche Wesenkraafte*) (MÁRKUS, 2015, p. 30) (grifo original).

O trabalho, portanto, é a fonte do que Lukács vai denominar de práxis social. Ou seja, o que acaba sendo respostas às necessidades humanas vão se transformar em ações que desenvolverão o que Lessa vai chamar de “mundo dos homens”, um mundo identificado pela **generalidade humana**, pelo universal humano.

Estamos voltando nesse ponto para ingressarmos em um momento crucial no desenvolvimento de nosso estudo: a exposição sobre a *generalidade humana*, mais precisamente no conceito de **essência humana**, o qual já sinalizamos parte de seus fundamentos.

Nesse sentido, adiantamos como pressuposto fundamental que o trabalho é fundante do ser social. Trata-se de constatar, por exemplo, que conhecimentos e habilidades que não eram possuídos

pelo ser humano, passam a serem aprendidos no processo de trabalho. Notemos que estamos discorrendo por noções ontológicas de providências da ciência e a educação, constituindo-se de complexos sociais (reprodução social, ideologia, alienação, etc.) que possuem gêneses no complexo do trabalho, mas que avançam historicamente para se consolidarem autonomamente. Mas não devemos nos deter no desenvolvimento desses complexos e todos os outros que compõe a totalidade social. Por ora, destacamos nesse processo, a escolha entre alternativas sobre os objetos disponíveis na natureza para a feitura de um meio, por exemplo um machado. Nesse processo, o indivíduo estar desenvolvendo conhecimento tanto durante, quanto no término do ato de trabalho, transformando-se, na medida em que se enriquece tanto quanto indivíduo, como por um ser universal que acumula toda essa experiência e cultura que o indivíduo produz. Trata-se de considerar o trabalho como protoforma do agir humano, essa categoria assume uma relação de prioridade ontológica, na qual o trabalho, em seu sentido de reprodução material da vida humana, é parte constitutiva, da explicação da origem das demais categorias sociais. Nessa direção, com a devida complexificação social e o surgimento das classes, surgem em determinado estágio de desenvolvimento social, respostas às demandas e as contradições postas pela socialidade, tais respostas são expressões ideológicas com função social, como o direito, a política, a religião, a ciência, etc.

3.2.2 Essência humana e gênero humano

Nosso esforço tem sido de explicar, a partir de Marx e Lukács como o trabalho é o momento predominante essencial para a vida humana, modelo em que se constitui todas as demais formas de vida social, o que faz com que entendamos que seu desenvolvimento determina a totalidade da vida social. Diante disto, Márkus (2015) nos lembra que o trabalho acaba sendo a categoria definidora da essência do ser social, mas não esgota, contudo, o conceito marxiano de ‘essência humana’.

Ao denominarmos **essência**, estamos nos reportamos ao como a filosofia tratou sobre os seres desde de Parmênides e Heráclito, como um conceito chave da metafísica ou ontologia. Vimos que para esses filósofos a compreensão de como os seres são constituídos se diferem fundamentalmente. Por um lado, há a essência como uma substância imóvel e fixa, como as estrelas aristotélicas. De outra forma se compreende como algo em plena mudança contínua, como aquele rio que é sempre outro a cada banho.

Lukács (2012) expõe que a essência, como **substância**, tornou-se uma categoria em desuso na filosofia contemporânea. Supomos que sim, tendo em vista que a questão ontológica tem sido negada frente a insistência de que “não há mais alternativas”. Essa é uma expressão bem conhecida da ex-primeira-ministra do Reino Unido, Margaret Thatcher (1925-2013). Na verdade, tornou-se seu *slogan* político para dizer que a humanidade atingiu seu patamar organizativo com o

capitalismo, em sua expressão neoliberal. Para nós, interpretamos que essa visão representa o discurso apologético de que não há saída e que, portanto, o movimento cessa, o desenvolvimento do ser é suspenso, a história tem um fim, a noção do ser se estagna, a substância estanca, nega-se a ontologia e toda origem e processualidade histórica inerente ao ser.

Quando se trata de questões filosóficas refletidas no debate do conhecimento, o que se constata é a submissão da ontologia aos modos de conhecer, ou seja, aos investimentos epistemológicos frente aos problemas. Lukács aponta que esta tendência é orientada desde o início do século XIX, como forma de eliminar a *substância* da imagem do mundo. Ele afirma que “o neokantismo e o positivismo pôs-se em marcha uma dissolução – orientada em sentido gnosiológico - do conceito de substância” (LUKÁCS, 2012, p. 340). A prioridade do como conhecer sobre o ser, revela-se como uma escolha entre outras que seriam possíveis de desvelar a realidade. De modo que a teoria do conhecimento se volta mais para o método de conhecer a realidade, sem, contudo, abordá-la como ela é em si. O velho húngaro, em busca de sistematização sobre uma teoria do ser social em Marx vai expor que:

A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto perdeu seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir. Isso já é válido para os complexos do ser inorgânico, mas se eleva a princípio da reprodução no organismo e na sociedade (IBIDEM, pgs. 340-341) (grifos nosso).

Aderimos junto a Lukács que o conceito de substância sai de uma noção estática para ganhar um conceito dinâmico. Mas ele alerta que esse movimento não é suficiente para determinar a concretude específica da história. Como já vimos o movimento é do ser e, neste sentido, ele ocorre em determinada direção e com transformações qualitativas em seu interior, quando no ser social essas mudanças ocorrem em seus complexos e nas relações entre eles. Lembremos que tratamos aqui que tais mudanças refletem um desenvolvimento que não sugere sentido de valor moral, estético, cultural etc. Mas se guarda de um desenvolvimento no *sentido ontológico*, portanto se retira as possíveis ideias antropomorfizadas deste processo – já excluimos qualquer atribuição de características e comportamentos típicos da condição humana às formas inanimadas da natureza ou aos seres vivos irracionais, bem como aos deuses, Deus ou a seres sobrenaturais. Nos atentemos às análises que já realizamos acima e que se alinham ao que Lukács diz:

Basta sublinhar que nossas análises rejeitam toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade, restringindo sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho (IBIDEM, p. 343)

No ser social esse movimento ou desenvolvimento se opera no que lhe origina fundamentalmente, o trabalho. Percebamos que estamos distinguindo o desenvolvimento ao que confere humanizar o “homem”, neste sentido, essa humanização ocorre com o *resultado do trabalho* na transformação social. As consequências do trabalho para o ser social são de tal magnitude para seu desenvolvimento. Já vimos o quanto a *exteriorização* revela o enriquecimento da generalidade humana. Mas achamos importante destacar outras categorias que são inerentes ao *desenvolvimento social* e são intrínsecas ao humano, a saber: *a alternativa, o valor e a liberdade*.

Encontra-se nesse processo, a relação dialética de que tratamos desde o início entre a teleologia e a causalidade. Buscando mais aprofundamento dessa relação na ontologia de Lukács, advertimos que os produtos do trabalho não são em si resultado das relações causais, mas há nesses produtos uma peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de **alternativa**, de provocar essas alternativas. O sujeito que se depara com os meios e os objetos, escolhe entre as alternativas possíveis que há nesses. E, portanto, é modificado por isso, pois essas alternativas aparecem como eminentemente sociais. Quanto a isso, Lukács faz uma síntese demonstrando um contraponto com as leis que regem a esfera orgânica. Ele diz

o fato de um leão lançar-se sobre esse antílope e não sobre aquele etc. - nada têm a ver com isso justamente em sentido ontológico, porque essa “escolha” se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo. Os processos que levaram a ela são, portanto, meros epifenômenos no plano do ser biológico. [...] Naturalmente, também aqui se verifica – em sentido ontológico – um desenvolvimento, já que *o ato da alternativa possui também a tendência de afastar socialmente as barreiras naturais* (IBIDEM) (grifo nosso).

Essa citação demonstra o quanto a alternativa estar relacionada com o distanciamento do ser social das leis que regem a esfera biológica. Percebamos o quanto isso é fundamental para nossa discussão sobre corporalidade, enriquecendo, a partir do desenvolvimento do ser social, a compreensão de sua concretude e noção de totalidade.

Percebamos que essa noção de escolhas entre alternativas, e como se é provocado pelas alternativas nos direciona para uma categoria que só é possível, por isso mesmo, nos seres sociais, a saber: **a liberdade**. Nesta direção, conceber a corporalidade humana é estabelecer que a liberdade se encontra no seio de sua constituição que só pode aparecer no sentido de uma teleologia humana.

O ser humano deve se encontrar em condições de se fazer escolhas entre as alternativas possíveis que se dispõe na totalidade social. Mas atenção, Lukács nos alerta que “é preciso sobretudo evitar a interpretação voluntarista ou subjetivista da inevitabilidade da alternativa no âmbito da práxis social” (IBIDEM). Sem dúvidas não se pode deixar o ato entre alternativas sem a devida determinação do **valor**. Não se produz nada que não tenham algum tipo de valor.

Percebamos o quanto o trabalho é substância do ser social. Estamos identificando no ato individual do trabalho categorias fundamentais que constitui o ser social e vão caracterizar sua

essencialidade. E para compreender o desenvolvimento deste ser consideramos o caráter de alternativa que se encontra nos objetos, o que implica, nas possibilidades de escolhas, numa direção do desenvolvimento para longe de suas determinações biológicas. Neste sentido, temos simultaneamente à explicitação da socialidade e o afastamento da barreira natural, a produção de valor. Lukács lembra que

o estudo do desenvolvimento econômico da humanidade nos mostra com toda evidência que, [...] aumenta de modo incessante e a um ritmo cada vez mais rápido a quantidade dos valores produzidos, por um lado e, por outro, de maneira também incessante, diminui o trabalho socialmente necessário exigido para sua produção (LUKÁCS, 2012, p. 344).

Entendemos, portanto, que não é porque as alternativas estão postas para a realização do ser social que ele tenda a se desenvolver a todo custo e momento. Ou seja, há um fato objetivamente ontológico que determina o desenvolvimento, independentemente das intenções dos atos singulares, onde há a emergência das avaliações entre as alternativas.

Lukács não esgota uma exposição completa desse fenômeno ontológico. O fato objetivamente ontológico que orienta o desenvolvimento a partir do valor, demanda uma exposição mais completa. Em Andrade (2016) é possível ver o quanto Lukács efetivamente alcançou nesse domínio. Contudo, importa aqui ter claro que

A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos aqui com o termo "valor", é efetivamente, sem prejuízo dessa sua objetividade, em última análise, mas apenas em última análise, também o fundamento ontológico de todas as relações sociais a que chamamos "valores", e por isso também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevante que são chamados de avaliações (IBIDEM).

Lukács esclarece, ainda, que essa relação entre o ser objetivo e relação de valor objetivamente fundada se coloca como uma unidade dialética e tem suas raízes no fato de que, diz o húngaro:

todas essas relações, esses processos etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos, e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais (IBIDEM, p. 345).

Entendemos que Lukács nos mostra o que ocorre na relação dialética entre teleologia e causalidade, explicitada no ato de trabalho singular que se desdobra em uma práxis social, a qual tem sua origem no modelo do trabalho. Ou seja, o ser humano ao criar um produto, este passa a existir socialmente, tendo utilidades e valores que podem ser distintos de sua finalidade inicial. E nesse processo de produção, as alternativas possíveis para atingir o produto se faz na produção do conhecimento que vai se estabelecendo sobre as propriedades e qualidades dos meios e dos objetos

que irão se constituir na objetividade do ato, aqui tá sendo considerado as causalidades naturais destes. Sobre essas alternativas Lukács esclarece:

Não há alternativas que não sejam concretas; elas jamais podem ser desvinculadas do ser *hic et nunc* [...]. todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independentemente das intenções conscientes (IBIDEM) (grifo original).

Uma vez criado, esse objeto se exterioriza ao ponto de retornar ao seu criador com aprendizados novos, por ser algo que se tornou independente, autônomo e parte integrante e articulável à totalidade. Fato ainda a considerar que, incluso nessa totalidade, o objeto passa a ser uma causalidade posta, determinando assim a realidade.

Vimos então que a escolha entre alternativas possibilita ao ser humano o desenvolvimento do ser social, na medida em que isto é inerente ao ato de trabalho singular e o resultado disso são as criações humanas materiais e espirituais, carregadas de valor, do conjunto da humanidade. Então a liberdade é referida aqui com o alcance da fruição das potencialidades humanas, dessa possibilidade de fazer escolhas entre alternativas.

Com essas breves considerações sobre o desenvolvimento do ser social é correto afirmar que a noção de *essência humana*, partindo, claro, do entendimento de substância, encontra no *trabalho* suas justificativas ontológicas fundamentais, mas estamos de acordo com Márkus (2015) que a *consciência* e a *socialidade*⁴³ também são momentos que fazem parte da essência humana e garantem a relação dialética entre teleologia e causalidade. Este autor nos lembra que

Trabalho, sociabilidade e consciência são, portanto, constituintes integrantes e indispensáveis e características de todas as formas históricas da vida social; são, neste sentido, igualmente momentos de “essência humana”, mesmo que eles não sejam idênticos, tanto quanto a sua “importância” para a explicação teórica e indução prática da mudança histórica esteja em causa (MÁRKUS, 2015, p. 88).

Tal empreitada crítico ontológica nos faz reconhecer os limites especulativos de interpretações sobre o conceito de substância, presente, por exemplo, no monismo - a filosofia da natureza de Espinosa que identifica o Ser (Deus) existindo em apenas uma substância; ou no pluralismo aristotélico que surpreende um Ser constituído de múltiplos elementos que o fundam como substâncias, que geralmente podem ser hierarquizadas ontologicamente. E neste sentido, nossa compreensão distinta da substância, quando identificada na categoria trabalho, consegue explicar o conteúdo crescentemente social das categorias sociais, que ocorre *pari passu* à

43 Márkus (2015) em seu livro mostra o quanto essa questão precisa ser clara, especialmente por encontrar nas passagens de Marx explicações que apontam a primazia do trabalho na constituição humana e sua distinção dos outros animais (MARX, 2013). Como ainda há aquelas que apontam que a consciência já é um produto social (MARX, 2007). Diante desses momentos que parecem se manifestar em períodos distintos, Márkus nos chama atenção para considerar que “não se pode imaginar a atividade produtiva sem o surgimento simultâneo das primeiras formas de organização social e da consciência, tampouco qualquer tipo de atividade material produtiva é possível sem a ação *consciente e intencional* dos seres humanos” (MÁRKUS, 2015, p. 88). Lembra este autor que no primeiro volume d’O capital Marx trata do caráter teleológico-consciente como atividade material humana.

complexificação do trabalho. Mas o ser social ao se constituir disso, carrega ineliminavelmente as determinações das esferas inorgânica e orgânica.

Lembremos que o ser humano é uma parte da natureza, ele é resultado de processos causais e se matem na esfera orgânica devido ao seu metabolismo com a natureza. Márkus (2015) nos lembra que o ser humano aparece como um ser sensorial, físico, natural. E que seu desenvolvimento se inicia com o crescimento de seu “corpo inorgânico”, ou seja, aparece primeiramente com o caráter de *naturalização do homem*, e como um ser de base limitada vai se transformar, através de sua capacidade adaptativa em um *ser natural de base universal*, metamorfoseando-se e assumindo um caráter de *humanização da natureza*. Márkus diz que “ a unidade do homem e da natureza se realiza na produção material como atividade social – não é primordialmente um fato dado, onticamente estável da existência humana, mas um processo que se desdobra no progresso da história e através dele” (MÁRKUS, 2015, p. 47).

Quando Márkus identifica o ser humano como um ser essencialmente *natural universal* diretamente dos escritos de Marx. Enquanto jovem Marx já delineava essa constituição essencial do ser humano a partir do seu metabolismo com a natureza enquanto natureza. Marx diz que “[...] a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital” (MARX, 2015, p. 311). Ou seja, essa universalidade do ser humano é inerente ao trabalho, na medida em que este não se reduz a ação técnica, mas é uma atividade material da autotransformação humana existente sempre em alguma forma social (MÁRKUS, 2015).

As determinações sociais que vão compor o ser são capazes de substituir determinações orgânicas e inorgânicas, na medida em que há movimento crescente de socialidade em direção ao devir humano. São conteúdos que passam a assumir prioritariamente a vida, sem, contudo, poderem se perpetuar sem ela. Afirma Lukács,

O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categoriais que não tem na natureza sequer uma analogia. É o que ocorre no caso da circulação de mercadorias, em que determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social (LUKÁCS, 2012, p. 319).

É possível recorrer a vários exemplos de como a esfera social passa a ocupar a predominância das ações humanas, mesmo para além do ato singular do trabalho, pois já se complexificou de tal maneira que a realidade passa a ter criações e determinações de complexos com autonomia relativa frente ao trabalho. Já citamos a ciência, a educação, a política, a arte etc. Neste contexto, entendemos que o corpo não é expressão biológica apenas, nem tampouco um ser

inorgânico da natureza para o outro. Mas é uma corporalidade expressa e vital do próprio ser social, manifestação em si. Mas antes, surge na profundidade do trabalho, como um ser genérico, ainda posto no ser da natureza, mas com horizonte de perda do que Lukács denomina de sua mudez. Tal gênero mudo, ainda carregado de determinações biológicas, não possui o potencial da transformação da ação do exemplar singular, diz Lukács:

a relação do homem com o complexo social no qual realiza sua consciência genérica é uma relação ativa, de cooperação, em sentido construtivo ou destrutivo. Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, é pressuposto imprescindível para que surja o gênero em sentido social (IBIDEM, p.401).

Enquanto gênero mudo, não há o acúmulo das forças essenciais para a criação, ainda, estar sem *consciência genérica*. Mas, atenção, não se trata de desenvolver o gênero por uma consciência, esta é, antes de tudo, “a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social; e também o campo de ação das alternativas surgidas em cada oportunidade é objetivamente delimitado no plano econômico-social” (IBIDEM). Lukács lembra que o desenvolvimento econômico se realizou, em geral, fora da consciência e, na maioria das vezes, contra a vontade dos homens envolvidos no processo.

É de considerar, então, que os seres humanos passam a se tornar um gênero comum, na medida em que há uma unificação da espécie em um sentido dado pelo desenvolvimento das forças produtivas, ou das suas forças essenciais para a manutenção da vida. Isso alavanca essas forças e o desenvolvimento enriquece o gênero, elevando suas capacidades como seres humanos singulares. Tal é o nascimento do gênero e tal é a sua determinação nos indivíduos. Lukács, a partir de Hegel, vai traduzir no avanço de um *ser em-si* natural para um *ser para-nós* ou um *ser-para-si*.

Então, já temos que para uma noção de ‘essência humana’ o trabalho é momento primordial, mas que só é possível de ser garantida quando do desenvolvimento de um ser natural propício a ser universal e generalizado por sua atividade produtiva *consciente e social*. Mas Márkus faz um alerta sobre as interpretações acerca de uma noção de ‘essência humana’ advinda de Marx. Aquelas que supõem um “conjunto de traços fundamentais que permanecem intocados pelo desenvolvimento histórico da humanidade, que são inseparáveis do homem como tal e são característicos de cada indivíduo humano em qualquer forma de vida social” (MÁRKUS, 2015, p. 89).

Ou seja, o *trabalho*, a *consciência* e a *sociabilidade*, sem dúvidas que são momentos da essencialidade humana, contudo devemos considerar que a forma histórica em que esses momentos se projetam para a essência humana pode se configurar de tal forma em um determinado modo de produzirmos a vida que dependendo das relações de produção que se constituem para organizar o modo de produção, esses momentos se deparam sob uma particular dominação. Queremos dizer com isso que, sem considerarmos o movimento da história, esses momentos são apenas categorias

fixas sobre indivíduos que não parecem pertencer e intencionar a história. Como se fosse possível seres humanos atomizados e presos a uma natureza dada⁴⁴.

Pelo modo de produção capitalista conseguimos apreender um modo de ser que possui características bem particulares que acabam por retirar a humanidade do ser humano. No processo de alienação que se configura nesse tipo de organização social, a “essência humana” é retirada do trabalhador, ao ponto de lhes retirar o trabalho, submetê-lo às ideias do capital e isolá-lo como indivíduo, ou seja, negar a sua corporalidade enquanto potência social autocriadora e transformadora do mundo.

Márkus (2015) identifica nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (2015) passagens que asseguram essa demanda histórica para a compreensão de uma “essência humana”. Diz Marx,

Assim, o trabalho alienado faz: 3) do *ser genérico do homem*, tanto a natureza quanto a sua capacidade espiritual genérica (*Gattungsvermögen*), uma essência *alienada* a ele, num meio da sua *existência individual*. Ele aliena do homem o seu próprio corpo, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência *humana* (MARX, 2015, pgs. 313-314).

Diríamos que tal citação é uma referência fundamental para nosso estudo, na medida em que expõe um complexo de problemas que indica a negação da corporalidade humana em sua totalidade. O ser humano precisa ser situado historicamente quando buscamos compreender qualquer de suas esferas, e ainda, o resultado de sua produção, que constitui essa totalidade. Pois só assim nós compreenderemos o processo interminável de sua autoatividade livre, em que o ser humano forma, desenvolve e se apropria de suas próprias capacidades (MÁRKUS, 2015). Isso amplia a noção de trabalho como mera condição necessária do ser humano para transformar a natureza. Neste sentido, os momentos da essencialidade humana que destacamos, *o trabalho, a consciência e a sociabilidade*, tomam um sentido fundamentalmente filosófico processual, sem os reducionismos de suas características necessárias e fixadas em cada indivíduo.

Ao nosso ver Márkus consegue uma síntese satisfatória para o problema da “essência humana” e nos avisa que “do ponto de vista do todo social a história se desenvolve como processo de transformação gradual e incessante do homem em um ser universal livre. Mas, até agora, no decorrer deste processo, isto não significou, simultaneamente, o surgimento de indivíduos mais universais e livres” (Márkus, 2015, p. 102).

Vamos sugerir, então, para a compreensão da generalidade humana, partir da *objetivação*. Já sabemos que a objetivação socializa os objetos, tanto do tipo material como do tipo consciente - lembremos aqui dos pores teleológico de primeira e segunda ordens. Lukács diz que “por sua

44 Marx faz distinções necessárias sobre o que é natureza humana e essência humana em várias passagens. O professor György Márkus (2015) expõe algumas dessas mais importantes, que para nós caracteriza a natureza humana como algo mudo, como traços humanos determinado e, também, necessidades que são historicamente invariáveis no desenvolvimento humano. Ao contrário de essência humana, que é como o conjunto das relações sociais.

mediação, a práxis humana é espontaneamente socializada, sem ter proposto conscientemente esse fim (que, enquanto fim proposto conscientemente, nem pode existir no começo)” (LUKÁCS, 2013, p. 487), então concluímos que o momento social nesses processos de socialização possui uma prioridade histórica.

O ser humano surge como um ser social e esse processo de socialidade o faz mais humano, mas fundamentalmente distinto de suas esferas inorgânica e orgânica, ou seja, distancia-se de suas barreiras naturais, na medida em que cria o seu próprio mundo e é transformado por ele. Para Lukács, “no processo da humanização do homem, surge – mediada pelo caráter alienado de toda práxis humana -, antes de tudo, uma consciência social dos homens [...]” (IBIDEM). Tal afirmação ele desenvolve claramente no que Marx e Engels tratam sobre a consciência original dos seres humanos e sobre a qual já citamos acima: “a consciência da necessidade de firma relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária” (MARX, 2007, p. 35).

Estamos certo de que uma exposição sobre a generalidade humana pode ser apresentada mais plenamente por toda a ontologia de Lukács, mas acreditamos que esse recorte que pontuamos já nos serve para esclarecer e justificar a essencialidade e constituição do ser social.

Sobre essa questão fundamental, entendemos que se trata de compor a totalidade a partir de criações humanas que surgem de um ato singular, como por exemplo, a criação de um machado para dar conta de um problema particular vinculado a existência social, naquele momento histórico “primitivo” da necessidade, na qual os seres humanos estão localizados. Estamos tratando aqui que no cotidiano vivido em determinado contexto histórico, há determinações que suscitam a criação do machado para satisfazer uma necessidade. Não basta nesse momento, apenas ter a ideia do machado, é preciso que se tenha uma resposta objetiva. Esse contexto só possibilita uma resposta adequada frente a uma situação concreta (cortar uma árvore para fazer abrigo, matar um animal...). Lessa (2016) entende que essa situação é vivida de forma comum entre os indivíduos, algo genérico, universal, pois incorpora, na essência de sua particularidade, determinações oriundas do patamar de desenvolvimento alcançado, até àquele momento histórico, pela formação social a que pertence o indivíduo que idealizou o machado por um projeto absolutamente singular.

Lessa nos ajuda a entender sobre a generalidade que o ser toma a partir das respostas singulares à essas situações concretas e contextualizadas no momento histórico particular, indicando que as mesmas ganham uma dimensão sócio genérica do real para ser minimamente plausível (IBIDEM). Diz Lessa,

a singularidade da prévia-ideação está também permeada por outros elementos genéricos: não apenas incorpora o patamar de desenvolvimento sócio-genérico já

alcançado pela humanidade, como também generaliza a situação presente ao confrontá-la com o passado e com o futuro (IBIDEM, p. 63).

Ou seja, no interior de determinado contexto histórico, onde há determinadas relações sociais é que o machado acaba se tornando algo necessário e comum a todos que vão precisar dele. O machado, portanto, como produto do trabalho, não é simplesmente um objeto de uso, mas com valor de uso (MÁRKUS, 2015). Como diz Lukács (2013, p. 488), “o critério para o êxito de uma ferramenta só pode ser sua utilidade para o uso geral”. De modo que concordamos com Lessa que ao ser objetivado, o produto do trabalho, ganham uma generalidade por participar da vida dos seres humanos através das relações sociais. Diz Lessa,

A história do objeto, ao alterar o existente (não importa quão infimamente), ganha uma dimensão genérica, é agora parte de um todo (uma totalidade) e dele sofre influências, bem como de cada uma de suas partes. Concomitantemente, o novo objeto tem uma influência não menos concreta sobre a totalidade da qual é parte (IBIDEM, p. 64).

Podendo esse machado se transformar em um símbolo de poder, caso essas mesmas relações sociais favorecessem tal significado e utilidade. Para esclarecer essa constituição da generalidade, tanto pelo momento ideal, como pela objetivação, Lessa expõe:

Portanto, não apenas a prévia-ideação, mas também a objetivação opera um processo de generalização. Enquanto a prévia-ideação generaliza idealmente, a objetivação generaliza objetivamente. Tal como ocorre com a prévia-ideação, a singularidade imediata de cada objetivação (não há duas objetivações exatamente iguais) é permeada, do começo ao fim, por elementos universais, genéricos. De modo análogo à ineliminável articulação entre prévia-ideação e objetivação, a generalização operada pela subjetividade é, na sua processualidade real, indissociável da generalização operada na esfera da objetivação/exteriorização. (IBIDEM)

Lembremos que o trabalho é um pressuposto da linguagem e da socialidade e, portanto, dos costumes (MÁRKUS, 2015). E só a partir dessa noção ontológica do ser social é que podemos conferir que os meios, os instrumentos, o resultado do trabalho caem numa rede de relações que deixam estabelecido normas e padrões que adéquam o uso dos produtos humanos e dão significados aos mesmos para poderem viver se apropriando de suas finalidades, interiorizando as regras de utilização correspondente, no intuito de levar (em sociedade) uma vida humana normal (IBIDEM).

Estamos desenvolvendo o que prometemos logo no início do capítulo, quando indicamos que o trabalho se concretiza sobre dois aspectos fundamentais que justificam o que reivindicamos a partir de Marx, depois Lukács, sobre a “essência humana”. Um que trata sobre a história, outro que se desdobra no desenvolvimento natural e social.

No processo de “apropriação” (*Aneignung*) de objetos humanizados (o que constitui uma das principais dimensões de socialização), o indivíduo transforma em necessidades e competências da vida pessoal as carências e habilidades historicamente criadas e objetivadas nos elementos de seu meio – e, desta forma, uma *transmissão prático-material* da tradição é realizada na sociedade, o que

constitui a base da *continuidade* histórica e, ao mesmo tempo, torna possível o *progresso* social (IBIDEM, p. 33).

Quando o resultado do trabalho chega na realidade objetiva, ele passa a atingir um valor social que permite sua transmissão para gerações se apropriarem e darem significados que vão satisfazer ou não necessidades historicamente pautadas. Isso quer dizer que o trabalho, a sociabilidade e a consciência acabam por serem os principais atributos do conceito marxiano de essência humana. Porque a atividade humana produtiva lança o ser humano para um patamar de desenvolvimento que o faz se distanciar cada vez mais da natureza. Ele entra no processo de autocriação e autotransformação que só o trabalho humano pode proporcionar e se constituir em história. Esse caráter processual é um atributo indispensável do que estamos chamando de essência humana. Não é algo dado pela natureza, nem algo determinado *a priori*, muito menos demarcado por um espírito que se alienou de si. Trata-se de considerar algo inacabado, um vir a ser.

Por outro lado, já podemos constatar que a atividade produtiva dos humanos proporciona o desenvolvimento da consciência para além de seus limites epifenomênico, pelo alcance do reflexo dos conteúdos da realidade objetiva como expressões do próprio desenvolvimento do ser. Representando esse processo de criação como resultado da mais elevada forma de evolução da natureza. Dar-se aí que é a partir do trabalho que acompanhamos o devir da natureza para o homem. Como lembra bem Márkus (2015) na passagem de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz o filósofo alemão:

Para o homem socialista, *toda a chamada história do mundo* não é senão a geração do homem pelo trabalho humano, senão o devir da natureza para o homem, assim ele tem, portanto, a prova irrefutável, intuitível, do seu *nascimento* através de si próprio, do seu *processo de surgimento* (MARX, 2015, p. 358)(grifo original).

Portanto, as ideias acabam sendo expressões da materialidade, igualmente ao que denominamos como realidade objetiva. Esse é o resultado do que é o ser humano a partir do trabalho, ou seja, a essência do ser humano é o trabalho, o que do “homem” que ele próprio faz. E se autocria e se autotransforma no interior de uma totalidade que estar em movimento pela relação dialética entre a teleologia e a causalidade. É dessa imbricada relação que a história se desenvolve.

Neste sentido, não há como discutir a corporalidade humana reduzida aos elementos das esferas inorgânica e orgânica. Nem aos aspectos psicofísicos que possam determinar sua complexidade. Pois a esfera social implica em outro nível de totalidade, ao reconhecermos o ser social como determinação de um desenvolvimento do ser em geral, como parte de uma totalidade mais abrangente, vamos encarar o fato de que a existência particular da corporalidade, que só existe pela vida, não resiste se esta não se sustentar na corporalidade constituída pelo trabalho. Tal premissa é chave para saber que as ideias não suscitaríamos sem a relação com as causalidades naturais e as causalidades postas, e neste sentido, as diferentes expressões da cultura corporal, por

exemplo, não se objetivariam. Um bailarino de frevo não existiria se não tivéssemos as condições objetivas para sua manifestação. Portanto, os fundamentos técnicos da dança frevo não podem existir sem as ideias que se contrapõem às circunstâncias que lhes impõe a dar repostas. Sem dúvidas de que o próprio corpo humano não se manifestaria como tal, sem as determinações materiais que suscitaram sua própria direção social. Queremos dizer aqui que *o trabalho corporifica o gênero humano*.

Então, a propriedade essencial do trabalho é proporcionar respostas as condições postas pela natureza e pelo mundo social em desenvolvimento. É dessa relação que se origina algo que não havia na realidade e faz com que os humanos se destaquem da natureza. Lessa vai resumir que essa propriedade

é a capacidade essencial de, pelo trabalho, os homens construírem um ambiente e uma história cada vez mais determinada pelos atos humanos e cada vez menos determinadas pelas leis naturais, que constitui o fundamento ontológico da gênese do ser social. E toda essa processualidade tem, no processo de generalização detonado pelo trabalho, seu momento fundante (LESSA, 2016, p. 65).

Compreendemos, a partir disso, que o trabalho proporciona algo comum para a humanidade. Na medida em que, ao reconhecermos que há uma subjetividade orientada pela relação do ser humano com a natureza pela atividade autocriadora e autotransformadora deste ser, o conteúdo que a forma acaba se tornando algo genérico para futuras respostas. E o resultado objetivos da práxis humana, ou seja, da realização dos momentos ideais, tornam-se um bem comum para garantir a reprodução da espécie. Lessa, sempre a partir de Lukács, diz que há um impulso à generalização inerente ao trabalho e que isso “funda o traço mais característico da história humana: o devir-humano dos homens” (IBIDEM). Neste sentido, cria-se uma razão de que o que o ser humano produz tem o potencial de humanizar os próprios seres humanos, devido a importância do que era inexistente se constituir de valor para que os humanos possam se orientar no seu devir.

Na obra última de Lukács é possível encontrar exemplos significativos dessa qualidade genérica dos seres humanos, bem como se desenvolve, pela reprodução no ser social, o enriquecimento desse gênero sobre o “pedaço da natureza orgânica” que compõe o complexo ser social. Ao descrever sobre o processo de reprodução do ser social, Lukács vai dizer que este ser “só tem existência em sua reprodução ininterrupta; [...] consistindo justamente em que a mudança incessante produz de maneira sempre renovada e em constante intensificação quantitativa e qualitativa os traços especificamente substanciais do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 201). Mas ao considerar as características da esfera biológica é inviável pensar que sua reprodução não seja determinada, também, pelas leis que atuam nessa esfera. Na verdade, o processo de reprodução do ser social é inviável sem a reprodução biológica. No entanto, é preciso reconhecer que há entre essas esferas uma diferença qualitativa clara. A reprodução biológica possui limites dados pelo seu

entorno. Ou seja, a natureza inorgânica e orgânica sob os nexos de condições causais e casuais pode influenciar o processo de reprodução tanto no sentido ontogenético como no sentido filogenético. Lukács diz que “a despeito de todas as interações sempre presentes entre ser vivo e entorno, o momento predominante aqui certamente é como o entorno influi nos seres vivos, como ele promove, permite ou impede a sua reprodução” (IBIDEM, p. 202). Frente dessa observação é correto que a ciência já consegue explicar as determinações que garantem a conservação ou extinção das espécies, dos gêneros etc. E nestes achados, é considerado a capacidade de adaptação e mudanças desses seres. Contudo, Lukács lembra que o que decide é a própria mudança objetiva, ele diz que

A historicidade do mundo orgânico não pode ser separada, em suas fases essenciais de desenvolvimento, da história geológica da Terra. Em seu processo de reprodução, o ser vivo singular se encontra, por um lado, diante dessa totalidade da natureza inorgânica e orgânica e, por outro, numa relação de interações concretas com momentos parciais individuais, orgânicos e inorgânicos, dessa totalidade (IBIDEM)

O que Lukács nos mostra é que “forças e objetos reais que o ser vivo é organicamente incapaz de perceber podem determinar decisivamente o seu destino” (IBIDEM). O ser vivo, ao se encontrar, inteiramente dentro do meio ambiente, o seu modo de reprodução acaba dependente dessa interação, dessa identidade imediata com a natureza de que ele é parte.

Ao contrário do ser social, o seu modo de reprodução possui essa dinâmica reprodutiva biológica, mas sua capacidade de realizar uma teleologia, interferindo e transformando a natureza e a si mesmo, a partir do trabalho, de modo consciente e intencional, garante que o ser social se reproduza sendo orientado pelas experiências que o reorienta para reações sociais ativas, diante da ameaça das mudanças naturais, entendidas, por exemplo, como grandes catástrofes climáticas, geográficas, pandemias, etc.

Vimos o quanto é inerente ao ser humano modificar a si mesmo quando transforma a natureza na sua relação mediada pelo trabalho. Lembremos que logo acima expomos que essas mudanças não se operam de forma imediata pelo ser humano, diferente do que acontece quando há adaptações biológicas imputadas pelas causalidades de novas factuaisidades naturais. Lukács diz que as modificações no humano são efeitos de atos imediatos singulares de uma práxis social própria e intencional, como respostas as necessidades socialmente espontâneas. O processo de mudanças que ocorre não acontece determinado pelas leis das esferas inorgânica ou orgânica, mas de acordo com as necessidades que se tornaram sociais e historicamente situadas. Isso se desdobra de tal forma que o trabalho passa a se generalizar ao ponto que supera as iniciais divisões naturais da atividade produtiva. Diz Lukács,

surgem novas formas de trabalho e, destas, novas formas da divisão de trabalho, que, por sua vez têm como consequência novas formas nas relações práticas entre

os homens, que então, como vimos na análise do trabalho, retroagem sobre a constituição dos próprios homens. Porém, é preciso ver claramente que as modificações que assim se efetuam nos próprios homens possuem um caráter precipuamente social; na medida em que essas modificações têm um efeito biológico (e, em correspondência, psicológico), ela comportam adaptações da existência física do homem à sua condição social recém-alcançada (IBIDEM, pgs. 204-205).

Lukács vai exemplificar essas mudanças com o que ocorreu na última era do gelo na Europa e em seu término. Ele demonstra o que esse momento da história do planeta Terra pode interferir na vida orgânica, quando da extinção ou migração de determinada espécie de animais, até mesmo nas ocorrências sobre os vegetais, no que tange o perecimento e novo crescimento de plantas. Enquanto que na perspectiva social houve certo avanço cultural quando foi possível que sociedades no nível da coleta, da caça ou da pesca conseguiram condições favoráveis para sobreviverem. No entanto, ao fim da era do gelo essas culturas acabam se modificando devido a alteração das formas de sobrevivência, que não mais precisam se basear em adaptações às circunstâncias modificadas, mas se reorientam para outros modos de vida. Lukács vai sugerir as passagens do período da coleta para o da agricultura e da pecuária, por exemplo. Diante dessas mudanças no desenvolvimento social, Lukács nos alerta para um ponto crucial, qual seja,

as legalidades mais gerais do desenvolvimento social externam-se, portanto, já nessa antiga crise evolutiva: a prioridade do modo de produção com relação às objetivações mais elevadas dele decorrentes, a desigualdade do desenvolvimento na relação entre a própria produção e seus modos sociais de manifestação (IBIDEM, p. 204).

Diante de tais avanços no desenvolvimento do ser, destaca-se um dado ontológico fundamental do ser social, a saber:

o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo *médium* da sociedade (IBIDEM).

Compreender o humano como um ser genérico a partir do pressuposto ontológico do ser que se objetiva, leva-nos a considerar que sua existência se dar por diferenças ontológicas das reproduções ontogenética e filogenética, tanto no ser orgânico, como no ser social. Isso porque no ser orgânico ambas as formas de reprodução coincidem diretamente. A ontogenia nessa esfera é referida pelo desenvolvimento do organismo, enquanto a filogenia corre para definir hipóteses sobre as histórias evolutivas das espécies. Mas o que importa efetivamente para nossa discussão é que no ser social a reprodução é mais complexa. Uma vez que sua origem, formação e desenvolvimento está diretamente e de modo inextricável ligado ao “momento da genericidade” presente em todo ato de trabalho.

Esse momento da genericidade é derivado da objetividade humana, uma vez que está lança para o mundo, de forma singular - porque se localiza em um ato imediato de trabalho - um fato genérico. Isso é um acontecimento que não se pode evitar, dado que é prioridade a satisfação das necessidades para a sobrevivência e reprodução biológica da vida humana. Nesse processo, o trabalho, produz tanto objetos, meios, conhecimentos, como também, complexos, processos, relações sociais, entre outras coisas que vão além da mera satisfação da reprodução biológica da existência (ANDRADE, 2016).

Buscamos até aqui apresentar nosso entendimento sobre o que estamos denominando de “essência humana” ou gênero humano. Essa questão passa por toda a filosofia, desde a noção de substância até a sua negação, todas ao nosso entender concebidas abstratamente. O que quer dizer que derivam de uma ontologia anti-histórica, sem o reconhecimento da atividade social objetivadora dos seres humanos. E portanto, negam que a humanidade não tem sido produzida historicamente e coletivamente pelo conjunto dos seres humanos.

A reivindicação desse estudo sobre uma “essência humana” é localizada ontologicamente na categoria *trabalho*, ou seja, no ser humano como um ser que se objetiva. Mas isso não esgota o entendimento de Marx de “essência humana”, que passa, também, sobre o domínio da *consciência* e da *sociabilidade*. Foi o que vimos até aqui. É um entendimento necessário para que nos dirigimos esse estudo, dotados de intencionalidades que buscam satisfazer nossas necessidades educacionais, culturais e políticas, sob as condições atuais de produção da vida. É a partir de uma noção de humanidade que se verifica as alternativas que temos diante do que nos é posto pelo modo de vida no capitalismo, o qual já apresentamos suas contradições que ameaçam a vida neste planeta.

3.3 O trabalho alienado e o fetichismo da mercadoria

Até agora nos dispomos a expor o aspecto geral do trabalho, aquele que nos possibilita pensar a humanidade, a partir de um determinante ontológico, ou seja, como fundante do ser social. Tratamos o trabalho como atividade humana mediadora da natureza, onde o ser humano se desenvolve e põe a realidade, como expressão de uma liberdade humana e de sua potencia criadora.

Mas vimos que no decorrer da história, os seres humanos acabam se organizando de formas particulares e de acordo com as relações de produção que se manifestam na sociedade. Reconhecemos que o modo de produzir a vida na contemporaneidade se expressa na forma histórica capitalista. No primeiro capítulo saldamos esse modo produtivo baseado na meta constante de aumento e acumulação do que se produz e seu valor. Essa forma história se diferencia em muito do que o ser humano atingiu para satisfazer suas necessidades, desde suas primeiras mediações

consciente com a natureza até meados do século XVIII com a desestruturação do modo de produção feudal.

No capitalismo, em detrimento de sua lei maior de acumulação de mais valor, contradições expõem problemas cruciais para a manutenção da vida no planeta. São constatações conferidas, especialmente, por Marx, um dos maiores críticos da ordem social burguesa. Tais contradições se destacam pela degradação dos recursos energéticos e pela precariedade e descartabilidade que é tratado os trabalhadores. A razão deste modo de produção se afirma no sentido de que cada vez mais que os trabalhadores produzem riqueza mais pobre se tornam. Essa é a conclusão de Marx que, ainda, diz:

o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas, cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma mercadoria, e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral (MARX, 2015, p. 304).

Nesta seção apresentamos o quanto esse modo de produção busca satisfazer as necessidades materiais da sociedade, determinando o trabalho em uma forma alienada. Ao ponto do trabalhador ser obrigado a vender sua força de trabalho para sobreviver, legitimado por todo um aparato ideológico (Estado, política, direito, religião etc.) que faz garantir essa submissão para os que detêm a propriedade privada e os meios de produção. Neste sentido, o ser humano em sua expressão como trabalhador no capitalismo se caracteriza como uma mercadoria a fim de satisfazer os interesses do capital, limitando-se apenas como força de trabalho e negando, portanto, a generalidade humana e a possibilidade de desenvolver plenamente as suas potencialidades.

Veremos então como o trabalho é apreendido pelo capital fazendo com que o trabalhador não se identifique com o produto do seu trabalho, nem com o seu próprio trabalho, e ainda mais, não se identifica como membro da espécie humana. E neste sentido, o trabalho alienado se torna o substrato que possibilita a existência, desenvolvimento e manutenção do capitalismo, bem como a propriedade privada é um de seus pilares. E nestas condições, devemos seguir para uma apresentação de como essa alienação representa a negação da corporalidade em sua totalidade.

3.3.1 Breve contextualização para o estudo da categoria da alienação

Antes de entrarmos na discussão propriamente dita sobre essa categoria que resolvemos apresentar para nossa análise sobre a corporalidade humana, pensamos ser preciso esclarecer muito brevemente dois pontos de partidas que são necessários para nos situar na análise. O primeiro se caracteriza por assumirmos nesta tese uma abordagem crítico ontológica do trabalho,

que nos faz conceber que o desenvolvimento do ser humano é o resultado de um processo contínuo, que não há limites definidos, na medida em que as possibilidades humanas são inacabadas. E neste sentido, não se cogita um fim certo da história, pois os “homens fazem sua própria história...”. Portanto, reivindicamos uma aproximação da obra de Marx em sua totalidade, considerando seus textos mais jovens em unidade aos mais maduros. O que nos faz ser postulado com referências de um jovem filósofo humanista que desenvolve o conceito de alienação sem abandoná-lo em seus escritos posteriores. Tal investida se contrapõe as interpretações de um Marx que se situa centralmente na sua produção da crítica da economia política, onde há um determinismo econômico e histórico inevitável sobre o ser humano. Tal visão sobre a obra de Marx pode ser constatada na defesa dos teóricos do regime stalinista e na crítica do francês Althusser⁴⁵.

O segundo ponto a ser antecipado para a discussão é que a categoria trabalho alienado não possui consenso entre os que buscam atualizar a obra de Marx diante da dinâmica do modo de produção capitalista. Como essa categoria é profundamente analisada na obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (MARX, 2015), os críticos de um marxismo humanista postulam que o próprio Marx abandona essa categoria no seu texto maior, O'Capital. Ou seja, a alienação seria uma categoria que foi metamorfoseada diante do trato partidário e ideológico citados.

Seguimos alertando sobre um outro problema que se apresenta nessa discussão e recai sobre uma das traduções no Brasil dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844, a saber, publicada pela Editora Boitempo, sobre a coordenação do professor Jesus Ranieri (MARX, 2004). Tal problema deve ser esclarecido, mesmo que brevemente, porquê pode gerar interpretações conflitantes. Mesmo que não conheçamos o idioma alemão, isso não impede de optarmos por uma tradução, na medida em que devemos estar de acordo com outros autores que referenciamos e que adotam a perspectiva que partilhamos aqui. O professor Ranieri traduz o termo *Entfremdung* por estranhamento, e a edição que utilizamos traduzida por José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco, revisada por Sérgio Lessa (MARX, 2015) traduz esse mesmo termo por *alienação*. Constatamos que esta última tradução vai ao encontro de outras traduções mais antigas e de acordo com comentadores de Marx que assumimos aqui no estudo. Além desse termo, o professor Ranieri traduz *Entäusserung* como uma variedade de outras categorias, a exemplo de *alienação*, *exteriorização e objetivação*. Ele diz,

45 A problemática da alienação aparece firmemente nos estudos sobre Marx a partir da descoberta dos textos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844 e mais tarde sobre a forma do fetichismo nos manuscritos do Grundrisse. Mas não chega sem polêmicas, pois se para uns tem importância na reivindicação de uma renovação do marxismo, para outros se trata de um equívoco na apreciação crítica da herança marxista. Netto (2015) apresenta esse debate e mostra que ele não se apresenta sem contexto teórico e político-ideológico. É neste contexto que se destaca Althusser (1979), que chegou a ser o mais conhecido representante da tendência que mostra os equívocos da referência da alienação como uma das categorias fundamentais de Marx.

Entäusserung significa remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro qualitativamente distinto. Significa, igualmente, despojamento, realização de uma ação de transferência, carregando consigo, portanto, o sentido da exteriorização [...], momento da objetivação humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. Entfremdung, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada (RANIERI, 2004, p. 16).

Estar claro que o professor Raineri escolhe *estranhamento* para se referir sobre a relação que se desenvolveu, sob o domínio do capitalismo, entre o trabalhador e o resultado do seu trabalho, a ele mesmo como ser genérico e os outros seres humanos. Contudo, *objetivação* como um sentido positivo que se deriva do trabalho em geral, e assim sendo, atrela-se ao desenvolvimento do ser humano, não parece para nós adequado sua similaridade com *alienação*. Este termo já se consolidou na língua portuguesa como algo que estar apropriado pelo outro, ao ponto de ter para nós o sentido de *estranhamento*. De tal sorte que *objetivação* é uma categoria muito distinta de *estranhamento* e *alienação*. Neste sentido, optamos por concordar com a tradução de Netto e Pacheco e nos esclarecimentos de Lessa, todos inclusos nos *Manuscritos...* (MARX, 2015).

Por outro lado, já vimos acima que *objetivação* não possui similaridade com *exteriorização*. Em texto discutindo o problema que se gerou das traduções no Brasil, Lessa (2015) esclarece que essas categorias aparecem em Hegel com sentidos distintos de Marx, em dado momento ele diz,

em Hegel, a objetivação e exteriorização se referem à totalidade da humanidade e devem desaparecer com o Espírito elevado ao seu Absoluto, ao seu para-si – para Marx, são categorias dos atos humanos singulares e, por isso, enquanto existir humanidade, existirão objetivações e exteriorizações (LESSA, 2015, p. 472).

Para Marx, objetivação e exteriorização fazem parte do processo de transformação da matéria natural em meios de produção e subsistência. Lembremos que ao objetivar uma teleologia a natureza é transformada, mas há um desenvolvimento do ser humano em termo social. Portanto, para Marx, continua Lessa: “não há processo social que não seja a síntese em tendências históricas universais dos atos singulares dos indivíduos concretos, socialmente determinado e, por isso, a exteriorização e objetivação são categorias sempre presentes na reprodução social” (IBIDEM, pgs, 473-474). Diferente do que vimos em Hegel no capítulo anterior, quando alcançado o Absoluto, a contradição sujeito-objeto seria superada pela identidade sujeito-objeto e, por essa razão, a exteriorização e objetivação deixariam de aparecer.

Por fim, resta-nos deixar claro que *alienação* e *estranhamento* não são distintos, mas se considerarmos que essa comparação tenha uma interpretação gnosiológica nos termos de Hegel. Pois para esse *estranhamento* parece ser um fenômeno da consciência no qual algum mal-estar se faz presente, interpreta Lessa sobre Hegel que

O não reconhecimento pela consciência do mundo em que vive é um processo da consciência, nela fundado; tem nela seu campo de desenvolvimento e será superado pela consciência: o Espírito "estranhado" em um "mundo estranho". O estranhamento é uma relação em que alguma consciência se sente estranhada. Não faz qualquer sentido um estranhamento que seja absolutamente inconsciente: ser estranho ou estranhado é qualidade de uma sensação ou estado subjetivo (que, no caso de Hegel se articula ao desconhecido, possui uma base gnosiológica) na relação entre uma consciência e um dado objeto (LESSA, 2015, pgs. 487-488).

Vejamos que Lessa parte para traduzir o problema por uma crítica ontológica, ou seja, não se trata de uma abnegação da consciência, nem tão pouco um processo que ocorre com a humanidade estranhando a si própria, e assim sendo, busca superar esse estado desnorteante. Mas fundamentalmente, alienação é resultado de relações sociais que impedem o desenvolvimento humano, que negam a corporalidade em sua totalidade, ou seja, com as possibilidades de sua potencialidade. Lessa diz o seguinte:

A alienação não é a "perda" da humanidade de si própria, mas a constituição de relações sociais desumanas por obra da própria humanidade. A alienação é a desumanidade humanamente, socialmente, posta. Sua existência não depende de os indivíduos e suas consciências sentirem-se (ou não) estranhos ou estranhados – assim como a superação da alienação não terá lugar na esfera afetiva, ao se modificar esse sentimento por outro, de conforto ou aconchego (IBIDEM, p. 488).

Portanto, assumimos em nosso texto que *alienação* e *estranhamento* se colocam como sinônimos na tradução revisada por Lessa (2015) e, neste sentido, tomamos *alienação* para designar a forma deturpada da objetivação, onde o ser humano se exterioriza de uma forma que impede o seu desenvolvimento. E, portanto, *trabalho alienado* se configura como uma forma histórica que se determinou deturpada, contrária ao desenvolvimento das potencialidades humanas.

A teoria da alienação de Marx surge em sua juventude, quando investe seus primeiros estudos críticos sobre a economia política nacional, ou seja, a economia política defendida sob o viés liberais de Smith e Ricardo, em busca de lançar uma crítica a filosofia hegeliana. Os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* fora um exercício intelectual do jovem Marx, então com 26 anos, para abrir as portas do que viria a ser chamado de uma abordagem materialista histórico dialético sobre a realidade. Encontra-se nesse texto fundamentos essenciais do que Lukács viria a afirmar que Marx desenvolveu uma teoria do ser social. Não temos dúvidas que tal empreendimento não se desenvolve apenas com base naquelas críticas apontadas, mas possui gênese no que o jovem filósofo observara e vivenciara sob um contexto político e econômico bem particular, que expôs as contradições postas pelo capitalismo em pleno desenvolvimento da indústria na Europa.

É daí que surge suas constatações iniciais sobre o que sustenta a sociedade burguesa, a saber, especialmente, a proteção da propriedade privada, a divisão social do trabalho e o trabalho alienado. Mas é na *Contribuição à crítica da economia política* lançado em 1846, dois anos depois dos *Manuscritos...*, que Marx vai sinalizar o seu pensamento econômico e as primeiras análises sobre a mercadoria e a circulação simples, desenvolvendo sua teoria do valor, além de expor fundamentos do que viria a se consolidar como seu método. Neste quesito o prefácio desta obra é ao mesmo tempo, esquemático, de modo a conseguir condensar suas ideias, e por isso mesmo, acaba deixando uma impressão dúbia, provocando interpretações que não cabem se o localizarmos diante do conjunto da obra do autor. Mas é fundamentalmente em 1857-59, quando Marx inicia seus textos mais maduros sobre essa crítica da economia política, o que viria a ser chamado mais tarde como os *Grundrisse*, que encontramos um arcabouço ontológico concreto sobre a sociedade que se funda no capital. E portanto, onde Marx apresenta uma elaboração mais contextualizada de sua teoria da alienação na forma do *fetichismo da mercadoria*, que vai ser exposto no O Capital.

Coutinho apresenta uma breve síntese deste desenvolvimento da teoria da alienação para a teoria do fetichismo da mercadoria. Ele diz

a alienação é um fenômeno histórico geral, próprio de toda sociedade marcada pela presença da propriedade privada e/ou de uma intensa divisão social do trabalho, que se expressa no fato de os indivíduos não conseguirem se reconhecer ou se apropriar dos objetos ou das relações que eles mesmos criam enquanto partes constitutivas do homem social; o fetichismo, por sua vez – caracterizado pelo fato de que tais produtos e relações aparecem necessariamente sob a forma de coisas, com estatuto ontológico similar às coisas naturais, é a manifestação histórica concreta da alienação nos marcos da sociedade capitalista (COUTINHO, 2015, p. 12).

Por assim ser, continuamos concordando com Coutinho quando tal desdobramento da alienação, deriva de um domínio histórico-ontológico, onde o universal abstrato da *alienação*, concretiza-se na particularidade histórica do *fetichismo* e reaparece na universalidade concreta da *reificação*.

3.3.2 Trabalho alienado

Vimos o quanto a categoria da liberdade é intrínseca ao trabalho entendido como uma transformação intencional do ser humano sobre a natureza. E neste sentido, reconhecemos o quanto de potencialidades existe no ser humano que estar livre para realizar não só o trabalho, mas os complexos que afloram com base em seu modelo ontológico, a exemplo da arte. Contudo, sabemos que historicamente ingressamos em modos de produzir a vida que acabam por impedir a

humanidade de se projetar livre de constrangimentos, especialmente pelas contradições impostas pela divisão de classes sociais.

Nos rumos que o capital tomou sobre os seres humanos, o capitalismo como modo de produção, configurou-se como uma forma histórica na qual esses constrangimentos resultam do desenvolvimento da alienação sobre o trabalho humano. Por se tratar de uma forma social histórica de relações entre mercadorias, o modo de produção capitalista expressa uma ordem social que reduz o trabalho humano como produtor de mercadorias e para sua legitimação reduz o próprio trabalho como mercadoria. Mas mercadoria enquanto força de trabalho para o processo de valorização do valor.

No primeiro capítulo, apresentamos como as mercadorias avançam para consolidar as relações humanas e se estabelecer no capitalismo, através do formato que a conhecemos para satisfazer nossas necessidades. Vimos que para satisfazer as necessidades humanas a mercadoria precisa ter um valor de utilidade, um valor de uso. Na verdade, isso se inicia pelo objeto como resultado do trabalho ter esse valor social, é uma relação muito mais imediata com a coisa. Contudo, essa coisa, ou, esse objeto possui um potencial capaz de ser trocado, para poder satisfazer a necessidade. Nesse momento esse objeto se torna uma mercadoria com valor de troca. Além do valor de uso, o objeto ou a mercadoria passa a ter valor de troca, porque outros enxergam uma utilidade nesse objeto. Dar-se uma relação de troca de mercadorias que vai se tornar comum, mas de modo particular sob a ordem capitalista, onde os produtores vão ser representados por dominar os instrumentos de produção e a a força de trabalho que resultará em um excedente de produtos (objetos e/ou mercadorias).

Isso representa o que Marx aponta como um fundamento necessário para a ordem capitalista, em que há os que planejam o trabalho e os que executam, trata-se da divisão social do trabalho que acaba por representar níveis de especializações que resultaram em uma diversidade de produtos. Neste sentido, há os produtos que servem ao consumo direto para a sobrevivência, como valor fundamental de uso, e há os que acabam por serem produzidos para necessidades sociais demandadas pela forma de organização social que se fundou, configurando-se por ser um excedente para troca.

Portanto, o trabalho acaba sendo gerador de valor para troca, um trabalho abstrato, que assume uma forma social específica do modo como a sociedade se organiza, por exigências de gasto de energia e tempo a serem comparadas, e portanto, a serem trocadas por esse valor determinado pela média de tempo socialmente gasto para a produção da mercadoria.

Nesse processo, o trabalhador precisa, para sobreviver nessa ordem, de acessar as mercadorias para o consumo, disponibilizando sua força de trabalho para o capitalista em troca de um valor determinado socialmente. Portanto, é também uma mercadoria conferida, como diria Marx, pela **subsunção formal** do trabalho ao capital.

Marx apresenta essas questões nos *Manuscritos...*, quando realiza seus estudos sobre a economia política exposta pelos economistas liberais. Ele diz

A partir da própria economia nacional, com as próprias palavras, mostramos que o trabalhador decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos, portanto, o mais terrível restabelecimento do monopólio, que, finalmente, a diferença de capitalista e arrendador fundiário, tal como a de agricultor e trabalhador manufatureiro desaparece, e toda a sociedade tem de dividir-se nas duas classes dos proprietários e dos *trabalhadores* desprovidos de propriedade (MARX, 2015, p. 302).

Então, para poder sobreviver o ser humano precisa vender sua força de trabalho para o detentor dos meios de produção, essa é a relação que se desenvolve no capitalismo. A propriedade desses meios, desde a terra, instrumentos, recursos naturais e objetos se configura como privada, resultado histórico das relações que se desdobraram por conquistas de guerras e outros modos de formações sociais⁴⁶. Mas a caracterização da propriedade, do ponto de interesses da Economia Política, é herdada do sentido de acumulação para privação. Há, portanto, uma função da propriedade. Em suas investigações sobre, Marx nos diz que “a *propriedade privada* é um fato cuja explicação não é objeto da Economia Política, mas que constitui o seu fundamento” (IBIDEM, p. 186). Como já estamos cientes, essa ciência econômica burguesa se coloca para justificar essa sociedade que se enriquece pela legalidade da propriedade privada. Diz Marx que “não há Economia Política sem a propriedade privada. Portanto, toda esta ciência repousa sobre um fato carente de necessidade” (IBIDEM).

Então, para a Economia Política qual a função da propriedade? Marx recorre a um dos seus apologéticas e retira dele tal posição: “na verdade cômoda, mas que, no estado atual das nossas sociedades, exigiu uma acumulação, fruto de uma produção e uma poupança, vale dizer, de uma privação anterior”. E imediatamente, Marx critica os termos identificando suas verdades, diz ele:

46 Não há como desenvolver neste trabalho o surgimento da *propriedade privada*. Ficaremos sobre a perspectiva de Marx que aponta seu desenvolvimento como consequência da exploração da agricultura e do consequente domínio de uma classe sobre a outra. Sem dúvidas que sua compreensão aparece na antiguidade, mas também nas primeiras elaborações legais constitucionais, quando a relação entre reis e nobreza se dava pelos limites do direito e do Estado. Contudo é no período de início da revolução industrial que a terra passa ter um valor de uso compreendido pelo ato de compra e venda, a troca. Tratemos dessa questão no primeiro capítulo quando citamos as Leis dos Cercamentos. Ou seja, a mudança do modo de produção impõe características que vão se colocar sobre a natureza como mercadoria, no caso das terras vão se tornar monopólio que serão garantido pelo direito burguês como propriedades privadas a serem protegidas, encontram-se no Estado moderno como propriedades privadas como direito civil.

esta “privação anterior” é uma ideia plenamente justificada, mas não no sentido que Say lhe atribui – porque a acumulação já supõe a privação principal, *a propriedade*, que ela deve explicar. Privação, porque a produção cabe aos trabalhadores e a poupança aos capitalistas (IBIDEM, p. 190) (grifo nosso).

Mas essa propriedade privada inicial passa por um processo de mudança, ao ponto de ser um equivalente para a troca. Marx diz que

em lugar da sua unidade imediata consigo mesma, ela existe somente como uma relação a qualquer outra. Como equivalente, sua existência não é mais a sua própria particularidade. Ela se converteu, pois, em valor, e diretamente em valor de troca. Sua existência como valor é uma determinação diferente da sua existência imediata, é exterior a sua natureza específica (IBIDEM, p. 212).

Esse é um esforço inicial que Marx lança para explicar a propriedade privada, porque se dependesse de partir pelos fatos da Economia Política o embaraço é tamanho. Para ela, a propriedade privada opera através de “fórmulas universais, abstratas, que valem então para ela como leis”. Mas, Marx continua: “Ela não concebe [begreift] essas leis, i. é, depois não mostram como elas provêm da essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá nenhum esclarecimento sobre o fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra” (IBIDEM, 303).

Um texto conhecido que nos auxilia para compreender o nascimento dessas categorias é o de Huberman. Para esse contexto da institucionalização da propriedade privada e o surgimento do trabalho no capitalismo, ele descreve:

O movimento de fechamento das terras provocou muito sofrimento, mas ampliou as possibilidades de melhorar a agricultura. E quando a indústria capitalista teve necessidade de trabalhadores, encontrou parte da mão-de-obra entre esses infelizes desprovidos de terra, que haviam passado a ter apenas a sua capacidade de trabalho para ganhar a vida (HUBERMAN, 2010, p. 118).

Diante deste tipo de organização social, onde há o trabalho como produtor de valor de troca, sendo desenvolvido por uma divisão social do trabalho cada vez mais especializada, sob uma subsunção formal ao capital que se conforma pela ampliação do domínio sobre a propriedade privada, resta ao trabalhador que ele se conforme como uma mercadoria qualquer, pois é preciso vender sua força de trabalho para sobreviver. Diferente de quando do compartilhamento das terras comuns que o mesmo usufruía - mesmo que sob o domínio do senhor feudal - em comunidade, para cuidar dos recursos que iriam satisfazer suas necessidades. Agora, como “a ligação natural com a propriedade foi substituída pela ligação artificial” (MARX, 2017, p. 40), resta se submeter aos altíssimos arrendamentos ou aos trabalhos sofríveis nas primeiras indústrias no meio urbano.

Esse é o cenário descrito e defendido pela economia política nacional ou clássica, aquela em que Smith e Ricardo, como uns de seus apologistas, descrevem o valor igualmente ao trabalho, sem levar em conta que o trabalho no capital se submete a lei do mais-valor (mais-valia). Ou seja, a economia política clássica não explicita a essência do movimento da realidade, apenas a aparência do fenômeno é medida como uma lógica simplória que não leva em conta outras determinações possíveis para explicação dos lucros dos capitalistas.

Diante deste contexto explicativo da economia política burguesa, uma relação se determina entre o trabalho, o trabalhador e o produto do seu trabalho. Tal relação se desenvolve devido a subsumção do trabalho ao capital. Esta relação é de alienação. Na medida em que o que se valoriza nesse processo de produção são as coisas, o que vale a troca, e, portanto, “o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria ele cria” (IBIDEM, p. 304). Essa é uma lei que cobre o ser humano. “Com a valorização do mundo das coisas, cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta” (IBIDEM). E como já sabemos, o trabalho desenvolve o ser humano e se desenvolve enquanto uma práxis, mas na ordem do capital, o trabalho produz mercadorias; “produz-se a si próprio e o trabalhador como uma mercadoria, e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral” (IBIDEM).

O resultado disso significa que, diz Marx:

o objeto que o trabalho produz, o seu produto, enfrenta-o como um *ser alienado* [*ein fremdes Wesen*], como um *poder independente do produtor*. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se coisificou, ele é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A realização do trabalho é a sua objetivação. Essa realização (*Verwirklichung*) do trabalho aparece na situação nacional-econômica como *desrealização* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como alienação [*Entfremdung*], como exteriorização [*Entäusserung*] (IBIDEM, pgs. 304-305) (grifos orinais).

Mais uma vez esbarramos em momento crucial para o entendimento da corporalidade humana. E Marx põe luz no problema ao nos apresentar a forma histórica de produção que implica em determinada consequência: “a realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o trabalhador é desrealizado até à morte pela fome” (IBIDEM, p. 305).

Essa desrealização do trabalhador é o que nos interessa, mas ela não pode ser compreendida sem considerar o processo de trabalho. Porque é pelo trabalho que o ser social se realiza através de toda sua potencialidade. Mas quando o trabalho é realizado sob as circunstâncias históricas determinadas pelo modo de produção capitalista, manifesta-se como algo alheio ao trabalhador, subsumido às finalidades do capital, e neste sentido, o trabalho se reduz a ser um meio de subsistência, ao qual o ser humano deve recorrer, se quiser garantir sua sobrevivência.

Já é possível compreender que o trabalho, como atividade vital humana, não se reduz apenas como atividade que garante a existência da esfera orgânica, ou física do indivíduo. De modo que o ser humano não se limita por uma relação imediata e muda com a natureza, mas se reproduz por uma mediação capaz de desenvolver as características fundamentais do gênero humano. O problema é que o indivíduo se depara com uma forma história de reprodução que para sobreviver ele precisa trocar sua força de trabalho para o capitalista.

Percebamos que nessa relação, o produto do trabalho não serve para satisfazer as necessidades do ser humano que trabalha, mas aos interesses do capital. Por isso que Marx diz que “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob a dominação do seu produto, do capital” (IBIDEM). Essa é a lei que se desdobra e se amplia sobre a vida do trabalhador, mantendo-o oprimido num estado de coisa que lhes são estranhas.

Não há como não tratar a corporalidade nesses termos do trabalho alienado. Pois é a própria vida emprestada ao objeto que retorna em forma de enfrentamento sobre o trabalhador. Sua corporalidade lhe é negada nesse ponto, de maneira que dela é subtraída sua potencialidade criadora e seus meios de vida. Ou seja, é retirado do indivíduo sua sensibilidade à natureza pela mediação realizada do capital. Essa perda de sensibilidade da natureza é, também, de seu corpo que é natureza, portanto, natureza humana que se impregnou da riqueza social que se acumula com o trabalho.

Harvey ao tratar das contradições perigosas do capitalismo indica que o conceito de alienação é chave para poder buscar a superação deste modo de produção. Em sua análise ele pontua que

o contato tátil com a mercadoria – o seu valor de uso – é perdido e a relação sensorial com a natureza é obstruída pela dominação do valor de troca. O valor social e o significado do trabalho ficam obscurecidos na forma representacional do dinheiro. [...] A riqueza social desaparece no bolso de pessoas privadas (produzindo um mundo de riqueza privada e miséria pública). Os produtores diretos de valor são alienados do valor que produzem. A formação de classes cria um abismo intransponível entre as pessoas. A proliferação da divisão do trabalho torna cada vez mais difícil ver o todo em relação a partes cada vez mais fragmentadas. [...] A liberdade se torna dominação, a escravidão é liberdade (HARVEY, 2016, p. 248).

O que identificamos nesse processo do trabalho alienado é uma corporalidade muito próxima as condições dos animais, quando sua atividade vital perde a direção de sua vontade consciente, pois na medida em que o trabalhador vende sua força de trabalho por um salário para sobreviver, reduz-se sua satisfação para se manter vivo. Como um animal que caça para sobreviver utilizando seu corpo imediatamente sobre os recursos da natureza. Ou seja, o indivíduo acaba por

negar o potencial de produção das condições materiais da vida humana como base indispensável da própria história humana.

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Precisamente apenas por isto ele é um ser genérico. Ou ele só é um ser consciente, i. é, a sua própria vida é para ele objeto, precisamente porque ele é um ser genérico. Só por isso a sua atividade é atividade livre (MARX, 2015, p. 312) (grifo original).

Marx nos mostra como o trabalho alienado inverte a relação do ser humano e sua atividade vital, descaracterizando o que seria sua *essência* e passaria a ser apenas como um meio para sua *existência*. Nesse sentido, o ser humano acaba perdendo sua humanidade, pois sua atividade vital de gerar o mundo objetivo e a própria elaboração da natureza inorgânica, como diz Marx - como prova do ser humano como ser genérico consciente-, é negada em virtude de sua submissão aos interesses dos proprietários dos meios de produção, ou seja, ao processo de troca para a valorização do valor e enriquecimento privado.

Essa é uma condição estabelecida desde os primórdios desta forma de produção. Neste momento, as indústrias que se espalhavam pela Europa, empregavam um contingente de trabalhadores com baixíssimo grau de especialização, e pela ausência de organização dos trabalhadores, os salários tem “o sentido do óleo que é aplicado nas rodas para mantê-las em movimento” (IBIDEM, p. 324) e continuar a reproduzir a força de trabalho. Atualmente, ainda, identificamos essas condições em grande parte do mundo, apesar das conquistas de direitos que amenizaram as horas de trabalhos de forma geral e as condições de trabalho.

Para fecharmos nossa compreensão do trabalho alienado, precisamos reconhecer os nexos que fundamenta a propriedade privada. Como Marx diz que “através do *trabalho alienado, exteriorizado*, o trabalhador gera a relação de um homem alienado ao trabalho e postado (*stehenden*) fora deste trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação daquele para com o capitalista” (IBIDEM, 317).

Portanto, a propriedade privada é

o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo próprio. [...] resulta, portanto, por análise, a partir do conceito de *trabalho exteriorizado*, i. é, do *homem exteriorizado*, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem alienado (IBIDEM).

3.3.3 O fetichismo da mercadoria e o fenômeno da reificação

Diante deste domínio sobre o trabalho, o trabalhador e o produto resultante, dado a natureza do capital, Marx vai expor a mercadoria como célula primária deste tipo de sociedade. No primeiro capítulo vimos como isso foi apreendido pela economia clássica e como Marx ultrapassa a aparência das explicações sobre a teoria do valor deixadas por Smith e Ricardo. É nesta direção que, também, Lukács (2018) em seu livro *História e Consciência de Classe* expõe que a “objetividade fantasmagórica” que a mercadoria possui, resultará um tipo de “comportamento do sujeito submetido a ela” (IBIDEM, p. 194).

Não será possível aprofundamentos sobre aspecto subjetivo nesse espaço, mas é claro para nós o quanto uma noção de corporalidade precisa considerar essa questão⁴⁷. Na medida em que um sujeito autônomo é aquele que resulta de relações humanas autênticas e sem as mediações dos valores de troca que acaba determinando o trabalho alienado e colocando a mercadoria como centro das relações, e portanto, metamorfoseando os seres humanos em coisas. Em resumo, neste contexto, o ser humano fica a serviço do trabalho, enxergar-se inferior ao trabalho que executa, ou seja, o trabalho se torna algo independente do trabalhador. E, nestas circunstâncias, o desejo, a vontade, as finalidades e escolhas que seriam próprias dos seres humanos, passam a depender dos interesses do modo de produção. O indivíduo acaba privado de se desenvolver como humano em sua plenitude e suas potencialidades.

Essa é a questão chave que se consolida na contemporaneidade, ou no que denominamos, a partir de Mészáros, do período de crise estrutural do capital. O estágio atual do capitalismo parece se assegurar numa forma de alienação dada pela *reificação* das relações sociais. Não basta a

47 Na verdade, nosso esforço maior nesse estudo é de poder apresentar a proposta de Lukács em circunscrever a subjetividade do sujeito e com isso contribuímos para uma noção de corporalidade. Tal empreendimento não se desenvolve diretamente aqui, mas Tertulian em posfácio da obra *Reboquismo e dialética* de Lukács (2015) avalia que além de circunscrever, Lukács com suas obras, busca “definir as condições de uma *unreduzierte Subjectivität* (uma subjetividade não reduzida e irreduzível) e, mais precisamente, de uma verdadeira *humanitas do homo humanus*” (TERTULIAN, 2015, p. 129), então, neste sentido, é inevitável nos inserirmos no problema da subjetividade, por ser crucial afirmar que temos uma finalidade de superar as contradições impostas à nossa corporalidade pela sociedade burguesa, no intuito de buscar novos modos de viver. *Estamos de acordo com Tertulian que Lukács, ao se aprofundar em Marx, estar certo que encontra nele “uma estrutura de pensamento que faz plenamente justiça à subjetividade do sujeito, levando em conta a multiplicidade dos condicionamentos objetivos”* (IBIDEM). Tal empreendimento é identificado em sua Ontologia carregada de críticas sobre o “naturalismo” presente na Segunda Internacional, que já tinha sido adiantado em 1923 com *História e consciência de classe*, texto esse que significou um marco, mas que fora duramente atacado pela III Internacional. No *Reboquismo e Dialética* (1925-1926), Lukács faz uma crítica contundente aos marxistas ortodoxos da época que leram o *História e consciência de classe*. Tertulian diz que ele identifica naqueles, um determinismo grosseiro e tratam a subjetividade como um epifenômeno das cadeias causais objetivas. Entre várias passagens de *Reboquismo e dialética*, mais precisamente no posfácio de 1967 de *História e consciência de classe*, Lukács vai expor que a questão da subjetividade não deve ficar resumida ao indivíduo isolado. Como ser social este indivíduo se desenvolveu a tal ponto que sua consciência atinge uma qualidade no proletariado “de modo diferente do que para qualquer classe anteriormente surgida na sociedade e que a função ativa da consciência de classe do proletariado adquire um novo significado na época da revolução” (LUKÁCS, 2015, p. 36). Para nós, a obra de Lukács é contrária a tese de que a história se desenrola independente da consciência humana.

exploração do trabalho e o descarte do trabalhador como mercadoria que pode ser substituída para atender o sistema de produção, mas agora é necessário que se opere o capital manipulatório de todas as esferas da vida. Foi isso que sinalizamos nos capítulos anteriores e que obrigou Marx a expor no capital a forma de alienação no *fetichismo* e na *coisificação* das relações. E mais tarde, Lukács, identifica a forma da *reificação* no estágio do capitalismo moderno. No seu texto mais maduro este autor expõe essas formas de alienação em diferentes contextos do modelo produtivo. Diz ele:

Quer um trabalhador, digamos, no século XIX, considerasse a jornada de doze horas como um destino humano universal, quer um trabalhador de hoje considere a sua manipulabilidade pela organização megacapitalista do consumo e das prestações de serviço como um estado de bem-estar humano finalmente alcançado, esses dois modos do estranhamento – tão diferentes quanto à forma – correspondem exatamente às respectivas finalidades socioeconômicas do grande capital. Nesse tocante, está claro que quanto mais intensamente o estranhamento se apoderar de toda a vida interior do trabalhador, tanto mais desimpedidamente poderá funcionar a dominação do grande capital. (LUKÁCS, 2013, pgs. 624-625).

Nestes termos, o que verificamos é que o modo de ser e de produzir a vida no capitalismo tardio/manipulatório se consubstancia pela perspectiva da organização e dos costumes mediados pela troca fetichizada e o culto mistificador ao indivíduo abstrato, aquele, segundo Mészáros, sem especificidade humana. Nos lembra este autor que

A atividade produtiva na forma dominada pelo isolamento capitalista – quando os homens produzem “como átomos dispersos, ignorantes da sua espécie” – não pode cumprir adequadamente a função de mediação entre ser humano e natureza porque ela “reifica” o ser humano e suas relações e o reduz ao estado da natureza animal (MÉSZÁROS, 2016, pg. 80).

Neste sentido, a atividade produtiva alienada possibilita a mediação do ser humano com a natureza em abstração, pois em sua esfera de isolamento e reificação faz com que esse indivíduo seja reabsorvido por uma outra “natureza”. O torna inserido por leis “naturais” do capitalismo. E neste mundo artifício em que as necessidades não possuem fins úteis e não chegam a se satisfazer, as chamadas *mediações de segunda ordem* institucionalizadas se interpõem entre o ser humano e sua atividade, entre o ser humano e a natureza, e entre ser humano e ser humano (MÉSZÁROS, 2016).

José Paulo Netto nos alerta que Marx até os Manuscritos de 1844 “não consegue efetivar a concreta determinação histórico-social dos processos alienantes; então, a sua análise permite compreender que toda forma reificada é uma forma alienada, mas não que nem toda forma alienada é uma forma reificada, exprimindo-se numa relação objetual” (NETTO, 2015, p. 102). Se não há entendimento sobre o como do histórico-concreto, então os conceitos funcionam descritiva e normativamente, sem a operação crítica suficiente.

Esse alerta é importante na medida em que as relações sociais no capitalismo ficam mais complexas na medida em que o sistema passa a operar profundamente sobre todas as esferas do ser em busca da valorização do valor. Então, a categoria da alienação passa a ter formas históricas que se apresentam com o nível de manipulação exigido pelo sistema. Marx usa essa categoria para explicitar os equívocos explicativos da análise hegeliana, a partir de suas constatações e elaborações econômico-política sobre a sociedade burguesa.

Essas análises primeiras que trazem à tona as formas gerais de alienação vão abrir espaço mais tarde para formas de alienação que dizem mais sobre os conteúdos historicamente concretos e particulares que expõem o **fetichismo da mercadoria** e o **processo de reificação**. É neste momento, em especial pela Introdução de 1857, que Marx passa a superar a abordagem abstrata da alienação. Ele passa compreender a questão da alienação a partir dos pilares que instaura a socialidade, a saber: “a prática sócio-humana (a práxis), conjunto de objetivações do ser genérico consciente que se constitui pelo trabalho” (NETTO, 2015, p. 105). E neste sentido, Marx explicita a questão por uma perspectiva histórico-ontológica, ou seja, apreendendo o sistema social como totalidade. O que isso quer dizer, já sabemos, ele considera “a emergência da socialidade pela análise da organização da produção e reprodução sociais em sua totalidade, numa época histórica determinada” (IBIDEM).

Então, na sociedade burguesa, regida pela mercadoria, essa não é apenas a sua *célula mater*, mas é, também, “a matriz que contém e escamoteia a raiz dos processos alienantes que têm curso nessa sociedade” (IBIDEM, p. 106). Antes, a alienação não se configurara como um autoalienação pelo processo de trabalho na sociedade burguesa e sua sustentação na produção de mercadorias e na propriedade privada, mas se apresentara sobre diferentes modos que a sociedade de organizava pelo baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas.

Mészáros (2016) em seu *Teoria da Alienação em Marx* nos diz que o conceito de alienação pertence a uma problemática vasta e complexa, com uma longa história própria. Ele diz que

preocupações com tal problemática – em formas que abrangem desde a Bíblia até obras literárias, além de tratados sobre direito, economia e filosofia – refletem tendências objetivas do desenvolvimento europeu, da escravidão até a época da transição do capitalismo para o socialismo (MÉSZÁROS, 2016, p. 31).

As explicações sobre o mundo e as questões fundamentais foram buscadas sobre diferentes fontes refletidas no baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas. O que resultou em respostas mistificadas e a sacralização do mundo extra-humano, ou seja, a relação do ser humano ou sociedade e natureza fora determinado por visões de mundo historicamente representadas por mitos, religiões e idealizações.

Com a sociedade burguesa esse fenômeno da alienação vai deixando de operar como antes, mas como diz Netto (2015, p. 107): “embora o dinamismo dessa sociedade não elimine compulsoriamente as representações alineadas já estabelecidas e solidamente conservadas na consciência social; ao contrário, o seu dinamismo, inicialmente tende a *instrumentalizá-las*” . Isso quer dizer que o capitalismo eleva o grau das forças produtivas contribuindo para uma desantropomorfização da realidade, através da ciência promove a dessacralização do mundo extra-humano. Netto ainda diz que esse desenvolvimento das ciências “faz delas um componente de forças produtivas gigantescas, gratificando só as posturas manipuladoras ante o real” (IBIDEM).

Esse processo de manipulação do real pela ciência já foi visto por nós no capítulo anterior, quando da crítica sobre a teoria do conhecimento tomar razão maior do que a própria realidade. O que resultou na manipulação dos objetos da natureza com base no positivismo e sua extensão sobre as ciências humanas. Dado esse que tem sido contraposto por nós por uma crítica ontológica oferecida por Lukács. Tal enfrentamento se desenvolveu pela categoria trabalho, mas consegue, a partir daí, identificar nos estudos de Marx uma teoria do ser social que se constitui sob o capitalismo. O que nos obriga a identificar a peculiaridade da alienação na sociedade burguesa constituída. E nela se mostra os processos alienantes do fetichismo que são inerentes à produção mercantil e, estruturados a partir da forma mercadoria (NETTO, 2015).

Em resumo, Netto nos diz sobre as representações alienadas que se transformam com base em condições histórico-econômicas específicas, diz ele:

antes, resultantes do baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, do desconhecimento da legalidade objetiva da natureza e da tendencial supressão das mediações sociais na aparência da troca mercantil, elas se articulavam principalmente pela deslocação que transferia atributos sócio-humanos a *sujeitos míticos*; agora, com um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas e com o progressivo e acelerado desvelamento do mundo extra-humano, a aparente supressão das mediações sociais organiza-as com atribuição de qualidades humanas (reais e/ou virtuais) a formas exteriores que se revestem de uma substancialidade *objetual* (NETTO, 2015 pgs, 108-109) (grifos originais).

Diante disto, nos obrigamos a dizer que não se trata de concebemos de maneira natural a gênese dessas categorias que determinam a vida das pessoas no capitalismo. Já devemos reconhecer que a propriedade privada não é um fato imutável, mas resultado de relações contraditórias que a humanidade chegou, como um problema ao desenvolvimento genérico humano. O processo de alienação, também, não ocorre de forma natural, mas são relações sociais que se originam no processo histórico dos seres humanos e nos estágios do modo de produção. No capitalismo, o trabalho como mercadoria reproduz uma ordem em que a lei de acumulação de valor pelo mais-valor retira a humanidade conquistada pelo gênero.

Netto, em poucas palavras, nos ajuda a compreender como se caracteriza o fenômeno da reificação. Ele diz,

o caráter de *coisa* que as relações sociais adquirem na forma mercadoria é, agora, o caráter das objetivações humanas: elas se coagulam numa prática social que os agentes sociais particulares não conectam à natureza e não reconhecem como sua. O fetichismo da mercadoria passa a ser o fetichismo de todo o intercâmbio humano (IBIDEM, pgs. 115-116)(grifo original).

Nesta ordem capitalista, o sujeito se individualiza ao ponto de não se reconhecer naquilo que produz, na medida em que as mercadorias que são o resultado do trabalho alienado, são a base de suas relações privadas. Esses seres humanos que se apresentam como proprietários de mercadorias só podem participar da sociedade se conseguem trocá-las, e assim sendo, os indivíduos se relacionam por meios delas. Tal é a condição do ser desumanizado. Diz Marx:

A produção produz o homem não só como uma *mercadoria*, a *mercadoria-homem*, o homem na determinação de mercadoria, o produz, correspondendo a essa determinação, como um ser *desumanizado* (*entmenschtetes Wesen*) tanto espiritual como corporalmente – imoralidade, disformidade, imbecilidade dos trabalhadores e dos capitalistas. O seu produto é a *mercadoria autoconsciente e autoativa*, ... a mercadoria-homem (IBIDEM, p. 325)(grifos originais).

O ser desumanizado é uma coisa nesse nexo de relações entre mercadorias. Antes, um ser que se objetiva consciente e com domínio sobre o processo de trabalho, passa ser submisso ao processo e ao produto do seu trabalho enquanto mercadoria. Tal mercadoria se orienta por relações entre outras mercadorias, ao ponto de conduzir as relações humanas por parâmetros coisificados, ou seja, uma relação social mediada por um objeto que aparece como autônomo. Tendo em vista o poder de troca que se estabeleceu pelo enfraquecimento do trabalho como autoatividade humana para o seu desenvolvimento livre que produz, também, a natureza toda.

Húngaro sintetiza bem essas relações e expõe categorias importantes que Marx desenvolve e nos são caras para nosso problema maior sobre a corporalidade humana. Lembra ele que

Ao processo em que as relações entre as pessoas transferem a uma coisa – por meio da qual relacionam-se entre si – características sociais, Marx denominou “**reificação das relações de produção**”. É aquilo que a posse de determinada coisa possibilita a seu proprietário, ou seja, a forma social adquirida pela coisa que movimentam as relações sociais, Marx chamou de “**personificação das coisas**”. Por exemplo, a forma capital dá ao seu proprietário a denominação capitalista (recebe o nome daquilo que possui) e permite que este possa comprar a força de trabalho de outros homens. Essa possibilidade de compra da força de trabalho alheio com o fim de apropriar-se do excedente produzido por esta força, em forma de mais-valia, caracteriza a exploração do trabalho no modo de produção capitalista (HÚNGARO, 2010, p. 117)(grifos originais).

O trabalho alienado, portanto, é base da reprodução capitalista e se caracteriza por ser uma contradição posta pelo domínio da propriedade privada e coloca o ser humano sob relações sociais que se baseiam no produto desse trabalho. A vida, portanto, toma um sentido contrário ao que o trabalho possibilita, a realização das possibilidades de escolhas entre muitas alternativas. Torna-se uma vida com sentido determinado pelo acúmulo de mercadorias, pelas necessidades mediadas pelo capital, pela valorização do mundo das coisas. Tal é o resultado histórico que se desenvolveu com a produção material da vida social no capitalismo. Onde esse mundo que é valorizado se faz na mesma medida em que se desvaloriza o ser humano. Quanto mais barato for, mais produzirá riqueza que não estará disponível para sua satisfação. Pelo contrário, mais oprimido será quanto mais riqueza produz. Quanto maior a quantidade, mais pobre e desvalorizado o trabalho vai ser.

Ser uma coisa é para o trabalhador ser apenas uma força de trabalho, uma mercadoria que consolida a separação do trabalhador e o seu trabalho. E neste sentido, o resultado é a negação da humanidade como potencial para o desenvolvimento enquanto gênero. Essa é a condição para que o modo de produção capitalista seja possível, pois uma das bases para que se mantenha é a acumulação de capital e a ampliação da riqueza pelo trabalho alienado.

3.4 O trabalho alienado como negação da corporalidade

O trabalho alienado é a expressão de uma forma histórica de produção que retira do ser humano todas as suas potencialidades, colocando-o em um estado de coisa pela pessoalidade que se configura a mercadoria, ou seja, o reifica em suas relações com os outros e a natureza. Tal condição o limita à satisfação de necessidades próprias do imediatismo com a natureza. Perde-se, portanto sua condição de sujeito, deixando-lhe como objeto, ausente de qualquer subjetividade que lhe possa ser atribuída. Nesta delimitação lhe cabe o lugar da ausência de socialidade do gênero e do descarte.

Vimos que tal resultado é determinado pelo que se chegou com o modo de produção capitalista, em que foi possível o desenvolvimento das forças produtivas contra formas de alienações expostas pelo desconhecimento da legalidade objetiva da natureza e de atributos sócio-humanos compreendidos como sujeitos míticos (NETTO, 2015) e religiosos. Mas que fundamentalmente, por se constituir de relações inteiramente mercantilizadas, acaba por transformar qualitativamente aquelas representações alienadas, de modo a apresentar a sociedade burguesa constituída de um caráter “coisal” (IBIDEM). Agora o fetichismo consiste no que resume Netto: “*é através dele que os processos alienantes emergentes na sociedade burguesa constituída têm a*

peculiaridade de se concretizar em projeções substantivas objetuais – redundam na reificação das relações sociais” (IBIDEM, p. 109) (grifos originais).

Então temos algumas representações que se apresentam para a compreensão da corporalidade com base no modo de ser da sociedade capitalista. Uma corporalidade que se apresenta pela sua própria negação, no que tange a consciência e a própria expressão vital assegurada pela esfera orgânica que a constitui como ser. No capitalismo, mesmo que tenha se revelado o sujeito histórico como potencial de enfrentamento das condições destrutivas determinantes, sua consciência manifestada nesses termos é negada, isolada e/ou moldada como coisa, deformada, ao ponto de constituir uma corporalidade própria ao descarté.

Por se tratar de uma mercadoria, o sujeito na sociedade capitalista, desvaloriza-se para que o mundo das coisas se valorize. E tal condição é a passagem do sujeito para o mundo fantasmagórico e enfeitiçado, onde os ruídos assombrosos é da corporalidade se desformando sob uma totalidade em crise permanente. A relação de alienação nesta totalidade cria o fantasma, impedindo o ser humano de ser tudo aquilo que é possível a partir de sua autoatividade livre.

Diante disto, o ser social que se constituiu historicamente, o patrimônio que constitui o gênero humano estar descolado do ser humano. Isso porque, diferente dos animais que produzem unilateralmente ou para si próprio e, ainda, colocando o seu produto pertencente imediatamente ao seu corpo físico, o ser humano produz para além de suas necessidades físicas e não depende unicamente de produzir nesses limites, ele “só produz verdadeiramente na liberdade da mesma” (MARX, 2015, p. 312). Mas “o trabalho alienado arranca-lhe a sua vida genérica, a sua real objetividade genérica, transforma sua vantagem sobre o animal na desvantagem de lhe ser retirado o seu corpo inorgânico, a natureza” (MARX, 2015, p. 313).

Já vimos o quanto Marx desenvolveu que o ser humano é um ser genérico (*Gattungswesen*). E vimos, também, o quanto o ser humano é um ser natural universal. Como compreende Márkus (2015), ele é parte da natureza, portanto, é um ser sensorial, físico e natural. Para se manter enquanto ser natural, tal como o animal, ele vive da natureza inorgânica. Então, “esses objetos, que existem independentemente dele e são indispensáveis para sua própria existência, constituem, por assim dizer, seu *corpo inorgânico*” (MÁRKUS, 2015, 21). Tanto quanto para os animais,

a natureza é o corpo inorgânico do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2015, p. 311).

Quando o trabalho alienado retira do ser humano o seu corpo inorgânico, a natureza, reduz sua relação como um meio de vida imediato e como objeto e instrumento de sua atividade vital. Algo universal lhe é retirado, fundamentalmente, o domínio da natureza inorgânica de que ele vive. É daí que o trabalho aliena do ser humano o gênero, que é alcançado pela relação de dependência que ele possui com a natureza.

Notemos que é pelo trabalho que o ser humano se distancia das barreiras naturais, ou, das legalidades da esfera orgânica, ou ainda, de sua condição imediatamente animal. Mas a natureza é o seu corpo que acaba se tornando algo cada vez mais humano e social. Essa é uma condição universal para toda a natureza. Tal compreensão advém inteiramente de Marx, quando em seus *Manuscritos...* ele nos possibilita uma afirmação que expõe a materialidade do mundo nesses níveis:

Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc. Formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência da natureza, em parte como objetos da arte – a sua natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais, que ele tem primeiro que preparar para a fruição e para a digestão -, também praticamente formam uma parte da vida humana e da atividade humana (IBIDEM, p. 311).

O que estamos a dizer é que “a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*” (IBIDEM). Ou seja, o corpo inorgânico não é apenas aquilo que é da natureza, mas é, também, algo histórico por seu dominado pelo ser humano, pois pelo trabalho ele faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico.

Mas vejamos, se “a natureza é o corpo inorgânico do homem” e “o homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo...” entendemos que ao ser negado sua corporalidade inteira, sua história, seu gênero, resta ao ser humano ser corpo inorgânico para o outro, o capital. Na medida em que é descartado enquanto força de trabalho tanto pela precarização do trabalho, como no acúmulo inútil dos exércitos de reservas. Mas não apenas neste contexto, consideramos, ainda, o âmbito do consumo dos corpos mercantilizados. Pensemos bem que neste mercado, não só estão pendurados os costumes e os padrões coisificados, mas sobretudo o comércio fúnebre e a banalização da morte.

Ao ir subtraindo o gênero, o que resta é a representação objetal, onde vida humana se apresenta reificada por suas relações tratadas pelas mercadorias. Mézáros encara esses fatos com base na *Teoria da alienação de Marx* e argumenta que

como resultado de uma alienação do trabalho, o “corpo inorgânico do homem” parece ser meramente exterior a ele e, por conseguinte, pode ser transformado em mercadoria. Tudo é “reificado”, e as relações ontológicas fundamentais são viradas de cabeça para baixo. O indivíduo se confronta com meros objetos (coisas, mercadorias), uma vez que seu “corpo inorgânico” – “natureza aprimorada” e força

produtiva exteriorizada – foi alienado dele. Ele não está consciente de que é um “ser genérico” (MÉSZÁROS, 2016, p. 80)

Percebamos que enquanto ser universal natural e como ser consciente e social, o humano não se reduz por uma representação atômica. Sua corporalidade é social e ineliminavelmente dada pela esfera orgânica e inorgânica. É resultado do ser genérico que é.

Bem, já sabemos que o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do ser humano. Vimos que o ser social se funda por essa autoatividade que amplia a consciência e dota este ser de capacidades operativas que vão se acumulando e constituindo o mundo próprio. Contudo, o trabalho alienado retira o objeto de sua produção, aliena ao ser humano a natureza; furta o próprio ato de trabalho que se torna forçado, com autossacrifício e mortificado; torna a vida genérica meio de vida individual. Marx vai dizer, portanto, assim, o trabalho alienado faz:

[...] do *ser genérico do homem* – tanto a natureza quanto a sua capacidade espiritual genérica (*Gattungsvermögen*) – uma essência *alienada* a ele, num *meio* da sua *existência individual*. Ele aliena do homem o seu corpo próprio, bem com a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência *humana* (IBIDEM, pgs, 312-313).

Diante desta condição de alienação do ser genérico, a consequência imediata disto é que o ser humano está alienado do ser humano, do outro, “tal como cada um está alienado da sua essência (*Wesen*) humana”. Marx expõe, portanto, que “na relação do trabalho alienado, cada homem considera o outro segundo a medida e a relação na qual ele próprio se encontra como trabalhador” (IBIDEM, p. 314).

Ao negar a corporalidade ao ser humano, nega-se sua potencialidade de vir a ser. Passa-se a considerar o humano como determinado pela natureza do capital e dotado do seu espírito. Em uma passagem conhecida de Marx não nos furtamos de uma analogia. Diz o alemão,

[...] a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2013, p. 146).

Essa mercadoria que é o trabalhador, o ser humano, no reino das mercadorias, cambaleia assombrando seu próprio mundo. Em um sentido se apresenta desvalorizado para a produção de mais-valor, por outro, valoriza-se nos mercados de consumo, como corpo humano artifício e enfeitado. Mas sempre é o ser humano presente, perdido de si para os interesses da troca, como propriedade privada, atomizado, descartável e desligado dos interesses comuns ao gênero. Marx traz desse processo que

o *trabalhador* tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, *que tem necessidades* [*bedürftiges*], que perde os seus juros e com isso a sua existência em cada momento em que não trabalha. Como capital, o valor do trabalhador sobe segundo procura e oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência*, a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria* tal como qualquer outra mercadoria (MARX, 2015, p. 323).

Uma boa metáfora para nos aproximarmos do fenômeno acima descrito ao sentido de reificação é o Mito de medusa que nos cativa a mais de 3.000 anos. Os mitos davam sentidos a um mundo confuso. Explicavam a história, imitavam a natureza e ensinavam o povo a viver e se organizar. Indicam alguns valores da sociedade grega antiga. O que representava esse mito que ainda pode contribuir para a explicação de nosso mundo? Como o entendimento dos mitos busca na realidade seus sentidos para viver.

A Medusa, por exemplo, foi inspirada na aparência dos corpos após a morte. Esses corpos conviviam comumente entre os vivos. Diferente dos nossos dias, quando os corpos sem vida são separados de nós, aqueles putrefatos se mostravam com aparências de rostos inchados, olhos esbugalhados e línguas caídas. A mítica face da morte, uma górgona. O nome Medusa significa ainda, a guardiã. Guerreiros e líderes na antiguidade usaram a figura da medusa como símbolo de proteção. A medusa foi usada para formação de crianças quando sua aparência assustadora educava pelo medo. Mas uma coisa intrigante resta nesse mito. Como ter noção de sua aparência assustadora, quando a mesma transformava em pedra todos os que a viam? No mito, a cabeça da medusa seria uma arma poderosa. E Perseu foi o único que conseguiu controlar esse poder, após cortá-la do corpo da Medusa.

O local onde Medusa vive é frio e mortal. Cercado de rochas frias, tudo que era vivo foi transformado em pedra. Medusa é a própria mercadoria. Petrifica as relações humanas, petrifica o próprio homem que não percebe a realidade. O olhar de medusa penetra no interior do indivíduo, e ele se petrifica de dentro pra fora.

É claro que nossas explicações exigem considerarmos a produção social da vida material, fundamentalmente pelo estado de coisas que o desenvolvimento das forças produtivas nos proporciona. Mas essa configuração do mito nos apresenta o espetáculo que é a sociedade capitalista, onde “no trabalhador existe [*existirt*], portanto, subjetivamente que o capital é o homem totalmente perdido de si, tal como no capital existe objetivamente que o trabalho é o homem perdido de si” (MARX, 2015, p. 323).

Percebamos como a corporalidade se constitui nessa sociedade onde o trabalho é tomado pelo capital. Sua existência é dada nessa relação necessária no interior da sociedade mercantilizada,

onde as suas qualidades humanas só existem na medida em que existirem para o capital dele alienado. Mas Marx vai dizer que

logo que ocorre ao capital – ocorrência necessária ou arbitrária – não ser mais para o trabalhador, também este não mais é para si próprio, ele não tem *nenhum* trabalho, por isso *nenhum* salário e, visto que ele não tem existência *como homem* mas só *como trabalhador*, pode-se o deixar enterrar, morrer de fome etc (IBIDEM, p. 324) (grifo original).

Lukács compreende que, nos *Manuscritos...*, Marx nos revela uma forma de ser da sociedade capitalista e o fenômeno da alienação possibilita enxergarmos que uma existência nesse modo de produção é possível se o trabalhador existe *para-si* como capital, e só existe como *capital* logo que um capital existe *para ele* (IBIDEM).

Se entendemos que corporalidade é mais do que complexo psicofísico da existência dos sujeitos, portanto, é o que se constitui no interior do próprio mundo criado pelo ser humano, ou seja, um constructo social derivado da relação dialética entre teleologia e causalidades, avaliamos que nessa quadra histórica do capitalismo em sua expressão neoliberal, a corporalidade se apresenta em condições fantasmagóricas.

Tal estado de ser se configura em dois aspectos: a) pelo trabalho como capital, não apenas enquanto trabalho morto, mas como trabalho vivo que é mercadoria na sociedade capitalista, o qual se presta a negar o sujeito e produz a sua reificação, mas ele é trabalhador real, mesmo que como coisa, porque para o capital é produtivo “em ato”. O trabalho que é incorporado ao capital pelo ato de subsunção. Trabalho abstrato. b) pelo trabalho como contradição absoluta do capital, o trabalho posto como *não capital*. Para este aspecto, uma abstração mais complexa é exigida, no sentido dessa configuração do trabalho. Como o trabalhador que estar nu, em pobreza absoluta, como se não existisse para o capital, como potencial em abstração, em inexistência social que é a sua existência real. “Fantasma fora do seu reino”. E mesmo assim, possui o que Marx vai denominar de trabalho não objetivado, não valor, concebido positivamente. Como possibilidade universal da riqueza, como sujeito.

Sobre o primeiro aspecto, cremos que já estamos suficientes esclarecidos. Desenvolve-se sobre o fato de que o trabalho como mercadoria precisa ser trocado por um salário. É de fato uma abstração ter o trabalho sob a figura de atividade renumerada. Essa é a justificativa/respostas elaboradas pela economia clássica. Esta “conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma rês reduzida às mais estritas necessidades corporais (*Leibesbedürfnisse*)” (IBIDEM, p. 255).

Atualmente nada se difere deste cenário, mas encontramos aprofundamento dessas relações para além das relações que se dão no estágio do capitalismo do século XVII, contudo sempre será

sobre o trabalho, mesmo que diante das economias de plataformas digitais, como vimos no primeiro capítulo. Marx dizia,

A guerra industrial, para ser conduzida com êxito, exige exércitos numerosos, que ela possa amontoar no mesmo ponto e abundantemente dizimar. E nem por dedicação, nem por dever, os soldados desses exércitos aguentam o esforço que se lhes impõe: só para escapar à dura necessidade da fome. Eles não têm afeição nem reconhecimento pelos seus chefes; estes não se ligam aos seus subordinados por nenhum sentimento de benevolência; eles não os conhecem como homens, mas apenas como instrumentos da produção, os quais têm que render tanto quanto possível e fazer tão poucas despesas quanto possível. Essas hordas de trabalhadores, cada vez mais pressionadas, nem sequer têm a despreocupação de estarem sempre empregadas; a indústria, que os convocou a todos, deixa-os viver unicamente enquanto precisa deles e, logo que pode liberta-se deles, abandona-os sem o mínimo escrúpulo; e os trabalhadores são forçados a oferecer a sua pessoa e a sua força pelo preço que se lhes quiser atribuir. [...], mal compram o direito de não morrer (MARX, 2015, pgs. 262-263)

Mas quanto ao segundo, é necessária uma passagem, longa, mas fundamental de Marx, nos *Grundrisse*, no Capítulo do capital, no item *Troca entre capital e trabalho*, que esperamos poder ser útil, a saber:

A separação da propriedade do trabalho aparece como lei necessária dessa troca entre capital e trabalho. O trabalho, posto como o não capital enquanto tal, é: **1) trabalho não objetivado, concebido negativamente** (no entanto objetivo; o próprio não objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, o trabalho é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade. O trabalho vivo existindo como abstração desses momentos de sua real efetividade (igualmente não valor): esse completo desnudamento do trabalho, *existência puramente subjetiva*, desprovida de toda objetividade. *O trabalho como a pobreza absoluta: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva*. Ou ainda, como o não valor existente e, por conseguinte, valor de uso puramente objetivo, existindo sem mediação, tal objetividade só pode ser uma objetividade não separada da pessoa: apenas *uma objetividade coincidente com sua imediata corporalidade*. Como é puramente imediata, a objetividade é, de maneira igualmente imediata, não objetividade. Em outras palavras: não é uma objetividade situada fora da existência imediata do próprio indivíduo. **2) Trabalho não objetivado, não valor, concebido positivamente**, ou negatividade referida a si mesma, ele é a existência não objetivada, logo, não objetiva, i.e., a existência subjetiva do próprio trabalho. O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como valor ele mesmo, mas como a *fonte viva do valor*. A riqueza universal, perante o capital, no qual ela existe de forma objetiva como realidade, como possibilidade universal do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a pobreza absoluta como objeto e, por outro, a *possibilidade universal da riqueza* como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto pelo capital como antítese*, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital (MARX, 2011, p 229) (grifos nossos).

A condição do indivíduo, sua existência imediata, na sociedade capitalista é de plena prisão aos seus ordenamentos para a produção da vida. Fora desta obrigação, não conseguindo vender sua

força de trabalho, descartado, presta-se as mais miseráveis formas de sobrevivência, realizando o capital com um nada. Essa é a realidade de quem vive na dependência das necessidades corpóreas. Esses humanos nesta condição são servos do corpo (MARX, 2015). Trabalhadores que não lhes restam tempo para participar de forma ativa, nem mesmo das relações mercantilizadas, pois não participam com o seu próprio valor de força de trabalho para poder *criar* espiritualmente e *fruir* espiritualmente. Mesmo aqueles que se inserem no organismo [Organismus] do trabalho não possuem esse tempo livre de ser⁴⁸.

3.4.1 O desenvolvimento social dos sentidos e sua negação

Entendemos que toda a questão envolvida neste estudo, depositada na relação sujeito-objeto, trata-se, fundamentalmente, do que pode o trabalho na formação da subjetividade humana e no reconhecimento da natureza humanizada. Partindo disto, é possível compreender como isso afeta as necessidades do ser humano, da mesma forma os *sentidos*. Na medida que por esses *transitam as necessidades e se frui a sua satisfação* (MARX, 2015).

Se estamos nos produzindo e se reproduzindo com base no modo de produção com sustentação na propriedade privada e o trabalho alienado, a lei que se sobrepõe aos seres humanos é da escassez, pois é exigido sempre do outro uma nova necessidade. Vejamos o que Marx compreende no interior da propriedade privada, a saber:

cada homem especula sobre como criar no outro uma necessidade *nova* para o forçar a um novo sacrifício, para o deslocar para uma nova dependência e induzi-lo a um novo poder de *fruição* e, por isso, de ruína econômica. Cada um procura criar uma força essencial *alienada* sobre o outro para aí encontrar a satisfação da sua própria necessidade egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o domínio do ser alienado ao qual o homem está subjugado, e cada novo produto é uma nova *potência* do engando mútuo e do mútuo saque. O homem torna-se tanto mais pobre como homem, precisa tanto mais do *dinheiro* para se apoderar do ser alienado, e o poder do seu *dinheiro* cai justamente na proporção inversa da massa da produção, i. é, a sua penúria cresce à medida que aumenta o *poder* do dinheiro. - a necessidade do dinheiro é, por isso, a verdadeira necessidade produzida pela economia nacional e a única necessidade que ela produz (IBIDEM, p. 391)(grifos do autor).

Nesse ciclo produtivo de necessidades artificiais, o ser humano se reduz ao mero sentido de ter as coisas, na noção quantitativa de ser; reduz-se a uma abstração induzida pela propriedade privada. Acaba se tornando dependente de provisões “*calculistas* de apetites inumanos, refinados, inaturais e *imaginários* – a propriedade privada não sabe tornar a necessidade rude numa

48 Até que ponto os homens trabalham com máquinas, ou até que ponto os homens trabalham como máquinas (MARX, 2015, p. pgs. 256-257).

necessidade *humana*” (IBIDEM, 392) (grifos original). Esse modo de funcionar as necessidades é visto pela economia clássica ou a Economia Política como algo *rentável*.

Se entendemos *que os sentidos orientam as necessidades e confirma a sua satisfação*, devemos atentar para o fato de que a corporalidade humana é exposta não só por necessidades materiais vitais que perpassa por todos os animais, mas, ainda, as necessidades que se tornaram humanas. Portanto, os sentidos se definem amplamente sob tudo que é produzido pelas objetivações humanas. Constituem-se de história e natureza dialeticamente. E caso nos lembremos agora da discussão do segundo capítulo, estaremos saldando aqui para a compreensão dos sentidos, o seu aspecto ontológico materialista, qual seja, o de se sobrepor as postulações *a priori*, idealística e positivista. O que para nós se denota crucial termos essas referências filosóficas para nos distinguirmos.

Vimos até agora que o ser social é um ser que se desenvolve por um processo de reprodução a atuação de dois complexos dinâmicos, que segundo Lukács (2013) “se põem e suprimem no processo de reprodução sempre renovado: o do homem singular e o da própria sociedade” (p. 202). Com relação ao ser humano já vimos que esse processo se orienta, em um primeiro momento e de modo imediato em sua existência biológica. Neste “pedaço de natureza orgânica”, diz Lukács:

o desenvolvimento ocorre de tal maneira que os impulsos do mundo exterior no organismo, originalmente ainda simples impulsos físicos ou químicos, adquiririam a sua figura objetiva em modos de manifestação especificamente biológicos; é assim que vibrações do ar, que como tais originalmente tinham um efeito puramente físico, converte-se em sons; é assim que reações químicas convertem-se em cheiro e sabor; é assim que nos órgãos da visão surgem as cores etc. O devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, não se limitando a isso, mas, partindo dessa base, já produz informações puramente sociais: no nível auditivo, linguagem e música, no nível visual, artes plásticas e escrita (IBIDEM, p. 203)

Conforme a sociedade vai se reproduzindo, o desenvolvimento saldado pelo trabalho humano, ao transformar, também, o próprio ser humano, lança-o para adaptações que necessariamente deixam de ser apenas “biológica passiva às circunstâncias modificadas”. Ou seja, o ser humano passa a criar um mundo de necessidades além das imediatamente impulsionadas pela natureza. A arte, por exemplo, torna-se uma necessidade desse ser humanizado.

Por serem humanas, essas necessidades não são naturais apenas, mas podem ser determinadas socialmente. Contudo, como nos reproduzimos em uma sociedade que é produto da propriedade privada e as relações inerentes as trocas, o trabalho alienado é a essência deste meio, da propriedade privada, as necessidades do trabalhador alienado são satisfeitas por uma noção de sentido imediata com a subsistência. Ou seja, a corporalidade se reduz as suas esferas inorgânica e orgânica. Como é privado dos meios de vida, ou seja, primeiro o mundo exterior sensível deixa se

ser um objeto pertencente ao seu trabalho. Segundo Marx, ele deixa de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador (2015, p. 307).

Marx conclui quanto a essa questão que o trabalhador acaba sendo um servo do seu objeto, um ser limitado e finito, um ser passivo na relação com a natureza. Como indicamos acima, é um servo do corpo, mas como *sujeito físico*. E “o extremo dessa servidão é que ele só já como trabalhador se pode manter como sujeito físico e só já como sujeito físico é trabalhador” (IBIDEM). Nestas condições, Marx deduz que “quanto mais formado o seu produto, mais deformado o trabalhador; [...] quanto mais potente o trabalho, tanto mais impotente o trabalhador”; e mais explicitamente, “em que, quanto mais espiritualmente rico o trabalho, tanto mais sem espírito e servo da natureza se torna o trabalhador” (IBIDEM).

Então a negação da corporalidade se aprofunda com a crise estrutural do capital, pelas consequências que tal crise implica sobre a existência humana, ao trabalho e ao patrimônio do gênero para as futuras gerações. Tal efeito determinado pela “produção destrutiva” revela uma relação necessária entre o modo de produção capitalista e a destruição da natureza. O desemprego estrutural, a precariedade que o trabalho chega nessa quadra histórica, demandando a desistência da realização da carência humana, resultando na ausência de acesso aos meios de sobrevivência, é um problema que se coloca para projetarmos uma sociedade com a superação positiva da propriedade privada. Isso nos quer dizer que se impõe para a humanidade a necessidade de modos de existência que possibilitem atividade social e fruição social que estejam na esfera do desenvolvimento humano e de acesso ao próprio gênero. Ou seja, há demandas para atividades sociais e fruição social em todas as esferas da vida, mas que precisam estar situadas sob a perspectiva de reivindicações de construir as condições para que todo o ser humano tenha as possibilidades de realizar as suas potencialidades

Essa constatação se dar em virtude de que é pelos sentidos que se desenvolve a fruição e a satisfação. Mas esse é um processo que se esbarra nos limites do ser burguês, do indivíduo atomizado e egoísta, porque demanda para atender a carência humana, uma forma de sociabilidade que não deve ser entendida, apenas, pelas relações sociais, mas, fundamentalmente pelo acesso ao resultado de uma criação social, ou melhor, produção social. O reconhecimento do produto social deve ser compreendido como que

o homem produz o homem, a si próprio e ao outro homem; como o objeto, o qual é a imediata atuação da sua individualidade e simultaneamente a sua própria existência para o outro homem, a existência deste e a existência deste para ele. [...] Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo movimento; *tal como* a própria sociedade produz o *homem* como *homem*, assim ela é *produzida* por ele (IBIDEM, p. 346) (grifos originais).

Estamos reafirmando aqui que o indivíduo é um ser social. “A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida comunitária, levada a cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da vida social” (IBIDEM, p. 348).

Temos, portanto, uma noção de sociabilidade que deve ser referenciada para nosso estudo. Na medida em que a corporalidade é a constituição social que emerge de uma generalização do indivíduo no ser social e a singularização do social nesse indivíduo. Ou seja, estamos acompanhando o entendimento de Lukács de que Marx estudou o ser social na ordem burguesa e tal empreendimento se desdobrou numa teoria do ser em geral. Porque se temos como hipótese que o trabalho funda o ser social, é verificável que há objetivação e exteriorização, portanto, há uma processualidade histórica em movimento, capaz de compor o gênero humano. Neste sentido, há uma confirmação de uma vida genérica. Marx vai dizer que “como *consciência genérica*, o homem confirma sua *vida social* real e apenas repete no pensamento a sua existência real, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é, na sua universalidade, como ser pensante, para-si” (IBIDEM).

Então, o ser burguês é aquele indivíduo particular, mas que se caracteriza determinado por uma totalidade, “simultaneamente estão em unidade um com o outro” (IBIDEM). Ele é “tanto uma *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva para-si da sociedade sentida e pensada como também existe na realidade, quer como intuição e fruição real da existência social, quer como uma totalidade de expressão humana (*Lebensäußerung*) de vida” (IBIDEM).

A totalidade ideal é a determinada pelo modo de produção, a que se impõe ao indivíduo como expressão de vida inumana, alienada, pois deriva da propriedade privada. Esta é “expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para-si e simultaneamente se torna antes um objeto alienado e inumano [...], a sua realização é a sua desrealização, uma realidade *alienada*” (IBIDEM, p. 349).

O que de fato ocorre nesses termos é que o ser burguês é a expressão da propriedade privada e, portanto, do indivíduo que está sob os domínios da relação coisificada. O que se determina pelo trabalho alienado e portanto, pelos que se vinculam a ele. Tanto o trabalhador como os que detêm os meios de produção. O capital dominando o trabalho não deixa de ter uma dependência dele e, neste contexto, todos estão sob relações alienadas e pautadas sobre ter as mercadorias para satisfação de suas necessidades. Nessas circunstâncias, a apropriação sensível da essência e vida humanas, do homem objetivo, da *obra* humana para e pelo homem é orientada no *imediatismo*, no sentido da *posse* e do *ter*.

Como as relações com a natureza e a sociedade se amparam pelas determinações mercantis, em convergência com o atomismo do ser burguês, os sentidos se apresentam em sua imediatividade e desprovidos de órgãos comunitários. O que quer dizer que no seio da sociedade marcada por relações orientadas pela propriedade privada, os indivíduos se apresentam unilaterais, no entendimento de que os objetos são apropriados apenas na forma de tê-los como capital ou como úteis para o consumo direto, como meios de vida. “E a vida, a que servem de meio, é a vida da propriedade privada de trabalho e capitalização”. Sobre essa condição Marx vai indicar que

para o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais entrou, portanto, a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do *ter*. A essência humana tinha de ser reduzida a essa absoluta pobreza para com isso dar à luz a sua riqueza interior” (MARX, 2015, p. 350) (grifo original).

Enquanto estivermos abaixo dos quadrantes da propriedade privada, os sentidos estarão privados de se conectar com o gênero humano, com o que é comum e originado da essência humana. Porque o que temos é resultado de humanidade e, portanto, social. Marx exemplifica: “o olho tornou-se olho humano, tal como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, os sentidos tornaram-se teóricos (*Theoretiker*) imediatamente na sua prática” (IBIDEM, 350).

Para nós essa corporalidade que sente é corporalidade porque é resposta a coisa humana. É corporalidade sentida humanamente. “Eu só posso praticamente comporta-me para com a coisa humanamente quando a coisa se comporta para com o homem humanamente” (IBIDEM). Então, sob a propriedade privada, a coisa é imediatamente possuída egoisticamente, por órgãos rudes e inumano. Mas para além dessa apropriação privada no domínio do *ter*, por órgãos imediatos dos sentidos, o espírito do outro ser humano se tornou apropriado privadamente. Tal relação se orienta por sentidos alienados.

Marx propõe que “o homem só não se perde no seu objeto se este se tornar para ele objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que se lhe torna objeto *social*, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna ser para ele nesse objeto” (IBIDEM, 351) (grifos originais). Tal assertiva expõe o modo como se desenvolve a reprodução social em seu grau último. Porque se trata de uma manifestação de prioridade ontológica pautada no trabalho e que se orienta longe das legalidades da natureza, mas que carrega de forma inequívoca a irrevocabilidade última da vida biológica, constituindo o ser social.

Em busca de compreendermos essa questão retiramos algumas pontuações em Marx que elucidam nossa questão sobre o alto grau de socialização. Como há uma determinidade social consequente do processo, o que se obtém é uma categoria que vai se tornando consciente e se

colocando como uma questão social fundamental, a saber a do desenvolvimento do gênero humano (LUKÁCS, 2013).

Lukács nos mostra que o gênero humano foi posto na ordem do dia como problema geral quando do surgimento e da intensificação do mercado mundial. “No início, somente os pequenos sistemas comunitários reais e, mais tarde, as nações se sentem unidos em termos de gênero, realizando o gênero humano, enquanto os que vivem fora desse âmbito são concebidos como mais ou menos excluídos dele” (LUKÁCS, 2013, p. 173).

Este autor vai desenvolver melhor essa questão a partir da leitura dos *Manuscritos econômicos-filosófico de 1844*, ocasião em que Marx se debruça em compreender que as necessidades só podem ser realizadas e fruídas através dos sentidos. Mas estes não se apresentam no imediatismo da natureza, mas na expressão da natureza humanizada. Neste entendimento, com Marx, “a fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (MARX, 2011, p. 47).

Vejam bem que tal exemplo indica o quão é fundamental a questão do desenvolvimento do gênero e sua relação com o desenvolvimento das forças produtivas. Vimos acima que Marx nos mostra como o ser humano não se perde no seu objeto se este se tornar para ele objeto humano, ou seja, que esse objeto é fundamentalmente um objeto social. Isso quer dizer que esse objeto atinge um estado do próprio desenvolvimento social. Portanto, vai dizer Marx,

na medida em que, por toda a parte, na sociedade, a realidade objetiva se torna para o homem realidade das forças essenciais do homem, a realidade humana e portanto realidade das suas forças essências *próprias*, todos os *objetos* se tornam para ele *objetivação* de si próprio, enquanto objetos que realizam e confirmam a sua individualidade, enquanto objetos seus (MARX, 2015, p. 351).

Marx desenvolve a partir daí, que o ser humano se afirma no mundo objetivo, não apenas pelo pensar, mas com todos os sentidos. Ele defende sua argumentação dizendo sobre os objetos:

como eles se tornam seus para ele, isso depende da *natureza* do *objeto* e da natureza da *força essencial* que *lhe* corresponde; pois precisamente a *determinidade* dessa relação forma o modo *real*, particular, da afirmação. Para o *olho*, torna-se um outro objeto do que para o *ouvido*, o objeto do olho é um outro objeto do do *ouvido* (IBIDEM).

A determinidade dessa relação não se dar apenas pela qualidade do objeto e sua direta satisfação pelo órgão sensível, mas se orienta, fundamentalmente pelo desenvolvimento social que aprimora a *força essencial*. Marx lembra que

tal como só a música desperta o sentido musical do homem, tal como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, não é *nenhum* objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais [...], porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um

sentido correspondente a ele) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, pelo que os *sentidos* do homem social são *outros* sentidos que não os do não social (IBIDEM, p. 352).

Consideramos sempre nos atentar que essa é uma questão essencial para o que Lukács aponta para uma renovação do marxismo. Na medida em que coloca a questão da subjetividade em um lugar fundamental para a justificação da história como resultado da intervenção humana. Claro que a consciência de que tratamos estar em desenvolvimento, pois não é representada em um sujeito desconexo da história, mas resultado do enfrentamento das necessidades sociais que se constitui sobre uma classe, a dos trabalhadores. É da possibilidade deste sujeito histórico que surge no interior da sociedade burguesa o contexto para o esclarecimento do desenvolvimento do gênero, ou “a riqueza objetivamente desdobrada da essência humana”. Porque sabemos, o quanto tem sido negado em detrimento do acúmulo de valor e o modo operante da “produção destrutiva”. Ou seja, parece haver uma suspensão no desenvolvimento do gênero, na medida em que as relações reificadas se intensificam. E ao mesmo tempo, reconhecendo ser o trabalho construtor das inovações no “mundo dos homens”, ao ser apoderado pela ideologia do capital reproduz apenas modos mais atualizados da exploração da natureza (forças essências incluídas).

Essas forças essenciais próprias são a corporalidade humana ou natureza humanizada dos seres humanos. Lembremos que não só o corpo como esferas inorgânica e orgânica, como natureza, mas os objetos natureza se humanizam pela vigência dos humanos como seres sociais. Neste entendimento, os sentidos humanos são, também, os sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.). Marx resume, “numa palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, apenas advêm pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*” (IBIDEM). Ou seja, os sentidos humanos se desenvolvem na produção de objetos humanos – o próprio “mundo dos homens”.

Mas tal desenvolvimento não se dar espontaneamente, na medida em que sendo social é preciso de mediação, e portanto, ao se situarem no imediatismo da relação com a natureza, apenas estarão na razão dos instintos do ser não social, por uma necessidade prática rude. Por isso Marx diz que “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje” (IBIDEM), trata-se portanto de estar vinculado ao desenvolvimento do gênero. Ele exemplifica:

Para o homem esfomeado não existe a forma humana da comida, mas apenas a sua existência abstrata como comida; ela também podia estar aí na forma mais rude – e não se pode dizer em que é que essa atividade de nutrição se distingue da atividade de nutrição *animal* (IBIDEM).

A forma humana da comida, o olho para a beleza da forma, o ouvido musical etc, são relações que se desenvolveram socialmente, como uma corporalidade capaz de fruição humana, ou

seja, são sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas que são capazes de atender a necessidades humanas não apenas imediatas, mas provenientes das condições históricas alcançadas do desenvolvimento social. Essa constatação nos serve para expor que no modo de produção onde as relações se configuram como relações entre coisas, e por onde o trabalho é alienado, não conseguindo satisfazer nossas necessidades de desenvolvimento humano, os sentidos acabam não cumprindo sua função de transitar as necessidades e fruir a satisfação.

Como as necessidades dos trabalhadores na sociedade capitalista passam pela troca e seu cotidiano se desenvolve em estratégias de sobrevivência pela mercadoria, seu esforço se desenvolve no trabalho alienado de modo que sua realização é realização do capital, desrealização. Portanto, necessitado e obrigado a dar conta de sua relação imediata pela sobrevivência, não lhe é permitido nenhum sentido para o espetáculo mais belo; como também não é possível ao comerciante de minerais ver a beleza nem a natureza peculiar do mineral (IBIDEM). Portanto, diz Marx, “a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto do prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem como para criar *sentido humano* correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural (IBIDEM, p. 353) (grifos originais).

No contexto do mundo social determinado pela propriedade privada e o trabalho alienado, as necessidades se definem a partir dos objetos alienados, e portanto, que acabam tornando as necessidades primárias como animais, determinando o ser humano que trabalha como aquele que “já só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adorno etc. , e já só como animal nas suas funções humanas. O animal torna-se o humano e o humano, o animal (IBIDEM, p. 309).

Diante desta constatação e lembrando Marx e Engels, seguimos que “o primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza” (MARX, 2007, p. 87). Mas vejamos bem, essa é uma relação primeira e irrevogável, contudo a mediação pelo trabalho desenvolve o ser social e, nesta direção, a satisfação não se reduz na imediatez da esfera orgânica. A corporalidade se desenvolve com forças essenciais humanas se distanciando de suas necessidades imediatas naturais, na verdade essas forças essenciais se potencializam pelos ganhos histórico-sociais que compõem o gênero humano, resultando numa corporalidade em personalidade viva, dotada de capacidade teleológica e sentidos sociais em desenvolvimento inacabado.

Contudo, ao tornar o ser humano egoísta, no entendimento de estar preso a satisfação através de um objeto que precisa ser unilateralizado, próprio e útil como posse e como capital, a sociedade demarcada pelo ordenamento da propriedade privada e o trabalho alienado determina uma

corporalidade fixa aos sentidos do *ter*. “Para o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais entrou, portanto, a simples alienação de todos esses sentidos” (MARX, 2015, p. 350). E para a emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas, acompanhamos a hipótese de Marx que é preciso que superemos o ordenamento da propriedade privada e do trabalho alienado.

4. OS LIMITES E AS POSSIBILIDADES DE UMA CORPORALIDADE NEGADA NA EDUCAÇÃO FÍSICA

Os homens crescem, crescem as mulheres, cresce tudo neles, o corpo e o espaço da necessidade, cresce o estômago para ficar à medida da fome, o sexo à medida do desejo, e os seios de Gracinda Mau-Tempo são duas ondas do mar e dos remansos da vaga, mas isto será tudo o lirismo de costume, o cantar de amor e de amigo, que a força dos braços dela e a força dos braços dele, falamos de Manuel Espada, não houve aqui inconstância de sentimentos, antes muita firmeza, e já passaram três anos, a força dos braços de ambos é com pouca diferença requerida ou desprezada pelo latifúndio, afinal não é assim tão grande a diferença entre mulher e homem, a não ser no salário.

Levantado do Chão
José Saramago (2013, p. 232)

A discussão empreendida até agora neste estudo partiu de compreender a crise da totalidade da sociedade capitalista, identificando sua natureza e apontando efeitos sistêmicos sobre a corporalidade humana. Diante disto, estamos de acordo que há uma contradição central nesta sociedade que permanece demarcada entre o capital e o trabalho. De forma geral, vimos o quanto os efeitos dessa crise estrutural do capital avançam sobre os trabalhadores em todo o mundo, na medida em que existem bilhões de indivíduos à margem do mundo do trabalho, ou seja, da base sobre a qual se assenta o conjunto da dinâmica da vida social nas sociedades capitalistas, aqueles que não participam do processo de circulação de mercadorias, de modo que a satisfação das necessidades primárias é precária e insegura. E aqueles que estão trabalhando acabam sendo reduzidos, meramente, a “mão de obra”, emplacados em suas necessidades primárias.

São inúmeros os excluídos da riqueza produzidas por eles mesmos. Em que, mesmo com a participação direta na produção, estão integrados em uma totalidade que expropria a força de trabalho socialmente existente e seus meios de existência, em detrimento do acúmulo de valor para os donos de capitais. Como destaca Virgínia Fontes, o capital é trabalho morto, acumulado, apropriado em algumas mãos e que precisa se valorizar, drenando, explorando o sangue vivo do trabalho vivo (FONTES, 2020). Essa exploração tem sido cada vez mais brutal se considerarmos o ponto que chegamos no desenvolvimento das forças produtivas. Diante desse entrave lembramos uma passagem de Marx & Engels:

Até aqui todas as sociedades repousaram [...], no antagonismo entre classes opressoras e oprimidas. Mas, para se oprimir uma classe, é necessário assegurar-lhe condições para que possa, no mínimo, prolongar sua existência servil. Sob o regime da servidão, o servo chegou a membro da comuna, tal como, sob o jugo do absolutismo feudal, o pequeno-burguês chegou a burguês. Por sua vez, o operário moderno, em vez de elevar-se com o progresso da indústria, decai cada vez mais, abaixo das condições de sua própria classe. O operário transforma-se em indigente, e a miséria cresce mais rápido do que a população e a riqueza (MARX; ENGELS, 2009, p. 44).

No contexto do ordenamento destas sociedades no capitalismo, para a sobrevivência, todos são obrigados a se disporem às relações mercantis que alienam o trabalho e são os acessos privados a terra, a água, os instrumentos etc.

Então, a produção material da vida social se dá de tal maneira que a constituição da corporalidade se resume na potência proveniente das esferas inorgânica e orgânica que são inelimináveis e integram o ser social. Ou seja, por um lado os corpos humanos são encarados como instrumentos de produção enquanto são possíveis de atuarem, por outro, esses corpos vão se constituindo no circuito do consumo. Neste sentido, os corpos se apresentam como inorgânicos, uma natureza a ser dominada e utilizada por outros, são seres para o capital. Contrariamente ao que pode a corporalidade com toda sua plenitude e potencialidade de criação do próprio “mundo dos homens”, pela mediação do trabalho sobre a natureza.

Foi neste sentido que buscamos apresentar a relação teleologia e causalidade para compreender o trabalho como fundante do ser social, distanciando-nos de explicações que ignoram o ser como chave de compreensão da realidade. Mas muito além disso, de apresentar que nos termos da propriedade privada e do trabalho alienado, tal realidade é determinada pelo capital manipulatório e destrutivo. Por essa razão, uma crítica ontológica nos permite desvelar os nexos de constituição dessa totalidade e, considerar que é possível uma relação metabólica com a natureza reconhecendo a humanidade que lhe gera.

Como desenvolvemos este estudo no interior do campo de conhecimento da educação física, entendemos que sua contribuição identifica o componente curricular Educação Física⁴⁹, enquanto disciplina pedagógica da escola e

responsável pela apreensão (no sentido de constatação, demonstração, compreensão e explicação) de uma dimensão da realidade social, na qual o aluno está inserido, que denominamos cultura corporal [...]. O desenvolver de tal capacidade de apreensão tem, por sua vez, a finalidade de vir a proporcionar a intervenção autônoma, crítica e criativa do aluno nessa dimensão de sua realidade social [...] (CASTELLANI FILHO, 1998, p. 53)

49 O termo “Educação Física” é utilizado em nosso estudo com as iniciais em maiúsculas quando nos referirmos como um componente curricular ou disciplina escolar.

No contexto do que podemos situar as reflexões e discussões aqui produzidas no domínio da formação humana, a compreensão da problemática corporalidade que trazemos aqui, implica considerar uma reflexão sobre os sentidos humanos para identificar formas de relações com a natureza que possam nos subsidiar a compreensão da realidade social, e com isso buscar meios pedagógicos que contribuam para a capacidade crítica e autônoma da classe trabalhadora. Se concordamos com Marx (2015) que é pelos sentidos que transitam as necessidades e se frui a sua satisfação, devemos explicações de como as práticas corporais surgem para responder a determinadas necessidades.

Na medida em que,

a cultura corporal constitui-se como uma totalidade formada pela interação de distintas práticas sociais, tais como a dança, o jogo, a ginástica, o esporte que, por sua vez, materializam-se, ganham forma, através das práticas corporais. Enquanto práticas sociais, *refletem a atividade produtiva humana de buscar respostas às suas necessidades*. Compete, assim, à Educação Física, dar tratamento pedagógico aos temas da cultura corporal, reconhecendo-os como dotados de significado e sentido porquanto construídos historicamente (CASTELLANI FILHO, 1998, p. 53) (grifo nosso).

Como para nós a noção de ser humano é um constructo social inacabado, um ser que dá respostas continuamente, ou seja, um ser que através do trabalho imprime soluções de respostas ao carecimento que a provoca – deixando claro que isso não ocorre no imediatismo -, e portanto, impulsiona e movimenta o desenvolvimento social, na medida em que se generaliza (LUKÁCS, 1978), compreendemos que a corporalidade é uma manifestação humana agindo de determinada maneira em uma dada sociedade, respondendo a determinadas necessidades.

Ao propagar que o “homem é um ser que dá respostas” Lukács quer invocar o conhecido e já citado pressuposto de Marx de que “os homens fazem sua história, mas não em circunstâncias por eles escolhidas”. O filósofo húngaro nos quer dizer que em tais conclusões há uma unidade entre *liberdade e necessidade* que se apresenta de modo contraditoriamente indissolúvel no ser social. Disso já sabemos, na medida em que no trabalho essa unidade é operada pelo que Lukács explana como:

decisões teleológicas entre alternativas com as premissas e consequências ineliminavelmente vinculadas por uma relação causal necessária. Uma unidade que se reproduz continuamente sob formas sempre novas, cada vez mais complexas e mediatizadas, em todos os níveis sócio-pessoais da atividade humana (IBIDEM, p. 14).

Por isso, as práticas corporais são formas sociais de agir sobre as necessidades sociais do tempo histórico, são respostas criadas e que se enriquecem, complexificam na medida em que essas necessidades se tornam perguntas, também complexas, devido ao desenvolvimento social. Então, como práticas sociais, as práticas corporais são como mediações entre o ser humano e seu mundo

(natural e social). Como o professor Castellani Filho lembra, enquanto práticas sociais, “refletem a atividade produtiva humana de buscar respostas às suas necessidades”.

Vimos como Lukács explicou que o carecimento material é o motor do processo de reprodução individual e social. É o que põe em movimento o complexo do trabalho; “e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação”. Essa é uma lei que se encontra no processo de desenvolvimento social. Ele, ainda, explica que

tal satisfação só pode ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas etc.; e isso porque elas tomam praticamente eficientes forças, relações, qualidades etc., da natureza que, de outro modo, não poderiam exercer essa ação, ao mesmo tempo em que o homem liberando e dominando essas forças – põe em ser um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis mais altos (LUKÁCS, 1978, p. 5).

Como o trabalho é um modelo para os complexos sociais que se desdobram no desenvolvimento do ser, como práticas sociais, ao ganhar formas nas práticas corporais se caracterizam por conter sempre uma intencionalidade para responder alguma coisa, de modo que há também o fato de ser preciso escolhas no interior das possibilidades oferecidas dentro de uma certa margem. Então, as danças sertanejas ou *Le parkour*, por exemplo, são práticas corporais que surgem para dar conta de necessidades humanas particulares. E seus conteúdos são constituídos de linguagens e socialidades galgadas para um fim específico e bem contextualizado. Outro exemplo, como ato de correr, saltar ou nadar para os seres humanos não são movimentos mudos, no sentido de serem apenas para responder instintivamente ou imediatamente as necessidades de sobrevivência – diriam alguns que são movimentos naturais -, mas são socialmente desenvolvidos e em desenvolvimento para dar conta de necessidades socialmente generalizadas, na medida em que cada vez mais nos distanciamos da natureza.

Mas, na medida em que o ser social se desenvolve nos modos da sociedade capitalista, a manutenção da vida é uma questão crucial para os seres humanos, já que ao serem expropriados de condições de existência, a busca de satisfazer suas necessidades se reduz aos meios imediatos para sobrevivência. Destarte, uma hipótese que delinea esse capítulo, é de que as respostas corporais nessas condições sugerem relações com a natureza que constituem numa corporalidade animalizada e fanstamagorizada, esvaziada de sentidos, seca. Mas que, em potência, traz possibilidades de resistência e superação que só os seres sociais possuem.

Neste sentido, resta para nós, neste último capítulo, *explicar a negação da corporalidade humana, pelos seus aspectos provenientes da cultura corporal e no domínio de sua explicitação teórica, atentando para formulações de enfrentamento junto as denúncias artísticas referendada em uma “estética da fome”*.

No primeiro momento, discorreremos sobre a cultura corporal como o patrimônio do gênero humano, constituída pela interação de distintas práticas sociais, resultantes do entendimento da corporalidade como personalidade viva que frui e se satisfaz por distintas mediações. E no segundo momento, nos contrapomos às concepções de corpo, que sob nossas análises, conferem um sentido de sujeito e objeto deslocados da realidade material, como resultado de teorias que ascendem sobre a realidade.

Sobre a questão teórica Marx e Engels (2007) já apontam que as várias esferas ideológicas não possuem um desenvolvimento autônomo, mas são consequências e manifestações do desenvolvimento das forças materiais de produção e da luta de classes. Lembremos o que se tornou a economia clássica quando Marx apurou a sua decomposição. Na verdade, tal questão é abordada pelo Lukács como se Marx, a partir de sua exposição e crítica explicitasse a decadência ideológica da burguesia. Esta tem início quando a burguesia já domina o poder político e a luta de classes entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico (LUKÁCS, 2010). Trataremos sobre essa temática da teoria quando expormos o que estamos relacionando a negação da corporalidade, também, na teoria com os estudos do corpo.

Para tanto, devemos chegar ao final deste último capítulo apresentando uma discussão que gere possibilidades de intervenção, pela Educação Física, considerando as formas de sobrevivência ou relações com a natureza e com outros seres humanos, quando estas se dão em condições de negação da corporalidade, em crítica questão social que se verifica sob a crise estrutural do capital. Propomo-nos, então, nos inspirar pela noção de uma *estética da fome* formulada pelo cineasta brasileiro Glauber Rocha, inspirada em autores da literatura modernista brasileira que têm o cenário da seca em suas produções artísticas, mas que não tratam a fome e a miséria de modo romantizado ou glamourizado, mas problematizam a pobreza como uma carga alto destrutiva máxima de cada homem (ROCHA, 1965).

4.1 Um contexto político econômico determinante para o estudo da negação da corporalidade na Educação Física brasileira.

Nosso ponto de partida para esse estudo foram as condições de corporalidade em que os trabalhadores estão se conduzindo nesta etapa histórica atual do capitalismo e sua legalização destrutiva permeada com mais intensidade desde os anos 1970. Para compreender essa realidade e identificar como a humanidade buscou respostas para superar as contradições impostas ao mundo pela defesa da ideologia burguesa, muito já foi exposto no primeiro capítulo, e vimos o quanto de disputas ainda são acirradas e desvantajosa para os trabalhadores.

Neste capítulo, precisamos acrescentar um momento importante da história, nos reportando ao contexto dos anos 1960 no Brasil e no mundo, quando de uma década que se tornaria uma transição relevante na governança político econômica do capitalismo. Tal empenho visa destacar mais tarde, por um lado, o quanto esse período influencia de modo geral, a formação da corporalidade no país, ao ponto de negar o seu desenvolvimento em direção a sua autonomia; por outro, o quanto foi possível encontrar rupturas e desenvolver saídas políticas, teórico-práticas e artísticas para o momento, denunciando o domínio do capital sobre a corporalidade humana, não apenas nos aspectos disciplinar, controle e adestramento, mas, fundamentalmente, no aspecto da produção da vida propriamente dita, através do trabalho. Para ambos aspectos, devemos mostrar quais as respostas possíveis identificadas na cultura corporal como patrimônio do gênero humano, bem como é possível destacar nesse patrimônio da corporalidade nacional relações com a natureza e a sociedade que possam ser referências para a compreensão desta corporalidade.

Neste sentido, partimos para compreender que nos fins dos 1960, a desaceleração mundial que sinalizava o fim dos “anos dourados” demandou para os EUA estratégias agudas na geopolítica para garantir o alinhamento e os investimentos político e econômico do pós-guerra na Europa. Neste contexto, a construção do Muro de Berlim em 1961 sobre uma Alemanha pressionada nos revelou o nível da Guerra Fria da época. Ao mesmo tempo os EUA rompiam relações diplomáticas com Cuba. Por esse contexto, figura-se momentos históricos fundamentais como a guerra do Vietnã e a Crise dos Mísseis (Em outubro de 1962, aviões espões estadunidenses descobriram que bases de mísseis nucleares haviam sido implantadas secretamente em Cuba pelos soviéticos).

Após acordos desarmamentistas, a polarização da Guerra Fria passa a ter a aparência de uma guerra ideológica e de corrida espacial. Mas não esqueçamos que o período armamentista significou uma saída para garantir a lucratividade do capital, mas que não resultou em sucesso, devido a insistência bélica com a guerra do Vietnã. Os sinais do declínio da posição hegemônica do imperialismo estadunidense na economia mundial abriam espaço para a ascensão de países europeus, o Japão e a China, mais recentemente. Essa condição vai se tornando um peso econômico para os EUA e o cenário é acrescido da pressão vindo das reivindicações dos direitos civis. De 1964 até os anos de 1991, ciclos de recessão e crescimento vão caracterizar a economia dos EUA.

Lembramos esse período devido a influência que existiu sobre o Brasil a política externa dos EUA. O país foi reconhecido pelo então secretário de Estado estadunidense, Henry Kissinger, como uma potência emergente que precisaria ter um tratamento especial na América Latina. Esse reconhecimento do papel hegemônico do Brasil, segundo Theotonio dos Santos,

atendia um velho sonho dos militares e tecnocratas brasileiros, sonho ao qual foram aderindo progressivamente os grandes capitalistas nacionais e internacionais. O preço desta hegemonia tão desejada seria, em primeiro lugar, o comprometimento total com a política externa estadunidense, particularmente no que se refere aos

países do Terceiro Mundo. O Brasil se oporia às consignas e aos esquemas de ação unitária do Terceiro Mundo, se comprometeria a servir de cabeça-de-ponte do imperialismo, não somente nas reuniões Norte-Sul, mas também nos organismos internacionais (SANTOS, 2021, p. 192).

Theotonio dos Santos nos mostra que em troca de um papel tão importante, o Brasil teria uma certa margem de independência para desenvolver uma política de pragmatismo em relação ao mundo árabe, na África, até certo ponto na Europa e Japão. Contudo, o reconhecimento dos EUA da pretendida “potência emergente” se apoiava em outras razões:

Em primeiro lugar, na necessidade de socorrer um país que abriu totalmente as portas ao capital internacional e que se encontrava diante da iminência de uma grave crise econômica [...] Tratava-se de um “modelo” ideológico e uma vitrine econômica que era necessário preservar. [...] Em segundo lugar há que assinalar o aumento da importância estratégica do Brasil, cujas costas dominam a maior parte do Atlântico Sul (IBIDEM, p. 193).

Essas são as razões em que Theotonio dos Santos demonstra para a crítica do chamado “milagre econômico” brasileiro (1968-1973). Tal fato é necessário expor brevemente aqui para explicar um cenário que nos é fundamental para explicitar nossa tese sobre a intensificação da negação da corporalidade na crise estrutural do capital e como a Educação Física brasileira, ainda sofre da ausência de um senso crítico para atender uma grande parcela da sociedade brasileira que tem seus corpos menosprezados e reduzidos as relações imediatas e precarizadas com a natureza para se manterem vivos.

O “milagre econômico” se define por um período de crescimento sustentado do Produto Nacional Bruto próximo aos 10% durante os anos de 1968 e 1973. Mesmo que tenha um registro de destaque na história do Brasil, tal fenômeno foi mais uma entonação propagandista do que algo que realmente transformasse a vida dos brasileiros para melhor. Em sua crítica Theotonio dos Santos revela as verdaderas proporções deste fenômeno. E diz que

muitos tentaram associar o crescimento econômico brasileiro à ditadura militar, estabelecendo uma relação direta entre segurança e desenvolvimento. Pelo que vimos, isto é falso. Em primeiro lugar, auges de desenvolvimento econômico muito significativos foram conseguidos em situações amplamente democráticas como no período Kubitschek [...]. Em segundo lugar, a ditadura militar é responsável pela depressão econômica mais séria da história econômica do pós-guerra no Brasil (1964-1967) (IBIDEM, 2021, p. 204).

Esses fatos fizeram com que depois de 6 anos de depressão o chamado “milagre econômico” teve mais um tom de propagando do que realidade. O crescimento foi em detrimento de aumento do número de importações,

e uma degradação geral da balança comercial. Resulta que o “enorme” crescimento industrial se reduziu a alguns setores e representou uma deterioração das indústrias que atendem ao consumo majoritário. Resulta que os planos habitacionais e

educacionais foram um fracasso reconhecido pelos governos da ditadura (IBIDEM, p. 208)

O crescimento se deu sobre um cenário de miséria que o povo brasileiro vivia na época. Segundo Santos, os dados sobre a alimentação, condições de vida e salubridade demonstram que “o “milagre econômico” estava diretamente associado ao aumento da taxa de exploração do trabalhador brasileiro, ao aumento de sua jornada de trabalho, à diminuição da sua alimentação e de outros consumos essenciais, e sobretudo ao aumento da mortalidade infantil” (IBIDEM, p. 209).

Entre 1962 e 1967 o país esteve em numa depressão com pouco crescimento nesses anos. Após o período da gestão de Kubitschek (1956-1961), onde a instalação da indústria automobilística, a ampliação da indústria siderúrgica, a infraestrutura energética e rodoviária, entre outros fatores, terem acentuado o Produto Interno Bruto do país, esperava-se que os resultados desse crescimento pudessem gerar frutos, mas o que se abriu foi a porta para uma depressão econômica que se prolongaria até 1967. Para Theotonio dos Santos,

a inflação, no plano interno e uma forte crise financeira, no externo, eram as manifestações mais claras da crise do modelo implantado. Tratava-se essencialmente de uma impossibilidade imediata de ampliar o mercado e os investimentos. A partir desse momento a impossibilidade de continuar o processo de acumulação de capital sem reformas profundas da economia passou a ser reconhecida amplamente (IBIDEM, p. 195).

Esse contexto fez sublinhar por um lado, a política de um progressista, João Goulart, apoiada no esquema sindical criado por Getúlio Vargas. Por outro a mobilização de um forte inimigo que já estava implantado no país, o capital internacional a partir do capital industrial interno. De uma possível alternativa nacionalista se afirmou no poder uma “hegemonia absoluta da corrente majoritária da grande burguesia, aliada ao capital internacional” (IBIDEM, p. 197), foi aceito o golpe civil empresarial-militar em 1964.

O “milagre econômico”, portanto, resultou deste processo histórico. E precisa ser analisado considerando o período de 1954 a 1961, que envolveu grande parte as políticas de Juscelino Kubitschek, a depressão econômica do período entre 1962 e 1967 e o Golpe de 1964.

Tal contextualização nos situa em uma parte das justificativas do Theotonio dos Santos em sua contribuição para a Teoria Marxista da Dependência no intuito de compreender e explicar a realidade brasileira. Para ele, “a dependência [...] não é a relação de uma economia nacional nativa com uma economia que a submete, mas sim, é uma relação básica que constitui e condiciona as próprias estruturas internas das regiões dominadas ou dependentes” (IBIDEM, p. 22). Completa, sua noção sobre questão da dependência, no sentido de que é

uma situação econômica na qual certas sociedades têm a sua estrutura condicionada pelas necessidades, pelas ações e interesses de outras economias que

exercem sobre elas um domínio. O resultado é que estas sociedades se definem de acordo com esta situação condicionante, que estabelece o marco para o seu desenvolvimento e para as respostas diferenciadas que elas oferecem, sempre submetidas aos estímulos produzidos pela economia e sociedade dominantes. Entretanto, em última instância, elas não estão determinadas por esta situação condicionante, e sim pelas forças internas que as compõem. É o caráter destas forças internas que explica a sua situação dependente e também a sua capacidade de enfrentamento ou submissão aos impulsos externos que as condicionam (IBIDEM).

A recorrência às análises do Theotonio dos Santos neste momento do estudo é para nos situar na crise estrutural do capitalismo destacada por Mészáros (2011) e identificar que na constituição da corporalidade humana, determinações sociais e econômicas se incluem na totalidade em que o ser social se integra. E neste sentido, quando submetidos a um golpe de estado, a exemplo de 1964 no Brasil, as buscas para satisfazer as necessidades humanas em plenitude são cerceadas pelas necessidades do capital.

Os anos de 1960 e 1970 no Brasil e no mundo foram de mudanças tangenciais nas sociedades. Uma mudança estrutural no mundo do trabalho se projetou como uma determinação fundamental do capital. A geopolítica se movimentou em favor dos interesses da manutenção do poderio estadunidense, ao ponto de países dependentes como o Brasil estarem subjugados política e economicamente. Mas os trabalhadores não deixam de acumular sentidos para uma reação e ruptura sobre tal domínio. Experiências importantes se colocaram do ponto de vista da formação humana e das artes, bem como de outras esferas da vida. Contudo, algumas se demonstram por contradições com a teia de problemas alavancadas. Veremos como isso se deu na Educação Física e nos estudos do corpo. E para deixarmos alguma contribuição acerca dessa problemática reivindicaremos um esforço artístico na literatura e no cinema, a fim de pautar saídas para a relação do ser humano e a natureza, como uma referência para o desenvolvimento crítico da corporalidade na educação física.

4.2 Breve histórico dos estudos para compreender o corpo pela educação física no Brasil

Não há dúvidas que Marx não teve o corpo como “objeto” de seus estudos, mas é possível identificar em sua teoria social, identificada por Lukács (2012; 2013), que não há como tratar sobre a constituição do ser social sem passar pelas análises das esferas que o compõe em totalidade. Fundamentalmente porque sua corporalidade é forjada no processo de trabalho.

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

Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255) (grifo nosso).

Já temos conhecimento de mediações para abordar essa citação para além de sua aparência, do que pode ser interpretado no sentido da instrumentalização do corpo para o trabalho. Mas não é possível nos resumir às partes do corpo diante do que é sua totalidade e integralidade com a natureza externa da qual o ser humano é parte. O agir sobre essa natureza não se orienta por imediata espontaneidade, já sabemos, mas por uma intencionalidade com finalidades capazes de reconhecer as qualidades e propriedades da natureza e da sociedade para ter o resultado planejado. Os nexos desse apropriar-se da matéria de forma útil estão consagrados na dialética teologia-causalidade. É partindo disto que a corporalidade ganha sentido social e constitui o “mundo dos homens”, postando a cultura, criando as práticas sociais e os complexos necessários para garantir a sobrevivência humana.

No capítulo anterior buscamos apresentar como o ser social se constitui e se desenvolve pelo trabalho, ao mesmo tempo em que se reproduz como movimento de continuidade do ser que se dá tanto na esfera biológica quanto social. Mas esta última se orienta independente da sua base biológica, contudo, sabemos que sem a reprodução biológica não é possível a sociabilidade. Ou seja, o indivíduo vai em direção do social, distanciando-se da esfera biológica, mas sem se deslocar dela.

Vimos, então que para a reprodução do ser social acontecer e ter continuidade é preciso o desenvolvimento da consciência. É por esse médium atuando no processo de trabalho que é possível o acúmulo de elementos necessários para o processo de humanização. Então, devemos concluir que há distintos momentos da reprodução, um que se movimenta pelo indivíduo e outro que se movimenta pelo gênero humano.

Partindo desses pressupostos nossa compreensão de corporalidade se orienta pela constituição do humano em sua totalidade. Então, nossa constituição para além das esferas inorgânicas e orgânicas, desenvolve-se pelo resultado do movimento da totalidade social. Já vimos que esta se desenvolve pelo complexo de complexos que a constitui e tem sua gênese no trabalho humano. Portanto, o trabalho como ato fundante e protoforma de toda práxis social é responsável pela base produtiva (econômica) que condiciona os processos vitais. Destarte, a corporalidade é a totalidade da relação que os indivíduos possuem com a natureza, a sociedade e a história. Neste sentido, as ações e relações que os seres humanos tinham no modo de produção feudal, sofriam determinações de um tempo histórico em que o desenvolvimento das forças produtivas demandaria uma decisão e ação limitada as condições materiais e ideológicas da época. O cotidiano no interior dos castelos medievais continha normas não necessárias para o tempo presente. A relação com o

espaço demandava ao corpo deslocamentos em um ritmo bastante distinto do que é possível hoje pela capacidade tecnológica ou pelo treinamento de práticas corporais auxiliadas por técnicas cientificamente projetadas. Os costumes e modos de sobreviver acabam tomando uma universalidade de acordo com a forma de produzir a vida social. Portanto, as formas com que o indivíduo lida com o seu corpo é constituída de acordo com essa universalidade, mas empregadas no particular com suas escolhas realizadas a partir de uma realidade objetiva, considerando que as alternativas para a realização da ação estão pautadas no campo das circunstâncias concretas. Isso quer dizer que para satisfazer suas necessidades, o indivíduo ao fazer escolhas entre alternativas, não significa que essas escolhas se realizem no plano da liberdade abstrata. As escolhas dos indivíduos são realizadas a partir de possibilidades definidas independente da sua existência. Mas lembremos bem que, em última instância, é o ser social que determina o pôr das cadeias causais, neste sentido não é possível desconsiderar a função da subjetividade humana aqui (LUKÁCS, 2013). Todas essas relações vão constituir a corporalidade, são resultados das próprias ações dos indivíduos em sociedade. Mas ao reconhecermos que as sociedades são demarcadas por interesses de classes, constatamos que as relações nas quais os indivíduos estão determinados a viver, resultam na constituição de corporalidades distintas não apenas de gerações passadas, mas das que se objetivam na atualidade no meio das contradições do capitalismo.

É neste sentido que conduzimos nosso estudo para justificar a importância da categoria corporalidade para a educação física, em que é possível compreender o ser humano em sua totalidade, enquanto ser que se objetiva, e assim, conduzir a prática social pedagogicamente no campo de práticas corporais socialmente desenvolvidas por corporalidades constituídas. Portanto, ao reconhecermos as práticas corporais como fenômenos socialmente constituídos que são - na medida em que não se vivencia os jogos, as ginásticas, as danças, os esportes, as lutas, o lazer, deslocando-os de sua essência social - estamos afirmando que são provenientes de corporalidades constituídas historicamente no interior de sociedades mantidas por um modo determinado de organização e produção da vida. O que implica afirmar que as práticas corporais vão refletir o movimento da realidade. Lembremos o quanto os esportes modernos possuem origem no contexto da Revolução Industrial, reproduzindo sua institucionalização - modificando elementos da cultura corporal das classes populares inglesas - no âmbito da cultura europeia por volta do século XVIII e se expandindo para o resto do mundo (BRACHT, 2005).

Mas isso nem sempre foi tratado com o rigor necessário, que implica na tarefa de uma teoria social que explique a constituição do ser social com referência na totalidade da realidade objetiva com suas contradições e determinações. A sistematização e organização do conhecimento que tenha a referência na questão da corporalidade no trato pedagógico na Educação Física exigiu, no Brasil, que as circunstâncias históricas pudessem provocar necessidades sobre a consciência dos

professores. Lembremos que as ideias, suas representações e a consciência estão diretamente relacionadas às condições materiais de existência. Se estivemos atentos ao capítulo anterior, vamos compreender que a consciência surge como consciência de alguma coisa, das necessidades como pergunta, para dar conta dos meios de produção e da subsistência. Também para manter relações com outros seres humanos no processo de satisfação de suas necessidades coletivas (LUKÁCS, 2013).

Deixemos mais claro que tratamos das práticas corporais na Educação Física como uma prática social que tem sua intencionalidade pedagógica amparada numa cultura corporal (BRACHT, 2003; SOARES et al., 1992). Contudo, não percamos de vista que toda a práxis humana, é fruto das relações sociais estabelecidas em determinados períodos históricos, respondendo a determinadas necessidades humanas. Portanto, a Educação Física não é um fenômeno social deslocado da realidade, isolado, mas faz parte da totalidade social através da qual a história dos seres humanos se realiza. Por isso concordamos com Mello:

na Educação Física histórico-concreta, sua necessidade histórica está atrelada às funções sociais da sociabilidade que a criou. Isto implica não só a reprodução social, mas a reprodução das contradições inerentes a ela. Contradições que abrem possibilidades de impulsionar as relações sociais para além da sociedade posta, produzindo a necessidade da busca dos meios para a sua superação radical (MELLO, 2014, p. 16).

A educação física tem origem nas necessidades da formação para a sociedade que se complexifica com as revoluções burguesa e industrial. A disciplina do corpo tanto para a produção como para o controle social é tida como função de uma pedagogia para o “novo mundo”.

Regenerar a raça e promover a saúde em uma sociedade marcada pelo alto índice de mortalidade e de doenças, sem contudo alterar as condições de vida e de trabalho. [...] desejo de desenvolver a vontade, a coragem, a força, a energia de viver para servi à pátria nas guerras e na indústria. Mas a finalidade maior foi, sobretudo, moralizar os indivíduos e a sociedade, intervindo radicalmente em modos de ser e de viver (SOARES, 2002, p. 20) .

E neste sentido, é preciso mostrar brevemente como a Educação Física se desenvolve no Brasil, aspira projetos societários contraditórios e acaba assumindo os papéis da instituição militar, da medicina e do esporte, com o fim disciplinar, de adestramento e de controle funcionalista para teses higienistas e eugenistas, pautada por justificativas científicas em torno de uma noção de saúde vinculada com exigência de aptidão física e da constituição de um cidadão propenso aos interesses de segurança do Estado.

Com base na história da educação física no Brasil nos torna possível identificar uma noção de indivíduo e corporalidade que vai se delineando no tempo, de acordo com as influências dos interesses de formação da população brasileira. E essas noções que aparecem acabam por representar o corpo sob distintos interesses e expectativas políticas. E neste sentido é possível

identificar expressões de um corpo eugênico, higiênico, produtivo, um “corpo mercadoria” ou consumo, entre outras denominações que acabam convergindo para a negação de uma corporalidade plena. Trata-se fundamentalmente de atender as necessidades do capital em sua determinação civilizacional própria. E isso se reproduz, também, sobre a produção das ideias, tanto que referências teóricas da Educação Física passam a justificá-la nas escolas sob os interesses da manutenção do presente.

Neste sentido a educação física, quando surge no país, passa a atender, primeiramente, a formação de militares no Brasil colônia. É quando o corpo passa a ter atenção pela criação da Academia Real Militar e é empregado o método de ginástica alemã. Contudo, pelo ordenamento social escravocrata havia uma estigmatização do trabalho manual, o que impedia a aceitação da ideia do ensino técnico-profissionalizante por parte da camada dominante. Castellani Filho (1991) esclarece esses pontos com base numa ética colonial que repudiava o trabalho. Por isso que a educação física era rechaçada enquanto relacionada à atividade física produtiva. Mesmo que seu sentido de preenchimento do tempo livre fosse valorizado pela classe dominante. Ela vai surgir no processo de educação no país pela influência do movimento higienista que pautava a “atividade física” de cunho nitidamente eugênico, por isso os educadores passaram a defender a Ginástica nos colégios. Mas tal projeto se deu com resistência e “repugnância”, especialmente quando se esperava que as alunas pudessem participar das aulas. Só em 1874 que foi introduzida a Ginástica para as meninas, quando foi muito mal aceita pelos pais, que proibiram suas filhas de vivenciarem.

Só em 1882, quando Rui Barbosa, então deputado, apresentou um parecer obrigando a inserção da Educação Física na grade curricular justificando os benefícios fisiológicos e psicológicos das “atividades físicas”. Desde então, até as primeiras décadas do século XX, a Educação Física é referenciada com os projetos das instituições militar e médica sobre o corpo. Nesse processo educativo que perpassa o Brasil colônia até a primeira república, a Educação Física passa ser vivenciada pelos métodos ginásticos. Por volta de 1921 o método alemão é deixado de lado e a ginástica francesa assume o protagonismo do aprimoramento racial e da construção de corpos dispostos para o embate bélico.

A educação física como uma disciplina surge no bojo das influências iluministas e da modernidade. O conhecimento alcançado nessa fase da humanidade possibilita a sistematização das ciências naturais interpretando o corpo. Um avanço crucial para a sociedade, sobre abordagens muito determinadas pela visão de mundo que preserva as teleologias religiosas. E devido ao desenvolvimento social e o processo científico, o corpo passa a ser manipulável em sua expressão orgânica e moral.

O corpo reto e o porte rígido comparecem nas introduções dos estudos sobre a ginástica no século XIX. Estes estudos, carregados de descrições detalhadas de exercícios físicos que podem moldar e adestrar o corpo, imprimindo-lhe este porte,

reivindicam com insistência seus vínculos com a ciência e se julgam capazes de instaurar uma ordem coletiva. Com estes indícios, a ginástica assegura, neste momento, o seu lugar na sociedade burguesa (SOARES, 2002, p. 18).

Castellani Filho vai dizer, ainda, que

É sabido que o positivismo logrou alcançar êxito entre nós [...] uma síndrome de insuficiência filosófica exacerbada, haja vista apenas existir naquela época no Brasil uma fundamentação filosófica de ordem Tomista. [...] A filosofia Comteana veio atender, assim, às necessidades de um Brasil ressentido de um componente filosófico contundente, e em busca de um referencial teórico-filosófico que fosse ao encontro de sua disposição para o progresso CASTELLANI FILHO, 1991, p. 37).

Com o avanço do Estado Novo, o país passa a dar uma valorização na “militarização do corpo”, na moralização e no aperfeiçoamento de um corpo produtivo, tendo em vista que o processo de industrialização do país era promovido pelo governo. Talvez esse investimento em um corpo apto para o trabalho industrial seja um detalhe diferente do que tinha sido a Educação Física até esses anos. Castellani Filho (1991) nos aponta que há uma atenção maior para a formação de um corpo adestrado e instrumentalizado para o trabalho no sistema oficial de ensino, enquanto que a manutenção e recuperação da força de trabalho eram pensados fora da escola.

A Educação Física passa a ter sua função social centrada na formação do corpo produtivo. O indivíduo passa pelo processo de educação que vai se adequar as necessidades que o trabalho vai exigindo de acordo com as reestruturações produtivas lançadas pelo capital. Onde até mesmo o patrão acaba se tornando a figura de educador, a saber, quando do exemplo brasileiro da criação do SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial) (CASTELLANI FILHO, 1991).

Em palestra denominada de Educação Física para a classe trabalhadora, o Diretor da Escola Nacional de Educação Física, Major Inácio Rolim, em 1941 discursa que

Essa é a nova filosofia de vida e para ela pretendemos orientar a nossa gente pela Educação Física. Ela nos proporcionará um desenvolvimento muscular mais amplo, uma capacidade pulmonar maior, circulação mais ativa e a função digestiva mais regularizada, em síntese, o equilíbrio orgânico. Intelectualmente, ela solucionará situações variadas que requerem raciocínio, atenção, iniciativa, controle, memória e julgamento. Entretanto, assume maior importância, avulta como meio de transformação do indivíduo em cidadão útil à coletividade, o valor social da prática da Educação Física. Ela disciplina emoções, forja a personalidade, desenvolve o caráter e as demais qualidades que o elegem padrão de moral, de dignidade e de virtudes (ROLIM apud CASTELLANI FILHO, 1991, p. 98).

Não perquemos de vista que a instituição médica se sobressai nesse processo, na medida em que o modelo higienista se desenvolvia por parâmetros da fisiologia do exercício. A abordagem na formação do indivíduo era prevista por uma concepção biológica de corpo. “O corpo era somente visto como conjunto de ossos e músculos [...] A Educação Física era vista como área exclusivamente biológica” (DAOLIO, 2004, p. 2). O que cabe pensar que a Educação Física era

tomada pela educação do movimento, entendido como energia produtiva e qualificada pelo aprimoramento das capacidades físicas vinculadas à definição de saúde desses tempos. É aqui que se compreende a preocupação com o gasto energético e sua compensação.

É importante lembrar o que o professor Castellani Filho atenta sobre o movimento higienista ser defendido pelas elites brasileiras que tinham interesse na proteção do espaço urbano e na formação de uma mão de obra civilizada e obediente para a produção. Demonstrando assim que a influência das ciências positivista representa uma visão de mundo sobre a natureza que reflete sobre os indivíduos como corpos naturais, ou natureza corporal.

No início dos anos 1960 o país passa por uma ditadura civil empresarial militar com objetivo organizacional político e social que visava sua conservação. Além do disciplinamento do corpo como controle social, através dos métodos ginásticos, o esporte passa ser útil na defesa moral e cívica do país. O modelo de educação passa a ser posto como de defesa sobre uma “ameaça comunista” e, disciplinas como filosofia são excluídas do currículo em detrimento de outras, como Educação Moral e Cívica vão subsidiar a ideologia da elite e do governo militar. É onde o esporte passa a ter grande influência, não só pelas possibilidades de gerar complexidade no aprimoramento de habilidades motoras e capacidades físicas, mas de “canalizar em torno de si, para seu universo mágico, os anseios, esperanças e frustrações dos brasileiros [...] (CASTELLANI FILHO, 1995, p. 115).

Neste período histórico exposto, a Educação Física tem como centro de intervenção o corpo. Parece estranho encarar os fatos nessa perspectiva, mas é desta forma que a corporalidade humana é abordada, direto sobre a esfera biomecânica exposta e nos limites das ciências exatas (a física e a matemática eram recursos para compreender o movimento e os sistemas orgânicos) e da saúde. O corpo se apresenta como um objeto a ser apto para dar conta das necessidades de organização política e social do Estado brasileiro, fundamentalmente, desde a colônia até os anos de 1970. Aspectos que levaram a compreensão do corpo na tradição conservadora da educação nacional, por uma moral militar, pelas ciências biofísicas e as investidas esportivas. Portanto, uma corporalidade servil e utilitária para os objetivos do desenvolvimento e da segurança nacional.

A Educação Física e o Esporte não corresponderam às expectativas da classe dirigente tão somente na questão referente ao princípio do “Desenvolvimento”. Responderam, também, aos anseios dos governantes, no trato daquele outro, relativo ao polo “Segurança” que, junto ao anterior, compunha o binômio “Desenvolvimento com Segurança”, caro à Doutrina da Segurança Nacional, tão ardorosamente defendida pelos guardiões – civis e militares – do movimento de 1º de abril de 1964 (IBIDEM, pgs 114-115).

No início da década de 1970, na euforia da aparência do “milagre brasileiro”, a Educação Física recebe uma influência ainda maior do modelo esportivo. Esse período da ditadura no país, os governantes viram no esporte a possibilidade de aparar as consequências dos crimes políticos

cometidos pelos aparelhos repressivos e a crise econômica e social que acompanhou esse regime (SANTOS, 2021). Santos faz uma análise crítica sobre o resultado dessa política econômica e revela o quanto as medidas no plano social que vinham casadas findaram em puro fracasso, a exemplo dos setores habitacional e na educação pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL). Para Santos, os governos da época faziam propaganda de dados que não se referiam a realidade.

Os dados sobre a alimentação, condições de vida e salubridade demonstram que o milagre econômico estava diretamente associado ao aumento da taxa de exploração do trabalhador brasileiro, ao aumento de sua jornada de trabalho, à diminuição da sua alimentação e de outros consumos essenciais, e sobretudo ao aumento da mortalidade infantil (IBIDEM, p. 209).

Nos anos de 1970 o Movimento “Esporte para Todos” viria influenciar a Educação Física, propagando o discurso da melhoria da qualidade de vida dos brasileiros. E ao nosso entendimento, tal política tinha influências programática que completariam o “milagre”. O esporte passa a ser confundido com a Educação Física, e o “Esporte para Todos” se apresenta, segundo Castellani Filho, como

um campo fértil para a sua propagação em nosso país, a partir da necessidade sentida pela classe governante, de convencer aos segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira, de que, o desenvolvimento econômico propalado na fase do ‘milagre’, tinha seu correspondente, no campo social [...] O EPT, assim, seria a comprovação de que, ao desenvolvimento econômico alcançado no início da década de 70, correspondia o desenvolvimento social da sociedade brasileira [...] (IBIDEM, p. 116).

Este convencimento buscou se estender por esses anos do “milagre” com a criação de novas universidades e centros de ensino superior, sobretudo privados e a criação em massa de cursos de pós-graduação. Mas o que se viu foi uma crise importante diante do baixo nível geral do ensino, dominado por escolas e universidades privadas de muito baixo nível (SANTOS, 2021). Nesta onda do “milagre” o esporte precisava ocupar e se expandir em todos os níveis e ramos de escolarização (CASTELLANI FILHO, 1991). Destarte, Medina ao investigar esse contexto chega a constatar que “as vítimas da Educação Brasileira não são só aquelas que não têm acesso à escola”, mas sofrem no interior da falência e a falácia dela (MEDINA, 1983).

O conhecido ensaio *Educação Física cuida do corpo... e “mente”* do professor Medina, publicado em 1983, desponta como uma análise crítica sobre a herança institucionalizada (militar, médica e esportivização) da Educação Física, sinalizando que a mesma precisa urgente entrar em crise e encarar a função social que a ela foi destinada na sociedade até esse período. Essa crítica recaí sobre o corpo tomado como objeto e sem sentido de humanidade. Medina (1996, p. 44) em busca de conferir humanidade ao corpo, fundamentando uma “cultura do corpo”, passa pelas reflexões filosóficas que abordamos anteriormente no segundo e terceiro capítulo, e avalia as teorias filosóficas que afirmam ser o homem redutível a uma unidade (monismo) e aquelas em que

afirmam ser o “homem” composto por dois ou mais princípios ou substâncias independentes e essencialmente irreduzíveis (dualismo ou pluralismo). Destarte, este autor avança para encontrar uma dialética que subsidie o entendimento do ser humano como um ser incompleto e inacabado, tendo suas relações sociais e com a natureza que torna possível as possibilidades de constituição do humano, do desenvolvimento da humanidade no “homem”. Para tanto, busca, também, em Marx esclarecimentos sobre essa relação com a natureza e os outros seres humanos através do trabalho. Diz Medina,

na unidade em que se constitui o homem, deve-se inevitavelmente incluir a inserção na sociedade e na natureza. A esse respeito, os trabalhos de Karl Marx foram bastante expressivos. Ele valorizou definitivamente o papel social do homem e percebeu o seu vínculo com a natureza, chegando a afirmar até que “a natureza é o corpo inorgânico do homem” IBIDEM, p. 46).

Vimos o quanto Marx nos seus *Manuscritos de 1844*, onde Medina cita esse trecho acima, expõe o que Lukács (2012; 2013) viria a dizer sobre sua teoria do ser social. Sem dúvidas que o professor Medina encontrou pistas neste texto para fazer sua provocação à Educação Física e sua dissonante obediência disciplinar ao estado de coisas vividas, em especial, no período da ditadura e seu projeto de formação humana.

Foi nesta mesma época que um conjunto de profissionais que atuavam com “atividades corporais” se reuniram em 1984, liderado pela professora Bruhns (1985) e debateram sobre os “rumos que a Educação Física sempre tomou, ou seja, uma quase completa manipulação por meio da classe dominante, cujo objetivo é manter um estado de coisas que garantam sua permanência no poder” (BRUHNS, 1985, p. 9). Na introdução deste encontro, a professora Bruhns chama atenção para que a ênfase das discussões não deve ser dada em cima da técnica, do rendimento, da perfeição de exercícios e da aprendizagem mecânica dos gestos, mas, diz a organizadora do simpósio: “no homem na sua totalidade e no seu desenvolvimento equilibrado. Esse homem que vive num corpo, Um corpo que se relaciona, que cria, que se expressa, que sofre repressões, que vibra, que se movimenta. *Um corpo às vezes tão esquecidos por nós, profissionais da área de Educação Física*” (IBIDEM, p. 13) (grifo nosso).

Neste mesmo conjunto de texto organizado pela Bruhns, o professor Castellani Filho, inspirado na obra *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, publicada em 1941, já sinalizava para o problema do esporte como a serviço da ideologia dominante. Diz ele, “Huxley, de certa forma, antecipou a percepção da utilização do Desporto como Aparelho Ideológico do Estado, concepção trazida até nós, no início da década de 70, por Louis Althusser” (CASTELLANI FILHO, 1985, p. 100).

Vimos então, nos anos de 1980 uma reação importante da Educação Física sobre como estava se desenvolvendo o trato com os conteúdos da área, tomados por uma tradição conservadora

e sob um contexto com circunstâncias determinadas por uma forma de organização social, política e econômico, orientadas por um movimento do capital que precisava superar o enterro da ilusão dos “anos dourados” e o mergulho numa recessão generalizada das potências imperialistas⁵⁰. É certo que a América do Sul serviu de território de escape para o império estadunidense e sua depressão desde o pós-guerra. No Brasil esse contexto se desdobrava já em duas décadas de ditaduras que sinalizava para seu fim. As forças gerenciais do capital sinalizavam para outras formas de movimento pelos ares da redemocratização. É um período em que o parque industrial do país esteve avançado com a indústria automobilística e, portanto, com a reorganização do movimento operário.

Entendemos que o contexto exigia novas posições e formas de organização exigida pelo movimento do capital, onde o desenvolvimento das forças materiais de produção e o movimento das lutas de classes demandariam formas teóricas que aderissem à realidade. Após mais de 20 anos dominados pela ditadura civil empresarial-militar (CAMPOS, 2018), a sociedade brasileira e a academia se reabriam para uma mudança de pensamento sobre a realidade, onde as referências progressistas e críticas passavam a pautar as práticas sociais.

Outro importante texto que demarca essa ruptura com a tradição conservadora, despolitizada, biologizante, esportivizada, cartesiana e positivista que a Educação Física oferecia em submissão aos interesses da classe dominante, é o conhecido Metodologia do Ensino da Educação Física, assinado por um Coletivo de Autores⁵¹ e publicado em 1992. Este livro surge a partir de forças de relações sociais que se estabeleceram em certo contexto, onde foi possível articular lutas políticas que enfrentaram o conjunto de problemas que a sociedade brasileira enfrentava com a herança do regime militar e as investidas da extrema direita no país. Os ares democráticos que atinge o país para eleições presidenciais, depois de mais de 20 anos, inspiraram uma geração em busca de apontar horizontes sobre aquela tradição paradigmática da educação física. Esses autores possuíam referências críticas no âmbito da educação que influenciaram seus pensamentos sobre a Educação Física, muitas dessas eram marxistas. O que não foi tarefa fácil realizar uma síntese que fosse capaz de arregimentar uma nova proposta para o ensino da Educação Física que pudesse ter a intenção crítica de superar o peso histórico da reprodução de intervenções pautadas pelos interesses da classe dominante do país.

No campo da educação, com a redemocratização do país, a crítica marxista retornou para a compreensão da realidade, investigando as contradições que se tornam mais intensas pelas mudanças estruturais que o capitalismo sofre com as resistências enfraquecidas e, por vezes, rompidas pela conjuntura geopolítica que se redesenhava. Na Educação Física, o acesso aos

50 Tratamos desta questão no primeiro capítulo a partir de Netto e Braz (2012).

51 Carmen Lúcia Soares, Lino Castellani Filho, Celi Taffarel, Valter Bracht, Micheli Ortega Escobar e Elizabeth Varjal

clássicos da tradição foi abordado indiretamente, através dos estudos de autores como Demerval Savianni e pelas descrições ecléticas de Paulo Freire entre a fenomenologia e o marxismo

Outras iniciativas nos anos de 1980 foram arregimentadas a partir das ciências humanas. A importância de todas elas para superar a concepção de ser humano, corpo e movimento determinados biologicamente, deu-se, fundamentalmente, para explicar que o corpo não se reduz ao controle, ao adestramento e a servidão, mas se encontra enquanto um ser humano que precisa ser educado por um processo de formação que vislumbre um devir em totalidade. Neste sentido, surgem abordagens diversas. Que não devemos detalhá-las agora, mas que podem ser consultadas em Castellani Filho (2013). No máximo, podemos adiantar que essas abordagens estão classificadas por teorias pedagógicas da Educação Física quanto à Metodologia de Ensino, divididas em *não propositivas* (Fenomenológica, Sociológica e Cultural) e *propositivas* (as não sistematizadas: Concepção Desenvolvimentista, Concepção Construtivista, Concepção Crítico-Emancipatória; e as sistematizadas: Aptidão Física, Educação para a Saúde e a Concepção Crítico-Superadora).

Portanto, de um corpo naturalizado pronto a ser moldado por interesses higienistas e eugênico, reduzido a esfera orgânica, parte-se para uma noção de que o ser humano é um ser inacabado e que necessita de acessar o conhecimento e a cultura para seu desenvolvimento. Portanto, a Educação Física atinge uma organização e sistematização do conhecimento capazes de serem considerados dentro de processos de ensino e **aprendizagem**. Destarte, considera-se agora questões pedagógicas importante, pois se exige que esteja claro quem participa do processo, qual o conhecimento a ser abordado, de que forma o conhecimento é trabalhado e o papel social que justifica o processo.

Para o Coletivo de Autores (1992), que representam uma resposta importante sobre o que era o trato com o corpo pela Educação Física no Brasil, sob o domínio dos objetivos higienistas, eugenistas e disciplinadores. Para eles,

A materialidade corpórea foi historicamente construída e, portanto, existe uma cultura corporal, resultado de conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retraçados e transmitidos [...]. É fundamental para essa perspectiva [...] o desenvolvimento da noção de historicidade da cultura corporal. [...] Todas essas atividades corporais foram construídas em determinadas épocas históricas, como respostas a determinados estímulos, desafios ou necessidades humanas (SOARES et al , 1992, p. 39).

Considerando essa reação da Educação Física, o professor Marcelo Húngaro (2010) faz uma importante análise desse momento de produção intelectual da área, inspirado no texto que inaugura a sua autocrítica (MEDINA, 1983) e que mais tarde se junta a outros textos que representará o denominado Movimento Renovador da Educação Física. Húngaro se utiliza de uma análise do José

Paulo Netto sobre o Serviço Social no Brasil, para tratar uma relevante hipótese de que houve nesse Movimento Renovador uma “intenção de ruptura”⁵². Contudo,

Atualmente, no debate acadêmico, assistimos a uma reversão daquele projeto de “intenção de ruptura”. Ao que parece, a Educação Física, da década de 90 para cá, tendencialmente, tem se atualizado para se (re)funcionalizar ao processo da hegemonia burguesa cumprindo um papel – consciente ou inconscientemente – conservador (HÚNGARO, 2010, p.).

Mas precisamos lembrar que o período histórico que se aproxima nos fins dos anos de 1980 altera as lutas sociais em todo mundo, no sentido de que a alternativa socialista é sufocada pelas respostas neoliberais que se alastram pelos continentes. Neste contexto, é preciso formulações teóricas que justifiquem o presente e assegurem os interesses e as conquistas que o capital atinge sobre a classe trabalhadora. O fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim sinalizam nos anos 1990 para uma degradação dos estudos marxistas e a ascensão da “má consciência e a premeditação da apologética”. O lugar e o tempo aberto para as teorias de aparência transgressora é o cenário neoliberal, onde não há mais para ir diante de uma única alternativa que se apresenta com o “fim da história”

No contexto em que Marx é trancado nas estantes, o livro Metodologia do Ensino da Educação Física (COLETIVO DE AUTORES, 1992) desponta como uma proposta crítica fundamentada no materialismo histórico e dialético. Contudo, esses anos já sofriam a influência teórica determinada pelo capital, em que a concepção de impossibilidade de revolução, a negação do sujeito histórico e o cancelamento da totalidade se colocam como fundamentos para cavar um ecletismo teórico que se instala em algumas produções da Educação Física. O “pensamento moderno” que reflete a modernidade, com a razão como fundamento do desenvolvimento e da organização e racionalização do cotidiano, ao ser posta em xeque pelo avanço das contradições do capitalismo, dar lugar à uma crítica evasiva sobre o presente, onde as circunstâncias vividas de incertezas, só possibilita saídas de cunho individual e cegas para as determinações dos interesses do capital. Não há outro tempo ou uma nova época enquanto as relações se mantiverem nas referências das coisas, das mercadorias, da fantasmagorização, da exploração do “homem sobre o homem”.

Para a reversão desse quadro, faz-se necessário que a realidade tenda para a teoria e para isso é fundamental a emergência de um movimento de massas que seja uma ameaça concreta à ordem do capital. Enquanto tal movimento não se torna visível, no debate acadêmico, cabe-nos a “batalha das ideias” que, tendo em vista as circunstâncias concretas em que ela vem sendo travada, exige a retomada da interlocução com Marx. Apesar de insuficiente, Marx é absolutamente necessário para a compreensão das complexas determinações da sociedade contemporânea e tal compreensão, por sua vez – na melhor inspiração moderna – é vital para

52 Para o professor Marcelo Húngaro, o campo da Educação Física demonstrava uma intenção de ruptura com toda a tradição criticada por Medina. Mas alerta que não houve um avanço na adesão da Educação Física à teoria social marxista. Tratou-se de uma “intenção de ruptura” devido alguns fatores nos quais, para nós, estariam influenciados pelo avanço das consequências suscitadas pela conjuntura do fim do “socialismo real” e a crise estrutural do capital.

alimentar uma intervenção revolucionária. Como se vê, as temáticas postas por Medina continuam absolutamente atuais! (HÚNGARO, 2010, p.).

Hoje encontramos todas essas tentativas de compreender o corpo, em esforços muitas vezes articulados, para subsidiar a educação física em suas diversas atuações na sociedade. Acaba que corpo, corporeidade, corporalidade, cultura corporal, cultura corporal de movimento são expressões ou categorias definidas com bases em teorias que se encontram em disputa, como atividade epistemológica na Educação Física. Mas como partimos da hipótese de que em Marx há uma teoria do ser social, a compreensão adotada aqui sobre a corporalidade vai ao encontro da constatação de Lukács (2012; 2013) que o trabalho é fundante do ser social. Ou seja, que o ser humano se origina e se desenvolve a partir da relação que o mesmo mantém, diferentemente dos outros animais, com a natureza, através de mediações realizadas pelo trabalho. Essa mediação acaba, por tanto, transformando a natureza, como o próprio homem, dotando-o de capacidades e potencialidades que o lança para horizontes demarcados, cada vez menos, pelas legalidades das esferas da natureza. Contudo, o humano vai se desenvolvendo sobre essas esferas inelimináveis – inorgânica e orgânica - que o constitui. Essas o colocam em vida e são essenciais para assegurar a totalidade do ser social, posta pela força vital que se manifesta por seus ossos, músculos, nervos e cérebros na expressão do seu próprio mundo. É então que o conjunto inorgânico e orgânico - nessa exterioridade particular desenvolvida na relação com a natureza e, portanto, adaptadas por suas necessidades naturalmente específicas - toma a forma humana dotada das capacidades psíquicas superiores e próprias a esse sujeito, desenvolvidas no sentido de satisfazer sua própria natureza. Dar-se um ser complexo que se desdobra em outros complexos que vai distinguindo o mundo social da vida natural (LUKÁCS, 2013).

Em estudo mais recente sobre a contribuição da ontologia do ser social para o debate sobre o corpo, Sousa (2020) a partir de uma densa e rigorosa revisão sobre a formação do indivíduo e a constituição de sua corporalidade, faz uma importante síntese indicando que com Lukács, observou-se o trabalho na articulação das esferas ontológicas do ser – a esfera inorgânica, orgânica e social – que são, no processo sociometabólico, uma unidade indissociável para se estabelecer a formação do ser que inicialmente se hominiza e depois se humaniza. O processo de humanização significa a passagem da genericidade-em-si à genericidade-para-si, a qual significa também a corporificação humana que na obra lukacsiana representa a saída do gênero humano, inclusive na sua expressão corpórea, de sua condição amorfa e de mudez na natureza (SOUSA, 2020).

A síntese de Sousa sobre a questão da individualidade é fundamental para nós, devido a exposição de autores, que a partir de Lukács vão explicar que Marx não deixou de fora o problema da individualidade. Como já observamos, em autores como Heller (1982; 1992), Costa (2012) e Eagleton (1993; 2011), a individualidade é levada em conta por Marx, fundamentalmente, por

conceber que o trabalho possui a possibilidade de criação livre e transformação da realidade. Diante desta condição ineliminável que distingue o ser humano dos animais, distanciando-o de sua dependência das esferas inorgânica e orgânica, ou seja, colocando-o fora de determinações biológica. É pelas possibilidades encontradas no processo de trabalho que Lukács mostra que não é possível que Marx não tenha fundamentado as possibilidades de que as ações humanas são livres. Se há interpretações marxistas que estamos presos sob uma teia de determinações, entendemos a partir do próprio Marx, e Lukács, que os indivíduos podem agir de forma diferente diante de qualquer limite histórico que possa impor a suas escolhas.

Marx em sua Introdução de 1857, nos Grundrisse, vai apontar que:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [Stamm]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um zoon politikón, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade (MARX, 2011, p. 40).

O que Marx nos mostra é exatamente como Sousa resume:

O trato da questão do indivíduo na obra marxiana e lukacsiana, como se tem afirmado ao longo deste trabalho, encontra-se consubstanciado na análise das derivações do processo sociometabólico humano com a natureza e das derivações daí surgidas, como as formas de socialidade e da constituição da individualidade humana (SOUSA, 2020, p. 327).

Mas como já desenvolvemos nos capítulos 2 e 3 a questão da individualidade acaba por sendo disputada por teorias que acabam justificando-a para interesses dados pela socialidade no capitalismo. Tais interpretações não encontram fundamento para uma abordagem sob a produção material da vida social. Marx e Engels nos deram a possibilidade de compreender ontologicamente, historicamente e socialmente como o ser social se desenvolve enquanto indivíduo e enquanto totalidade social, tendo como o trabalho como essência desse percurso, que não é em hipótese alguma movimentado de forma linear, mas resultado do um longo processo histórico em que a relação dialética entre teologia e causalidade que desdobra-se objetivações manifestas em práxis sociais que vão “inibir ou impedir o devir do homem para sua própria individualidade e personalidade” (IBIDEM, p. 334).

Portanto, é por essas referências debatidas por Sousa (2020) que nos prestamos a seguir sua contribuição crítico-ontológica sobre os estudos do corpo e com isso buscar mediações necessárias para os desafios que a educação física brasileira tem frente ao que a crise sistêmica do capital

determina para a vida cotidiana de indivíduos que são impedidos de desenvolver a sua corporalidade.

4.3 Entre a afirmação e a negação teórica da corporalidade na educação física

Destarte podemos seguir agora apontando duas das direções em que os estudos sobre o corpo tomaram na educação física no Brasil: 1) *uma que se desenvolve pelos estudos da ontologia de Marx, Engels e Lukács* e; 2) *outra que se orienta pela sociologia e antropologia do corpo*. Sobre esta última, acreditamos que as referências dos autores escolhidos para dialogarmos com uma denominada Sociologia do Corpo, possibilita que apresentemos um momento importante da nossa crítica ontológica. Em que pese, expomos que a negação da corporalidade não se efetua apenas pelo cotidiano dos “homens” invisíveis e descartados das práxis humanas - fundamentais para a sobrevivência e desenvolvimento humano -, mas também possui desdobramentos na teoria que busca explicá-la no sentido que justificam seu desaparecimento, sua *fantasmagoria*, como convenção para cada ser humano nessa fase do capitalismo.

4.3.1 As contribuições crítico ontológicas para o estudo das determinações sociais sobre corpo

Até aqui já é possível perceber que os estudos sobre o corpo na educação física tem sido um esforço para avançar sobre as análises realizadas pela perspectiva das ciências da natureza e biológicas, a exemplo dos problemas relacionados a biodinâmica do movimento e dos esportes, bem como seus fenômenos. Sem dúvidas de que não é de hoje que os estudos do corpo têm essa pretensão, não só da educação física, mas de outros campos do conhecimento. Nossa intenção, é clara, de contribuir com o campo da educação física, partindo das ciências humanas, no esforço coletivo que reivindica uma noção de corporalidade integrada em uma totalidade social.

Partimos da filosofia por entender que as respostas produzidas para a compreensão do ser, atravessa o corpo desde suas mais antigas traduções. Neste aspecto, ao discorreremos no capítulo sobre a questão da teleologia e da causalidade, estivemos tratando de como o ser humano e a realidade foram concebidos desde os pré-socráticos, passando pela filosofia de Platão e Aristóteles até Hegel (modernidade). Muito do que vimos tinha o ser determinado por uma teleologia ou por uma causa.

Em Platão, o mundo das ideias assegura que a alma perfeita, eterna e imutável encontra o corpo como uma expressão inferior e limitado para encontrar a sabedoria (virtude). Essa é uma visão que influencia enormemente algumas religiões, como na busca da purificação pelo auto-flagelo no Cristianismo.

Em Aristóteles, vimos o quanto a realidade está referenciada nas experiências do cotidiano, quando pressupõe a matéria como essência das coisas. E a forma - ao fazer o ente ser o que ele é, delimitando o corpo, a matéria - possibilita a compreensão da natureza das coisas. A alma então tem a forma do corpo. Ou seja, diferente de Platão, todo ser vivo tem uma só alma e o corpo não se torna obstáculo, mas é instrumento da alma que é a forma do corpo, então, uma alma racional e sensível. E por ser única, em unidade substancial de alma e corpo (o ser humano), a alma tem funções de animar um corpo animal. Portanto, o conhecimento é perceptível e abstraído da realidade.

Quando Marx nos possibilita sua teoria do ser social, vamos compreender o indivíduo se desenvolvendo a partir da práxis social. O trabalho, ao fundar o ser social, no processo dialético entre teleologia e causalidade, nos deixa o elemento de totalidade esboçada na realidade concreta, no qual o ser humano é resultado. Um ser genérico e universal, como já vimos, capaz de ter na realidade, objetos que são a expressão do ser humano consigo mesmo. Apesar de se distanciar cada vez mais das legalidades da natureza, o ser humano é um ser natural universal, finito e limitado, “um sofredor dependente-condicionado” (MÁRKUS, 2015). Necessitado de objetos essências que o garante como “um ser da natureza ativo” (IBIDEM). Objetos indispensáveis para sua própria existência, são de natureza inorgânica. Mas diferentes dos animais, esses objetos não possuem um número limitado e não são produzidos unilateralmente, mas sim universalmente. Esta é a diferença da atividade vital expressa no ser humano, o trabalho. Por isso que Marx & Engels ver que a realidade objetiva é a prova do ser humano como ser genérico (IBIDEM).

Para nós, a corporalidade humana se coloca por sua universalidade natural, por sua potência sensorial e física que integrada com a consciência vai caracterizando o humano pelo ser humano por sua atividade vital. Diferente dos animais que têm na natureza apenas a natureza que necessita, o ser humano possui o elemento natural de sociabilidade que garantem sua sobrevivência. Como já vimos, o tornar humano é o fundamento originário mediato do trabalho, enquanto a linguagem e a socialidade já expressam esse ser social (LUKÁCS, 2013). O trabalho não é um complexo do indivíduo em si, mas uma atividade social, uma práxis social.

Quando Eagleton vai buscar uma ideia de cultura partindo do comum a todos os homens, mas para além de um universal referenciado em um ocidentalismo, ele vai considerar essa constituição do ser social, indicando que

A sociabilidade se impõe a nós como indivíduos em um nível ainda mais profundo do que a cultura, como reconheceu o jovem Marx. É claro que os corpos humanos diferem, em sua história, gênero, etnicidade, capacidades físicas etc. Mas não diferem naquelas capacidades - linguagem, trabalho, sexualidade - que lhes permitem entrar em um relacionamento potencialmente universal uns com os outros, em primeiro lugar (EAGLETON, 2011, p. 158).

Eagleton sinaliza para o fato de que a cultura resulta de condições de materialidade. Ele lembra que a palavra Cultura, no início de sua definição, denotava um processo da natureza, relacionado ao “cultivo agrícola” e à “lavoura”, o “cultivo do que cresce naturalmente”. Com as transformações históricas, a palavra foi se modificando e incorporando as mudanças que a humanidade sofre. Segundo Eagleton, “Cultura” passou de um processo completamente material e, metaforicamente, passou a questões do espírito. Diz ele

[...] da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavar o solo à divisão do átomo. No linguajar marxista, ela reúne em uma única noção tanto a base como a superestrutura. Talvez por detrás do prazer que se espera que tenhamos diante de pessoas “cultas” se esconda uma memória coletiva de seca e fome (EAGLETON, 2011, p. 10).

Este autor demonstra várias versões de cultura, de seu entendimento, definição, levantados historicamente. Não encerra o estudo com uma definição fechada, porque “estamos presos entre uma noção de cultura debilitantemente ampla e outra desconfortavelmente rígida” (IBIDEM, p. 51), mas que durante a exposição do texto ele vê a necessidade urgente de ir além de ambas. Contudo, há uma referência importante a seguir:

Nossa própria noção de cultura baseia-se, assim, em uma alienação peculiarmente moderna do social em relação ao econômico, o que significa em relação à vida material. Só numa sociedade cuja existência cotidiana parece desprovida de valor poderia a “cultura” vir a excluir a reprodução material; porém, só desse modo podia o conceito tornar-se uma crítica dessa vida (IBIDEM, pgs. 29-30).

É sobre esse deslocamento da base material da vida social que estabelecemos nossa crítica e identificamos o desenvolvimento dos estudos do corpo pelo marxismo. Não há como deixar de considerar que os diferentes modos de produção que a humanidade já vivenciou, desde suas origens, não tenham determinações sociais que transformaram a corporalidade humana. Baptista (2019) já demonstrou o fato de que relações sociais podem ser fatores de alterações biológicas do corpo, tendo o trabalho como determinação central das alterações corporais dentro do contexto histórico. Sim, o trabalho é a relação social responsável pela constituição ontológica do ser, como vimos por Lukács (2013), ele nos torna humanos e possibilita nosso mundo.

Herold Jr (2006) e Baptista (2019) vão demonstrar que um dos fatores fundamentais para averiguar essas determinações sociais sobre o corpo é o fato de que o trabalho não é uma ação isolada. Baptista envolve Marx & Engels na discussão, quando dizem:

a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de

outro como relação social -, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. [...] Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34)

De fato, o trabalho se desenvolve pela sociabilidade, mas fundamentalmente necessário, também, é a linguagem. E a linguagem, como já vimos, vai se desenvolver, “tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens” (IBIDEM, pgs. 34-35). A consciência nesse nível de socialização primitiva, desenvolve-se de acordo com as necessidades que aparecem aos seres humanos, mediante o aumento da produção e o aumento da população. Para Marx (2015, p. 397), “um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar”.

É neste sentido que Baptista (2019) aproveita uma questão colocada por Marx & Engels (2007) sobre a divisão do trabalho em relação as determinações sobre o corpo. Continuamos pela Ideologia Alemã:

Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. Etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual (IBIDEM, p. 35).

De fato, os modos como vamos satisfazer nossas necessidades são socialmente preparados. Implica que as relações sociais que vão garantir a organização da sociedade historicamente postam, pelas possibilidades das forças produtivas, expõem o corpo no interior do cotidiano de tal modo que a relação com os outros e o ambiente são distintas a cada modo de produção. Marx nos Grundrisse mostra muito bem como ocorre essas transformações em diferentes formas da relação entre o trabalhador e a propriedade. Partindo dos pressupostos da sociedade capitalista, Marx afirma que

Se um pressuposto do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital são o trabalho livre e a troca desse trabalho livre por dinheiro a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro não como valor de uso para a fruição, mas como valor de uso para o dinheiro, outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho. Portanto, sobretudo a desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural – em consequência, a dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental (MARX, 2011, p. 388).

Marx nos mostra que a forma de trabalho assalariado, lança o trabalhador para a produção de valores para o capital, em detrimento da sua liberdade como produtor vinculado a sua própria

terra e comunidade. Como trabalhador assalariado vai valorizar a propriedade burguesa, em prejuízo de sua própria.

De alguns exemplos sobre as formas que precederam a produção capitalista, Marx sugere uma primeira forma de existência baseada na vida pastoril e a migração, onde os clãs não conseguiam se manter fixos em um determinado local e satisfaziam suas necessidades com o que encontravam pela frente. Cita, ainda, as primeiras comunidades que se organizavam tribalmente e passavam a se manter mais duradouramente nos locais, a ponto de realizar a utilização coletiva do solo. Daí que ao se fixarem mediante condições favoráveis, o gregarismo ascende como um primeiro pressuposto de comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. Marx diz que sucede uma apropriação das condições objetivas da vida e da atividade que a reproduz. E mais,

A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a base da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como propriedade da comunidade, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como proprietário ou possuidor. A apropriação real pelo processo do trabalho se realiza sob esses pressupostos, que não são eles mesmos produto do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou divinos (IBIDEM, p. 389).

É sobre esse modo de viver que Baptista (2019) identifica em Marx e Engels, determinações sociais sobre o corpo. Que na relação do indivíduo com a terra, nesse nível de forma produtiva, o trabalho desenvolvido sobre ela denota um *modo de existência objetivo*, onde a atividade que se exerce não se espera resultados, mas aparece como

um pressuposto de sua atividade da mesma maneira que sua pele ou seus órgão sensoriais, os quais ele de fato também reproduz e desenvolve etc. no processo vital, mas que, por sua vez, são pressupostos desse processo de reprodução – é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo o como membro de uma comunidade – a sua existência natural como membro de uma tribo etc. (MARX, 2011, p. 397).

Na sociedade capitalista tal imbricação entre indivíduo, terra e comunidade é alterado de tal forma que há uma desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural (instrumento de trabalho e depósito de matéria prima), onde o resultado das condições objetivas do trabalho não há *produto*, mas está dada como natureza. Nesse sentido que a terra se apresenta não como para um indivíduo trabalhador, mas como uma relação necessária para um *modo de existência objetivo*.

Diante da propriedade burguesa, entendemos que um dos pressupostos econômicos constitui o indivíduo com uma outra corporalidade que se apresenta livremente ao trabalho, desnudado para trocar o seu trabalho por dinheiro, um pressuposto do trabalho assalariado, “a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro não como valor de uso para a fruição, mas como valor de uso para o dinheiro” (IBIDEM, p. 388). Outro pressuposto, continua Marx, “é a

separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho” (IBIDEM)(grifo nosso).

Neste sentido, as transformações que ocorrem nas formas materiais de produção da vida indicam que “o pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ela própria um produto histórico” (IBIDEM). De tal sorte que concordamos com as conclusões de Batista (2019) de que os processos de transformação da forma, das capacidades e habilidades do corpo são determinados pelo trabalho como relação social necessária entre os seres humanos. Este autor ainda argumenta que “a maneira como as relações acontecem são aparentemente naturais, compreendidas como biológicas. Contudo, a essência dessa relação é dada pelas relações sociais estabelecidas entre os seres humanos por meio do trabalho” (BAPTISTA, 2019, p. 22). De modo que “se do período primitivo até a atualidade as transformações corporais vinculadas à postura, à forma e movimentos da mão e desenvolvimento cerebral fossem apenas naturais, provavelmente o ser humano não estaria no atual estágio de desenvolvimento tecnológico e social” (IBIDEM).

Portanto, tratar de corporalidade é reconhecer que o ser humano não se define nos seus limites naturais e não estar descolado da vida material, mas ao atuar nela, respondendo ao que lhe rodeia, põe o mundo social e a si mesmo fundamentalmente pelo trabalho. A constituição de si mesmo, de sua personalidade vai sendo elaborada intrinsecamente e relacionalmente pelas esferas que o compõe. Mas, ainda,

A corporalidade, no sentido histórico-ontológico que essa categoria expressa e que se pode deduzir em diversos momentos da obra de Marx, significa a síntese da práxis humana como elemento constitutivo da efetivação do ser humano como uma *personalidade viva*. O trabalho, expressão da práxis, constitui-se como o processo generalizado por meio do qual o homem humaniza o mundo natural, social e a si mesmo (SILVA, 2017, p. 169)(grifo nosso).

No modo de produção capitalista, ao abolir de vez o vínculo real sobre o qual a relação entre o indivíduo e seu *modo de existência objetivo* se fundamenta, concretiza-se um aspecto fundamental da negação da corporalidade em favor do processo de valorização do capital - mais valor, que é a separação dos seres humanos vivos e ativos das condições naturais e inorgânica de seu metabolismo com a natureza (MARX, 2015). Tal negação se dar sobre a totalidade do ser, onde as consequências são catastróficas, quando o capital, enquanto relação social, tende a se legitimar pelo acúmulo de riquezas produzidas pelo trabalho alienado, coisificando os seres humanos e dando vida as coisas, é o fetichismo do capital.

4.3.1.1 O estudos sobre o corpo no trabalho e pelo trabalho

Diante dessas nossas considerações acerca da relação entre o indivíduo e a natureza, através do trabalho, foi possível constatar que a produção teórica de Marx e Engels contribui para o desenvolvimento do conhecimento de vários campos do saber, como na educação física,

fundamentalmente, para a compreensão da cultura corporal e a qualificação na compreensão sobre o corpo. De tal sorte que é possível avançar sobre os limites atribuídos a essa mesma tradição sobre a categoria trabalho, quando se reportam ao corpo dado como forma instrumental, como prolongamento da técnica, como extensão do próprio mundo e portador de uma certa inteligência (HEROLD JR, 2008).

Esse autor desenvolve sua tese buscando escapar das noções sobre a categoria trabalho pelas limitações do ‘paradigma da produção’ e da constatação do “fim do trabalho”, considera as possibilidades analítico ontológicas que a teoria do ser social marxista proporciona para a compreensão e explicação de problemas suscitados em vários domínios dessa mediação entre o ser humano e a natureza, como temas que, ainda, são poucos explorados nas pesquisas, como os estudos do corpo.

Ao buscar compreender o corpo no interior do processo de trabalho, o autor critica as elaborações que são realizadas sob a divisão social do trabalho como manual e intelectual, resultando em análises fragmentadas e romantizadas sobre o mundo do trabalho e a sociedade, a exemplo da denominada “sociedade do conhecimento”, ou seja, o corpo acaba entendido como algo ausente nas rotinas do trabalho, já que o trabalho intelectual passa a ser mais exigido em sua reestruturação no capitalismo.

Quando o autor passa a realizar sua crítica a partir de uma noção de trabalho em Marx e Lukács, demonstrando o quanto esse dualismo deve ser superado, na medida em que a consciência é desenvolvida historicamente no e pelo trabalho. Tem como fundo dessa discussão, a ontologia do ser social de Lukács que trata essa questão como “uma insuprimível unidade ontológica objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo (LUKÁCS, 2013, p. 131).

Neste sentido, Herold Jr. nos mostra a importância da categoria trabalho para entender o corpo e a Educação Física, considerando que “a questão da relação entre corpo e trabalho não se deu pelo interesse de analisar o corpo no trabalho, mas sim em aceitar ou criticar (o que acontece predominantemente) a possibilidade de se entender as questões do corpo pelas questões do trabalho” (HEROLD JR., 2006, p. 13)

É, portanto, significativo poder avançar sobre esses estudos assegurando que a questão da corporalidade exige um debruçar-se num enfrentamento histórico-ontológico e, como bem sintetiza Silva (2017, p. 82) ela deve estar “localizada na posição da individualidade humana mediada pela subjetividade”. Mas isso não pode ser interpretado como seguir uma tendência acadêmica, nem pelas considerações aceitas por um movimento ideocultural - a pós-modernidade, demarcado pela própria crise estrutural do capital, que abandona o sujeito histórico, questiona a racionalidade e nega a totalidade (HUNGARO, 2001).

Silva (2017) foi mais um pesquisador que contribui para os estudos do corpo na educação física, tendo como base a categoria trabalho. Ao pesquisar sobre a pedagogia do corpo no trabalho não só expõe o processo histórico da formação do trabalhador desde o chão de fábrica, mas até seus desdobramentos em outras esferas da vida da classe trabalhadora. Para Silva,

O emprego de técnicas e de ações educativas no processo de trabalho busca envolver os trabalhadores não apenas na sua subjetividade, como supõe parte considerável das análises críticas ao estágio atual do capitalismo, mas na integralidade de sua personalidade viva. O “objeto” da pedagogia industrial renovada é o indivíduo social na totalidade de seu ser. Nesse processo, a relação saúde-trabalho-doença torna-se um componente importante na disputa de hegemonias entre capital e trabalho. (SILVA, 2017, p. 275)

Ao realizar seus estudos sobre a constituição da corporalidade no trabalho, entendemos que Silva faz uma crítica sobre a pedagogia do corpo no trabalho, sinalizando para que a classe trabalhadora enfrente as condições postas pela intensificação do trabalho nessa etapa do capitalismo - as quais tem como consequências a precarização das relações de emprego, o aumento dos níveis de acidentes e adoecimento no trabalho e as apologéticas do modelo de gestão *by stress* – através de uma ação que seja “imprescindível localizar e refletir sobre a educação do corpo preconizada pela classe trabalhadora de maneira autônoma em relação à pedagogia do corpo no trabalho capitalista” (IBIDEM, 276).

Trata-se de ações políticas que viabilizem ações pedagógicas não de consentimento, como as políticas higienistas da produção, mas na direção de ter:

Os cuidados com o corpo e a saúde como parte de um projeto de humanização, o desenvolvimento de uma cultura corporal e esportiva no seio da classe trabalhadora, a produção cultural, o exercício do tempo livre com base em uma política cultural orientada por valores outros que não o consumo e o rendimento e a articulação do trabalho mesmo como espaço criador, de realização humana e de produção de saúde, são elementos históricos presentes na luta política e no modo de vida da classe trabalhadora. Em larga medida, essas questões compõem, de um modo ou de outro, como componentes do projeto de superação positiva da alienação, isto é, do projeto revolucionário da classe trabalhadora. Resta reconhecer os modos concretos pelos quais isso ocorre (IBIDEM).

As conclusões de Silva não deixam escapar que uma formação humana considerando a omnilateralidade do ser social carece de garantir o desenvolvimento das capacidades produtivas, de consumo e de prazeres. E para tanto é preciso a superação da forma capital de dominação do trabalho e da organização societária que alienam o conteúdo da humanidade.

Sem dúvidas que os autores acima seguem na direção de uma crítica necessária na relação entre educação, corpo e trabalho e encontram na educação física uma práxis social de domínio sobre o corpo. Contudo, o que constatamos é que a produção desses autores, ao tematizar a questão sobre o corpo no trabalho e o corpo pelo trabalho (HEROLD JR, 2006), além de se colocarem frente a

discussão sobre o processo de reestruturação produtiva, há aqueles que seguem no interesse de entender melhor a cultura e a ação da indústria cultural e a interface entre o inconsciente e essa indústria, como nos casos relacionados aos problemas de distorção da imagem corporal (BAPTISTA, 2021).

Não estamos longe dos projetos de estudo desses autores, mas nos colocamos para buscar uma crítica ontológica sobre essa relação entre corpo, trabalho e educação física, no sentido de colocar em evidência uma corporalidade que resulta da contradição trabalho capital, mas que não aparece sob o espectro da produção e do consumo, por estarem radicalmente expropriados dessa dinâmica. Para esses, os problemas derivados das determinações sociais que se colocam ao corpo são de ordem da sobrevivência, situados em um contexto da realidade social que ignora os problemas afetos aos interesses históricos da educação física.

Neste sentido, a corporalidade que destacamos não se constitui no e pelo trabalho, mas resulta de sua condição “fora” do trabalho. Quando não é possível mais estar diante do capital para a venda da força de trabalho. Um corporalidade que não pertence ao capital, onde sua autoatividade nem mesmo é do capital, pelo contrário, situa-se nos limites do polo da imediaticidade da natureza inorgânica. A natureza dessa corporalidade não é negada apenas em sua essência determinada por sua autoatividade, mas em sua concepção ou explicitação teórica. Vejamos.

4.3.2 A hipótese da negação da corporalidade na pós-modernidade

Nosso estudo demandou uma reflexão que consideramos crucial para completar nossa discussão sobre a negação da corporalidade humana no contexto da crise estrutural do capital e os limites e possibilidades da educação física considerando essa condição. Chamamos a atenção pelo fato de que essa negação se intensifica em tal razão que se amplifica no fenômeno do fetichismo e na reificação. De tal sorte que não apenas pelo processo de trabalho, mas fora dele, nas consequências do que é o trabalho alienado e a propriedade privada burguesa para a totalidade social.

Essa negação se apresenta, também, nas justificativas teóricas que negam a totalidade do ser social. De modo que o estudo sobre o corpo passa a ter um destaque a partir de um período histórico onde a agenda pós-moderna ou o movimento pós-moderno⁵³ ascende e discursa sobre o fim das

53 David Harvey (2013) é um entre vários autores que tratam sobre a pós-modernidade, ele não chega a diferenciar um termo do outro, mas essas expressões querem traduzir uma contraposição ou distanciamento sobre a modernidade. Ele afirma que a pós-modernidade surge como uma lógica cultural no interior dos movimentos do final dos anos 1960. Trata em especial dos movimentos de 1968, a exemplo dos desdobramentos do maio da França. A interpretação dada pela filosofia desse tempo, em especial a francesa, postulou que a ideia de universalismo foi posta em dúvida. Uma nova onda de ação popular se mobilizou através de uma nova estética, uma ética e uma moral. O que tínhamos passou a expressar dúvidas e questionamentos, não apenas pelas posturas políticas

grandes narrativas⁵⁴ e do sujeito histórico (classe trabalhadora), como também defende a desreferencialização do real⁵⁵. Trata-se, por exemplo, de uma época de relevantes transformações que ocorreram nas sociedades capitalista no final da década de 1960 e como esses acontecimentos tiveram explicações por um conjunto de concepções políticas, filosóficas e estéticas que se assentava nesse tempo de acentuada crise estrutural do capital e o aprofundamento das desigualdades sociais, bem como o fim do chamado *socialismo real* (HÚNGARO, 2001).

Esse movimento ao se denominar pós-moderno tem como plano o ataque a modernidade e, por ser assim, criticam, a saber:

que o mundo possa ser apreendido enquanto totalidade; contestam a possibilidade da emancipação humana enquanto revolução social, assim como a existência de um sujeito histórico revolucionário que desempenhe algum papel principal; questionam a realidade como fundamento último da verdade de um juízo; julgam que não há verdade e sim verdades, já que todo discurso científico está assentado em “jogos de linguagem” e é, portanto, apenas uma argumentação sem referência à realidade [...] (IBIDEM, p. 29).

Neste sentido, a análise sobre a realidade passo a conceder interpretações sobre objetos mais específicos, particularidades que não são compreendidas suficientemente quando as análises priorizam a “totalidade social”. O alvo passa a ser o concreto, os fenômenos, considerando suas variadas manifestações, mas importando a sua especificidade naquele tempo e espaço delimitado, em sua própria lógica.

Diante disto, Húngaro nos coloca uma questão fundamental: “se é possível afirmar que a realidade não pode ser compreendida enquanto totalidade, como modificá-la em seu conjunto?” (IBIDEM, p. 30). Essa inquietação é cara, também, para nós, porque questiona a função das ciências, de modo que o sentido de nos mantermos vivos é construir um mundo melhor para as futuras gerações. Mas na medida em que tentamos essa tarefa situados no modo de produção

representadas pelos partidos, mas pela culpabilização sobre o pesadelo que a razão tinha nos dados. Acrescentando uma outra interpretação, conseguimos ver em Jameson (1996) que a pós-modernidade traduz “uma lógica cultural do capitalismo tardio” (1996, p. 80).

54 Em seu livro publicado em 1979, *A condição pós-moderna*, Lyotard (2009) postula sobre o “fim das metanarrativas” acerca do futuro. Trata-se de uma argumentação em que estaríamos vivendo desde o fim dos anos de 1960 sob uma “ideologia do presente”. Onde os progressos históricos da humanidade teria sido uma ilusão frente a experiência de um século de guerras, fome e crueldade. E por isso a modernidade, a universalização e o futuro, que substituíram as cosmogonias particularistas – como foi visto no segundo capítulo de nosso texto – fadaram por desaparecer. O futuro teria entrado em crise e uma nova ordem do tempo se postou em um presente contínuo. Ou seja, a história teria seu fim e não tinha mais importância o passado. O que nos leva para algo comum com o que foi postulado por Fukuyama com termos chegado ao Fim da História.

55 O fim do sujeito histórico e a desreferencialização do real são aspectos que Hungaro (2001) identifica em sua pesquisa, como aspectos irracionistas da crítica pós-moderna. Como Lyotard (2009) defende a realidade com base na teoria dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, haveria um consenso sobre a semântica da verdade, o qual estaria submetido à pragmática desses jogos. Tal disputa não demandaria uma concordância de opiniões, mas uma forma de vida. Neste sentido, “o real deixa de ser a referência para a verdade. A realidade objetiva dá lugar à representação simbólica do real, deixando de ser o fundamento ontológico de qualquer tipo de conhecimento” (HUNGARO, 2001, p. 73). Quanto ao sujeito histórico, Hungaro demonstra que esse perde sua legitimidade na luta revolucionária e em seu lugar assume os inúmeros sujeitos sociais com racionalidades distintas.

capitalista, nos deparamos com uma realidade que necessariamente precisa ser superada para garantirmos a vida. Então, a emancipação humana diante dessa totalidade social capitalista precisa ser mantida como um projeto. “A possibilidade revolucionária está debitada à possibilidade de compreensão do mundo como totalidade”(IBIDEM).

Portanto, ao considerar a realidade social como fragmentada, a agenda pós-moderna defende que é inviável a apreensão totalizante dessa realidade. Claro que o conhecimento de todos os fatos que compõe a realidade não é possível, especialmente se a tratamos pela tradição marxiana, onde a totalidade é ontologicamente revelada pela relação dialética entre a teleologia e a causalidade.

Portanto, é daí que surge o interesse recorrente pelo corpo como objeto de estudo. Herold Jr demonstra que tal interesse se deu em um duplo sentido:

primeiro pela crítica ao pensamento moderno graças ao lugar subalterno atribuído do corpo e, em segundo lugar, pela relevância que a corporeidade passou a ter em estudos nas mais variadas áreas que passaram a concebê-la como o *locus* no qual a busca da possibilidade de construir uma vida pessoal com sentido se daria (HEROLD JR, 2009, p. 224-225).

Ou seja, o corpo compreendido como algo a ser instrumentalizado pela mente - como um dos filósofo mais fundamental da modernidade, Descartes, proclamava por sua razão instrumental - passa a ser encarado como uma possibilidade de realização individual em meio aos resultados históricos do século XX. De modo que o corpo passa a ser o lugar que importa para projetos pessoais de vida (FERREIRA, 2006), onde é possível “buscar a felicidade individual em meio a fatos que ao serem estudados sem a “arrogância” moderna, passaram a serem adjetivados como incompreensíveis e incontroláveis, não valendo a pena a reflexão e a construção de uma possibilidade de mudança” (IBIDEM, 225).

Ao retirar a história, o passado, como referência para o desenvolvimento de uma teleologia, a pós-modernidade interpreta que vivemos em um mundo de incertezas, onde “nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais são hoje dominadas pelas categorias de espaço e não pelas de tempo, como eram no período anterior do alto modernismo” (JAMESON, 1996, p. 43). O corpo, então, ao ser referenciado no espaço só é possível de ser encarado por mensurações sobre sua particularidade no presente contínuo, não há a possibilidade do novo autêntico – apenas de se amparar na obsolescência programada -, este foi interrompido com o “fim da história”. “De fato o sujeito perdeu sua capacidade de estender de forma ativa suas protensões e retensões em um complexo temporal e organizar seu passado e seu futuro como experiência coerente” (JAMESON, 1996, p. 52). Com isso, as novas formas de estar no mundo demandadas pela crise estrutural do capital, ao ter como referência o cancelamento do futuro, encurta as

expectativas e coloca o indivíduo em uma condição de estar sozinho no mundo, abrigado por seu corpo, o espaço conclusivo de seus projetos pessoais e/ou de único reduto de sobrevivência.

Portanto, passamos agora a explicar que o interesse pelo corpo, do movimento pós-moderno, demandou diferentes linhas de investigação. Herold Jr. nos mostra que houve algo bastante positivo nesse deslocamento acadêmico para o corpo, pois foi um grande avanço em sua própria concepção, na medida em que o caráter histórico, do cotidiano, das representações, dos usos e o valor da corporalidade serviu para ampliar nosso entendimento sobre o corpo. Diz ele,

Na história, o corpo passou a ser um objeto privilegiado nas várias obras que surgiram analisando a história cotidiana e dos grupos marginais da sociedade. Na filosofia, obras e teses foram elaboradas para evidenciar que o preconceito racionalista havia deixado os analistas cegos para a presença do corpo em múltiplas temáticas. Nas ciências humanas, a constituição mesma da possibilidade da vida em sociedade passou pelos laços que, para existirem e funcionarem na cotidianidade, são sustentados pelo corpo e pela corporeidade (IBIDEM, 226).

Este autor nos mostra que essas formulações influenciaram a sociedade de tal modo que questões relacionadas à saúde, ao “bem-estar”, e à beleza passaram a ser objetivos a serem construídos como projeto de vida e dotados de significados prontos para a valorização por diversas classes sociais. O mito da “saúde perfeita” se torna uma referência para ser alcançado sob os mais diversos tratamentos e cuidados corporais. Daí que se desdobrou as mais diversas modalidades de ginásticas que se proliferam desde o boom dos serviços de práticas corporais em academias desde nos anos de 1980.

Porém, lembremos do que tratamos no primeiro capítulo sobre a intensa crise do capital na década de 1970, demandar novas formas de consumo e, com isso estabelecer ao corpo um papel crucial para o acúmulo de capital. Ao ponto que a indústria cultural se torna um meio de cooptar as pessoas para o interesse do mercado do corpo sob a égide do discurso da saúde, bem-estar e qualidade de vida. Nesta direção, Baptista (2013) expõe uma investigação importante sobre esse problema, apontando que há um processo de controle e educação do corpo que se orienta pelos meios de comunicação, ao ponto de atender as necessidades do capital para colocar o corpo em padrões definidos para se adequar ao trabalho. O treinamento corporal, por exemplo, evita que tenha degeneração orgânica. A mensuração do corpo acaba sendo uma estratégia de referência moldante das formas, volumes e outras grandezas fáceis de serem mensuradas, fiscalizadas e classificadas para os padrões exigidos do mercado.

Mas Herold Jr. nos diz que a condução das análises sobre o corpo, pelo movimento pós-moderno, apresenta-se tanto no aspecto da *valorização* quanto da sua *execração*. A desvalorização do corpo e da corporalidade caminhou tanto pelas formulações acadêmicas quanto na prática social cotidiana. Ele afirma que “o mote mais recorrente dessa desvalorização, extremamente coadunada

com as ideias que advogam a existência de uma “sociedade de consumo”, é a limitação da materialidade corporal perante as tecnologias da informação” (HEROLD JR, 2009, p. 228).

Essa postulação de que o corpo impede um ideário transhumano está na base de uma ontologia das máquinas. Talvez isso siga os mesmos projetos que buscam a superação do corpo mediados pelas expressões artísticas e os movimentos de caráter religioso (IBIDEM). O fato é que, isso é pura ficção. E a maior constatação disso é que produzimos e nos reproduzimos por uma sociedade do trabalho. É neste sentido que reconhecemos a afirmação marxiana de que o ser humano é um ser que cria a si mesmo sócio-historicamente. E sobre as máquinas/tecnologias e por onde se pode chegar com a ciência da informação, ficamos com a análise de Bonfim a partir de Hegel:

Por não ser/ter espírito a máquina é um ser em-si que não pode fazer o movimento de para-si, por isto não pode fazer história e log ser senhora da história, ser a própria história. Ela também não pode ser o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos seu fim e sua meta, pois ela é meio, ferramenta para o ser humano, ainda que ele possa deliberar a ela o poder de deliberar sobre sua própria vida (BONFIM, 2018, p. 116).

É deste tipo de ficção que muitas teorias sobre o corpo se justificam. E diante disto nos perguntamos: a que serve o desaparecimento do corpo?

É de frente com essa questão que acompanhamos as conclusões de Herold Jr sobre a relevância dos estudos do corpo e da corporalidade. Mas é necessário que as investigações situem as análises considerando que o corpo e a corporalidade estão se relacionando e se constituindo em meio as contradições emergentes da forma como produzimos a vida no capitalismo.

4.3.2.1 O corpo como um espectro na sociologia de David Le Breton e na antropologia de Thomas Csordas

Em virtude desta intenção de execração e desvalorização do corpo ou postulações sobre seu desaparecimento numa chamada sociedade pós-moderna, levamos ao nosso debate sobre a negação da corporalidade, implicadas questões de ordem ontológica e epistemológica a se desenvolver pelo estudo do corpo em sua expressão como *sujeito* ou *objeto* das ciências. Trazendo para o diálogo com as postulações até aqui discutidas pela teoria sobre o ser social em Marx e Lukács, a seguintes produções a saber: a) as investidas de uma denominada sociologia do corpo e sua sistematização na construção de uma concepção de “corporeidade⁵⁶” em David Le Breton (2007) e; b) alguns desdobramentos sobre a relação cultura e corpo-sujeito da antropologia de Thomas Csordas (2008).

56 Ao realizarmos a crítica sobre essa tradição da sociologia do corpo, vamos nos reportar ao termo corporeidade de acordo com a forma que os autores aqui discutidos a tratam. No entanto, já declaramos que esse termo não tem representado o sentido que a tradição marxista oferece, em especial, as suas representações na fenomenologia.

Desde já arriscamos um recorte inusitado e que em sua aparência soa algo em comum nessas trajetórias teórico-metodológicas. É daqui que saímos para compreender o ser humano e sua natureza social posta pelo o que é tratado por aquelas tradições: como se por um espectro, porém com substâncias distintas. Um caminho curioso que nos leva a conhecer um corpo ficcional e/ou fantasmagórico.

Então, nosso intento agora se apresenta sobre que espectro ronda o corpo? Uma questão desafiante, tendo em vista que para uma Sociologia do Corpo, esse nem se quer existe e que o mesmo não é natureza, mas uma ficção (LE BRETON, 2007). No entanto, há também as noções que configuram o corpo por um feitiço, com sutilezas metafísicas e estranho ao ser (MARX, 2010; 2006). Estas últimas parecem assombrosas.

Buscamos descortinar esse espectro nas duas tradições citadas e apontar em que direções se encaminham ou em que plano vagueiam. São essas direções que marcam o texto como uma contribuição necessária e esclarecedora para o campo de estudo. Pois no emaranhado de discursos e vozes que pairam sobre as ciências, consideramos, ainda, que o chão que esse novelo se desmancha é concreto e dado a materialidade. Tão certo como um manequim em uma vitrine, que aparece como uma boneca que cresceu e agora quer brincar conosco, trocar nossas roupas, fazer maquiagens e ditar segredos, como na poesia de Rita APOENA.

a) O corpo como ficção na Sociologia do Corpo de Le Breton

Trazemos a Sociologia do Corpo por se constituir como um capítulo da Sociologia que busca compreender o corpo como fenômeno social e cultural, um objeto de representações e imaginários no escopo de uma relação indivíduo e sociedade. Nesta direção, identificamos uma perspectiva que demonstra uma abordagem ficcionista⁵⁷ sobre o corpo. Isso quer dizer que, neste recorte, o corpo não é tido como atributo de uma pessoa⁵⁸, por um possuir/ter, mas como um lugar e o tempo indistinguíveis de uma identidade (LE BRETON, 2007). Para Le Breton,

O significante "corpo" é uma ficção; mas, ficção culturalmente eficiente e viva (se ela não estiver dissociada do ator e assim se este for visto como corporeidade) da mesma forma que a comunidade de sentido e valor que planejou o lugar, os constituintes, os desempenhos, os imaginários, de maneira mutante e contraditória de um lugar e tempo para outro das sociedades humanas (LE BRETON, 2007, p. 32).

57 O termo ficção talvez necessite de uma discussão mais ampla, no que tange o contraponto com a realidade. Iremos encontrar no texto essa abordagem de forma indireta, no intuito da mistificação da realidade social. Mas estaremos considerando aqui o que ele representou literalmente pela leitura de Le Breton: motivo simbólico, representação e imaginário. E neste destaque, o que é sujeito e/ou objeto se mantém pela mediação de uma semântica, isso é o que basta para o tom espectral que estamos caracterizando.

58 E nessas reflexões de Le Breton, também, não é compreendido como uma dimensão material do ser que posteriormente irá objetivar o corpo enquanto expressão material e na linguagem. Como os estudos com aproximações a teoria social de Marx e a ontologia de Lukács possibilitam o entendimento.

O que Le Breton traz é uma apresentação da participação do homem na sociedade com o corpo enquanto lugar das representações, dos símbolos e do imaginário vivido pela presença do corpo no mundo. A vida cotidiana é traçada e mediada por uma chamada corporeidade. A compreensão dessa corporeidade no texto de Le Breton é marcada por esse lugar de representação e dimensão simbólica em que o corpo passa a ser vetor semântico, capaz de possibilitar a existência que se confirma pela percepção dos sistemas simbólicos.

O autor busca uma noção de corpo que indica superar a dualidade marcada pela tradição filosófica ocidental, no que o corpo biológico se distinguiria do espírito. Sua Sociologia do Corpo estaria mais na expressividade das ciências humanas, ao considerar não só a sociologia, mas a antropologia, ciências políticas, psicologia, etc. Diz ele: “a análise que faz dificilmente é desenvolvida sem o controle das influências que recebe dessas disciplinas, sem mantê-las no nível respectivo de pertinência sob o risco de diluir seu objeto” (LE BRETRON, 2007, p. 92).

Vejam como se caracteriza, então, essa sociologia do corpo que se diz superar *antigas legitimações* que fizeram com que o corpo assumisse uma crítica sobre a sua relação com os outros e com o mundo, quando do aparecimento do feminismo, da body-art, “revolução sexual”, novas terapias, entre outros movimentos contra a estável sociedade de uma época⁵⁹. Para essa sociologia do corpo, não há nada de universal em suas defesas tradicionais, torna-se sujeito sobre o cotidiano normalizado, moralizado e quieto dos homens e passa a ser o protagonista das ações sociais, mas na condição de se apresentar como um projeto. (FERREIRA, 2006).

Essa ideia de ter o corpo como um projeto surge pelo crescente fenômeno das modificações corporais. Para este tipo de prática, Le Breton compreende que o corpo é tido como um rascunho, no qual é possível modificar os seus traços físicos de acordo com a vontade, as angústias e as expectativas diante do outro, trata-se de mexer com a aparência imperfeita, e, portanto, o corpo é “um rascunho a ser corrigido”. Diz o antropólogo: “não é mais o caso de contentar-se com o corpo que se tem, mas de modificar suas bases para completa-lo ou torna-lo conforme a ideia que dele se faz” (LE BRETON, 2003, p. 22).

Veremos aqui que o campo semântico corpo nos possibilita, a partir desta Sociologia do Corpo, identificá-lo por um inventário de costumes e movimentos, na perspectiva de um objeto e, ainda, por uma noção de colapso de uma dualidade compreensiva e explicativa ou de sujeito-objeto, o corpo como sujeito da cultura. Neste sentido, o que temos são interesses comuns, nos chamados estudos do corpo que busca enfrentar o dilema de abordar a relação indivíduo sociedade.

59 Lembremos o que disse Herold Jr.(2009) sobre a atenção dada ao corpo no período que nasce o movimento pós-moderno ou a agenda pós-moderna.

Corpo objeto de representações

Le Breton é um autor de destaque na atualidade para os chamados estudos do corpo. Este pensador identifica tal “objeto” enquanto necessário para a compreensão das relações humanas e suas ações no cotidiano, tanto as que se permitem ocorrer pelos sentidos do corpo, quanto as que se originam da cena pública. Ou seja, o autor nos fala que as relações entre os homens se dão por uma corporeidade mediadora de ações.

De acordo com Le Breton,

O corpo não existe em estado natural, sempre está compreendido na trama social de sentidos, mesmo em suas manifestações aparentes de insurreição, quando provisoriamente uma ruptura se instala na transparência da relação física com o mundo do ator (dor, doença, comportamento não habitual, etc.) (LE BRETON, 2007, p. 32).

A corporeidade busca traduzir as formas de relações com o mundo em que o vetor semântico corpo (LE BRETON, 2007) constrói. No entanto, para chegar nessas definições, em especial as tratadas por Le Breton, é necessário expor em que noção de sociedade é posto a corporeidade entendida por este autor. Ou seja, ao destacar o corpo enquanto objeto ou sujeito, essa tradição o identifica e o descreve a partir de um campo de relações que se configuram em um espaço social dado por um conjunto de relações postas representadas que estão figurando por uma forma social. E para tanto, o autor busca referências na sociologia de autores importantes.

Com base em Simmel se indica que “[...] a sociedade existe onde quer que vários indivíduos entram em interação; esta ação recíproca se produz sempre por determinados instintos (*Trieben*) ou para determinados fins. Instintos eróticos, religiosos ou simplesmente sociais; [...]” (SIMMEL, 1983).

Para Simmel (1858-1918), ao considerar que esses instintos se pulsionem, afere ao indivíduo ações que não bastam na consciência. Portanto, as relações são formadas por diversos graus para a “sociação” e os conteúdos atrelados na configuração da forma social, dado pelos diversos instintos, são constituídos, também, por interesse, fim, inclinação, estado ou movimento psíquico.

É preciso que haja interação para que os conteúdos ou matérias preencham a vida, pois em seu sentido puro, a religião, a fome, o amor, o trabalho não são possíveis nos limites do indivíduo, apenas se tornam “sociação” quando os indivíduos coexistem, quando adotam formas de colaboração e cooperação. Assim os conteúdos alcançam a realidade social.

Em resumo,

A sociação é, assim, a forma, realizada de diversas maneiras, na qual os indivíduos constituem uma unidade dentro da qual se realizam seus interesses. E é na base

desses interesses — tangíveis ou ideais, momentâneos ou duradouros, conscientes ou inconscientes, impulsionados causalmente ou induzidos ideologicamente — que os indivíduos constituem tais unidades (SIMMEL, 1983, p. 60).

Neste sentido, e acompanhando o que Simmel trata do fenômeno social como uma unidade entre forma social e conteúdo, e que o mesmo só pode existir quando se garante este vínculo. As possibilidades de relações oferecidas quando consideramos os diversos conteúdos de sociação, e em especial, os instintos, que abre para o inconsciente uma participação no processo, propõe ao corpo um destaque para a interpretação de fenômenos sociais. Não é à toa que o Le Breton busca em Simmel as formas de interação por meio da constituição sensorial entre indivíduos,

Essa é a dimensão mais enraizada na intimidade do sujeito, a mais intocável; é aquela do claro-escuro, uma vez que drena o imenso campo sensorio. De uma área cultural para outra, e mais frequentemente de uma classe social para outra, os atores decifram sensorialmente o mundo de maneira diferenciada (LE BRETON, 2007, p. 55).

Pois bem, chegamos até aqui e identificamos o corpo como acessório de práticas e sentidos, uma interface entre o social e o individual, entre a natureza e cultura, que são as questões sociológicas fundamentais, ao tempo que são fundantes dessa disciplina. Reforça o autor a seguir:

O corpo não é uma natureza incontestável objetivada imutavelmente pelo conjunto das comunidades humanas, dada imediatamente ao observador que pode fazê-la funcionar como num exercício de sociólogo. O "atalho antropológico" (G. Balandier) nos faz lembrar a existência efêmera desse objeto, aparentemente tão real, tão acessível à descrição (IBIDEM, p. 24).

Por oportuno, nessa passagem, o autor também recupera um aspecto caro para a constituição da Sociologia do Corpo como campo disciplinar, que é o fato de que a determinação biológica é posta em questionamento como único fator para a objetivação da condição humana. O autor reconhece, segundo a trajetória do antropólogo e sociólogo Mauss (1872-1950), que os aspectos social e cultural têm tanta importância quanto a esfera biológica. Assim, o corpo é suporte dos mais variados signos por onde se desenvolve toda uma rede de significações. E, nesta direção, o corpo é objeto de pesquisa sociológica e antropológica, podendo constituir-se como objeto de estudo no exercício sociológico. No entanto, além de ser objeto – tomado como foco de estudos nessa tradição – o corpo também é sujeito do processo, como se discute na sequência.

b) Corpo sujeito de experiência pelo “paradigma” de corporeidade de Thomas Csordas

A relação sujeito-objeto é crucial para os estudos do corpo. Importa, ainda, considerar, não apenas, as formas de conhecer o objeto corpo, mas essencialmente tê-lo como ser. Na medida em que o corpo se objetiva. Mas é justamente aqui onde perpassa uma antinomia nas proposições da experiência (sujeito de cultura) e da teleologia. Neste momento, trataremos da primeira.

A corporeidade, para Csordas, é um paradigma para o estudo do sujeito e da cultura (CSORDAS, 2008). Para este autor, é pela corporeidade que é possível traduzir os conflitos e as formas de resistência e organização social. O corpo é o meio pelas quais as experiências, relações e as ações no mundo se realizam. Para além de ser um acessório, o corpo é o próprio sujeito. Um sujeito que fala, sente, escuta, exala e é manifesto das mais diferentes culturas, representações e atuação. Dai que se constituem as identidades, as singularidades e a própria existência. Existir é desenvolver uma corporeidade. Mais, existir é experienciar a corporeidade. Essas são as assertivas de referência aqui.

Mas para além de ser objeto da cultura, segundo Csordas (2008, p. 102) “[...] o corpo é sujeito da cultura. A base existencial da cultura.” E para tal afirmação o autor busca na fenomenologia ampliar as possibilidades de compreensão do corpo como sujeito. O autor busca ir além do processo de socialização convencionalmente exposto pela sociologia e antropologia ocidental, considera que há um espaço pré-objetivo e intersubjetivo capaz de constituir o indivíduo, dimensões essas apropriadas da fenomenologia da percepção, em que se pauta dizer que o objeto surge na percepção do corpo, antes que ele possa intelectualizar o mundo. Este é o espaço das condições pré-objetiva e pré-reflexiva. “Os objetos são resultados finais da percepção mais do que dados da percepção empírica”, e Csordas explica, ainda, que “[...] os objetos são produtos secundários do pensamento reflexivo; no nível da percepção não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo” (CSORDAS, 2008, p. 106). O que quer dizer que a existência se antecipa aos produtos da cultura, e portanto, há no indivíduo uma intencionalidade antecipada ao mundo social.

São apontamentos retirados de Merleau-Ponty (1908-1961), “[...] o mundo já estava sempre “ali”, antes da percepção, como uma presença inalienável” (PONTY, 1999, p. 01). Pois sim, neste sentido o corpo não se configuraria como objeto, mas como sujeito que sente e vive a experiência dada.

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou eu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada (PONTY, 1999, p. 02).

Trazer a fenomenologia para ir além do processo de constituição do sujeito, pelos seus aspectos sociológico e antropológico convencionais, como vimos acima, é para Csordas uma abertura para compor um paradigma da corporeidade que eleva o corpo a dimensão de sujeito capaz de sentir, agir e traduzir o mundo pelo vivido. Assim a experiência pré-objetiva e pré-reflexiva do corpo mostra que o processo de auto-objetificação antecede culturalmente a distinção analítica entre sujeito e objeto (CSORDAS, 2008). Ou seja, para “estar no mundo” há uma condição *sine qua non*

que é a experiência da existência. Para este autor, nos lembra Queiroz e Silva, Almeida e Wiggers (2016): “[...] o corpo se define como base fundante e existencial do sujeito e da cultura, aspecto este central para o paradigma da corporeidade, permite que se conecte o ser humano ao mundo por meio da experiência corpórea” (QUEIROZ E SILVA; ALMEIDA; WIGGERS, 2016, p. 200).

Portanto, a noção de constituição social do sujeito se diferencia consideravelmente ao estabelecer essa dimensão pré-objetiva e pré-reflexiva possibilitada pela fenomenologia. Contudo, essa é apenas uma parte do paradigma da corporeidade proposto por Csordas, devemos levar em conta que o autor integra, ainda, a dualidade entre estrutura e prática para complementar seu argumento. E nesta direção ele traz Bourdieu em seu conceito de Habitus.

Recorrendo a Mauss em sua referência clássica sobre as Técnicas Corporais, o uso padronizado do corpo inspira as relações estruturais e somasse as reflexões do próprio Csordas, após Bourdieu. É o momento da constituição do paradigma da corporeidade. Como o corpo é solo existencial da cultura e do sujeito, é, de uma vez, um objeto da técnica, um meio técnico e a origem subjetiva da técnica (CSORDAS, 2008).

A noção de pré-objetivo deve ser destacada em nossa discussão, por uma razão fundamental na busca de tratarmos nossa questão de apresentar um espectro que ronda o corpo nas tradições teórico-metodológicas aqui elencadas. Como no nível da percepção não existe objeto, e o sujeito corpo estar no mundo, não temos qualquer objeto anterior a percepção. Portanto, não há possibilidade de o corpo existir enquanto objeto. Mas enquanto sujeito, de que substância se faz? De corpo sujeito vivido e mergulhado na experiência de um mundo existente, mas não percebido? Santos (2014), em resumo, esboça que

a experiência, fonte de riqueza e indeterminação, dentro da teoria da percepção são os pré-objetivos, pontos de partida do estudo do processo corporificado de percepção. [...] nossa percepção começa no corpo e termina no objeto, pois não temos de fato nenhum objeto antes da percepção. O objetivo é a experiência narrada, expressa na ação falada, na palavra. A palavra nunca seria esgotada pela experiência que a Antropologia tenta de alguma forma acessar. Para a teoria da percepção, para além do significado, tem-se a experiência na ação humana, o estar no mundo (SANTOS, 2014, p. 41).

Assim se constitui o método fenomenológico, a consciência é consciência de alguma coisa, daí se deve uma intencionalidade, daí se antecede um sujeito. Então, corpo é aquele que vive, percebe e conhece. Dado aqui uma epistemologia necessária para a constituição do paradigma da corporeidade do Csordas. Para esse autor, “[...] a fenomenologia é uma ciência descritiva dos princípios existenciais, não de produtos culturais já constituídos” (CSORDAS, 2008, p. 107).

Para Csordas, a consciência do fenômeno se faz por uma intencionalidade, própria do método fenomenológico, atingindo-o e o revelando. Pois as coisas mesmas devem ser descritas pela consciência que as mostra.

Csordas busca desenvolver a corporeidade como um paradigma, como uma estrutura arquetípica que vai servir como orientação metodológica do campo, um modelo. Não é olhar o indivíduo, é olhar o indivíduo com sua relação com o mundo, isso é o corpo para Csorda. Quando olha o corpo ele vê as marcas que mostram o passado, o presente e o futuro.

Ele propõe a relação metodológica entre a compreensão e a explicação. A experiência é vivida para compreender o objeto, por exemplo, ao pesquisar a Ubanda, é preciso vivenciar os rituais, as experiências. Mas nem todo o objeto permite a análise de uma natureza mais complexa. Nesta direção, Csordas buscar o colapso da dualidade corpo-mente, signo-significação.

A impressão que fica é que este autor parece avançar nos estudos do corpo, em relação ao Le Breton, propondo uma interlocução entre distintos paradigmas (linguagem e corporeidade), como aponta Queiroz e Silva, Almeida e Wiggers (2016). Ele, Csordas, propõe um abalo na noção distintas e convencional de sujeito-objeto. E neste sentido, essa investida, pressupõe abordagens multidisciplinares. Mas é possível que ao empregar a expressão colapso seu projeto sofra os efeitos das unidades antecipadas em separado. Por já presumir a existência, o autor parece não considerar sua gênese, apenas o desenvolvimento, a consolidação e suas derivações são constatadas. Assim, esse movimento paradigmático alça voos sempre seguros, mesmo que com destino duvidoso. Resumiríamos apontando, mesmo que nos traga novas possibilidades de conhecer, o paradigma da corporeidade não nos resgata da teia gramatical (ou pré-gramatical) que chega após a realidade existente em si. O que implica entender que uma epistemologia vem antes de uma ontologia do ser, que é social.

O modelo de Csordas é encontrado no colapso das dualidades postas acima, mas ao mesmo tempo em que identificamos uma ficção sobre o corpo em Le Breton, na predominância das representações e de um imaginário se sobressaindo no objeto, em Csordas o corpo depende de uma percepção para existir, de um pré-objetivo que o antecede ao mundo para direcionar a consciência aos objetos, nestes termos, o corpo ainda precisa da consciência de si, depende do pré-objetivo para existir e se direcionar.

Procuramos nesta seção identificar o corpo no campo de uma tradição que apresenta o mesmo como um rascunho que atua de modo complexo no mundo, ao tempo em que por ele é modificado (ALMEIDA, 2017). No palco da cultura erudita, o corpo, por um espectro, assume os textos da vida e da morte, pois abstratamente é tempo e lugar. Destarte, uma “corporeidade” é notada no mundo dos homens, e por uma contradição nos parece que o corpo é o que menos se mostra. Essa é nossa maior questão aqui.

4.4 O corpo como um espectro “imprensado entre a natureza e a cultura”.

Seguiremos agora buscando fazer uma análise sobre esses corpos apresentados pelas tradições da sociologia e da antropologia abordadas anteriormente. E no contexto dessas noções ficcional e fenomenológica sobre o corpo, compreendemos que não há dúvidas de que o corpo possui uma certa fantasmagoria, mas esta é dotada de assombrações reais e concretas, para além de ser uma ficção dotada de gramática (FERREIRA, 2006) ou algo que nem se quer existe (LE BRETON, 2005) ou que precisa da experiência e a técnica para se legitimar enquanto ser (CSORDAS, 2008). Nosso entendimento é que mesmo que se impondo pelos aspectos simbólicos, chegamos a esses autores com a dúvida sobre o que pode o corpo, na medida que um certo culturalismo parece se descolar sobre um ente que possui natureza própria e historicamente constituído.

Partimos então de um corpo que é o próprio ser humano findado em sua natureza inorgânica, orgânica e social. E nesse sentido, a relação que se presta nesta seção é de ser humano e natureza, e não de corpo e natureza. Perpassa então aqui uma questão fundamental para os estudos sobre o corpo que a obra de Marx e Engels sugere, com a pretensão de avançar sobre noções dualistas - fiquemos atentos aqui, pois não se trata de arrumar um colapso, como as de corpo e alma, a noção de corpo objeto, a noção de corpo sujeito, mas de compreender o corpo expresso no mundo de seres humanos, reais e tangíveis. Mesmo que dado às aparições enfeitadas. Veremos.

Ao considerar que o corpo é integrado ao ser social, estamos levando em conta o que Lukács diz em sua ontologia do ser social, a partir de Marx, “[...] que há toda uma série de determinações categorias, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Lukács, 2012, p. 27). Pois não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. E as categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica (LUKÁCS, 2012). O ser humano, portanto, só existe pelas possibilidades que a natureza proporcionou a sê-lo. Mas sendo, a natureza humana se distancia cada vez mais de suas esferas inorgânica e orgânica, mas com a impossibilidade de suprimi-las.

Em busca de delimitar a referência social para a discussão sobre o corpo nessa tradição, devemos lembrar, brevemente, como se constitui as relações sociais em Marx, assim como fizemos logo acima com Simmel.

Para que a obra de Marx tenha sido construída e detalhada em O Capital, como uma crítica à economia política, muito se percorreu para essa exposição. Seu esquema para demonstração de como se configura sua teoria social, de como se constitui a vida na atual forma de produção, muitas

vezes resumido nas determinações dadas pela infraestrutura sobre a supraestrutura é pouco relevante dentro do complexo categorial apresentado no contexto de suas obras.

Trata-se de uma concepção de história, ou seja, da forma como os humanos se constituíram em ser social, uma concepção materialista de história, pois pretende avançar sobre as premissas arbitrárias e dogmáticas que restavam ao mundo para explicar o movimento do real. Sobre esses humanos, Marx e Engel dizem que “[...] são indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86-87).

Portanto, ao tratar de corpo nessa tradição é imprescindível situá-lo dentro de uma totalidade social, ou seja, a compreensão sobre os fenômenos é um reconhecimento de um todo articulado e em movimento. Neste sentido, há uma variedade de determinações que se inserem para que nos apropriemos do que seja o corpo. Mas não se trata aqui de identificá-lo por conceitos e representações diversas, mas que o corpo é parte da totalidade humana, um ser social. Assim, para essa tradição, o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. Aqui então o corpo é o homem vivo, ao passo que sua organização corporal produz seus meios de vida. Então, devemos considerar que a determinação predominante se faz na produção da vida. Mas esse produzir se dar numa dimensão histórica e social, pois segundo Marx e Engels, “os homens têm história porque têm de produzir sua vida, e têm de fazê-lo de modo determinado: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência” (IBIDEM, p. 34).

[...] o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. (IBIDEM, p. 87)

Para eles, essa produção da vida se dá pelas relações que se aprontam na produção. Contudo, essa produção é realizada pelo ser humano a partir de uma ação, uma finalidade posta pela consciência desse ser frente à natureza. Falamos do trabalho como categoria fundante do ser social. Mas esta consciência não foi dada ao homem e não é uma condição *a priori*, pois se reconhece que o desenvolvimento do ser social parte do ser em geral como identificado acima por Lukács. Para Marx e Engels (IBIDEM, p. 94) “[...] não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. O ser social é o gênero humano desenvolvido historicamente, “[...] a produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real.” (IBIDEM, p. 93)

Já travamos um longo diálogo sobre essa questão. Mas haverá sempre alguns pontos que merecem ser alertados. Devemos considerar aqui que as determinações dadas nas relações de produção não se confluem em um aspecto econômico simplório, de influência dos interesses da economia e do jogo financeiro, não se reduzem às questões de renda, riqueza e posição na tarefa social, não se resumem às dependências sobre o poder de consumo. As determinações da produção se constituem na forma como o ser humano produz a vida, como esses seres se articulam e usufruem do resultado de suas produções para a sobrevivência, se dão na relação com a natureza, da qual ele mesmo é parte e, portanto, sofre transformações. Trata-se de como os humanos se organizam para produzir o necessário. Mas é uma noção de como se produz a própria vida material, simbólica, espiritual... o mundo, pelas determinadas relações dessa produção. Neste sentido, essa tradição, ao apontar as formas de constituição da vida e das relações sociais, considera o ser humano e o mundo social por uma totalidade que abrange determinações articuladas, um complexo de complexo (LUKÁCS, 2012), em que há um momento predominante, uma ontologia constituinte do ser social, a produção material da vida social. Mas que há complexos com autonomia relativa.

Lessa contribui para esse entendimento,

Este remeter do trabalho para além de si próprio é a sua conexão ontológica com a reprodução social como um todo. É esta característica que o torna a categoria fundante do ser social: é aqui que a história social apresenta determinações absolutamente distintas da natureza. [...] Basta pensarmos em complexos como a linguagem (com a lingüística, a gramática, etc.), como o direito, a filosofia, as ciências, a religião, etc, para termos uma noção da complexidade do processo aqui referido. É por esse processo de desenvolvimento que o mundo dos homens vai se explicitando, ao longo do tempo, como um “complexo de complexos” cada vez mais mediado e internamente diferenciado, cada vez mais desenvolvido socialmente (LESSA, 2015, p. 96).

Após essa breve retomada de considerações que identificam o ser social em uma realidade objetiva materialmente, historicamente e socialmente desenvolvida é possível indicar as formulações dadas à assombração que se manifesta no corpo, quando tomado por um recorte desta tradição, pelas expressões deste no mundo social marcado pelo modo de produzir a vida no capitalismo.

A identificação de um espectro aqui é dada por uma assombração que tem origem em uma relação desse ser com sua própria criação, o mundo social, que elaborado por uma predominância do trabalho humano, objetiva se e, em um dado momento histórico, estranha sua própria existência. Fantasmagorizando-se.

Para esta tradição o mundo dos seres humanos são objetivações deferidas por humanos concretos, em situações concretas que demandam casualidades que promovem outras objetivações a fim de saldar as suas recorrentes necessidades materiais e sociais. Portanto, a categoria trabalho é referência para compreender o corpo como ser social em discussão.

Mas há uma contradição chave que se expôs no percurso histórico humano, na medida em que essa produção se constitui de excedentes e o ser humano, em algum momento, a partir de várias possibilidades de encaminhar o processo produtivo, opta pela estratégia da propriedade privada para a sobrevivência. Esta orientação ontológica se desenvolve sobre lutas de classe e divisão social do trabalho e, as relações de produção chega na projeção capitalista e atinge um grau de desenvolvimento em que o trabalho, como fundamento estruturante dessa sociedade é transformado em mercadoria.

Ao ser obrigado vender sua força de trabalho, pois no mundo assalariado não há outra alternativa, o ser humano “se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens” (MARX, 2010, p. 80, grifos do autor).

É aqui que ouvimos os primeiros sons mais assombrosos dos corpos humanos prestes a se deformarem. Mas são corpos de uma totalidade do ser que se aliena. Essa deformação impede o ser humano de ser tudo aquilo que pode ser. A alienação cria o fantasma, abre o canal de inadequação do ser ao gênero humano. A conquista de todo um trabalho coletivo humano que desenvolve o gênero se coloca distante do acesso do próprio homem, pelo distanciamento deste dentro do processo de alienação marcado pelo trabalho explorado.

É talvez aqui que os corpos são identificados como corpo descolado do humano, fragmentado frente ao ser social. Resultante da barbárie das eras impostas pela exploração do “homem pelo homem”, sua expropriação. Exemplos de todas formas são possíveis, desde crianças disputando alimentos com urubus, imigrantes naufragadas mortas nas areias da Turquia, como as vítimas das guerras africanas e do latifúndio brasileiro.

Seguimos com a assertiva marxiana de que a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias” (Marx, 2013, p. 113). É no desdobramento das relações dadas pela troca de mercadorias que pretendemos apresentar, por esta tradição o que estamos tratando sobre mais um espectro rondando o corpo no mundo dos humanos.

O autor faz referência ao caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, buscando atentar que sua forma aparenta ser óbvia, mas que é impregnada de sutilezas metafísicas, a tal ponto que nos assombra. Como resultado das relações sociais determinadas entre os homens, a mercadoria, não se trata, apenas de um objeto/coisa, mas de uma forma que representa valores que evocam vida própria ao objeto, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens.

Somente no interior de sua troca os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta. Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de

valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficiente para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores assumem de fato, um duplo caráter social (MARX, 2013, p. 122).

Marx trata então de uma “[...] forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 2013, p. 147). E recorreremos as suas analogias para apresentar que esses fantasmas se fazem ao corpo, ao ser humano, tanto quanto em uma mesa. Por exemplo,

[...] a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2013, p. 146).

Destarte, a mercadoria possui seu mistério com base nas relações dos produtores e o processo de troca. Da mesma forma que o trabalho empregado na produção das mercadorias é determinado pela relação social marcada pela necessidade da troca. Neste panorama em que as mercadorias se configuram como a célula mater da sociedade capitalista, sua forma física não se expressa como uma coisa apenas, mas representa uma relação de valor dos produtos do trabalho. É uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2013).

Como o modo de produção atual é baseado nessa troca inerente de mercadorias, para sobreviver e se reproduzir, pelo trabalho humano, o próprio homem se coisifica e é referenciado por um valor. Entendemos nesta tradição que seu corpo, suas ideias, seus sentimentos, são elementos (des)valorizados nas relações sociais postas no mundo da troca. A alienação com origem no trabalho humano retira a história do ser, desprova a humanidade do corpo, fragmenta o homem como fundamento próprio de uma mistificação. E a aparência do mundo é a referência das relações.

Mas é sempre o ser humano que está presente, contanto em uma forma alienada, perdido de si para os interesses da troca, da propriedade privada, que o domina e o desvincula da totalidade. O atomiza e o desliga dos interesses comuns ao gênero humano, restando sobreviver a qualquer custo. E ao se reproduzir nesses limites, sua consciência resulta do alcance de sua materialidade histórica disputada.

Esse é o ser que se objetiva, dito nesta tradição, para além da noção de corpo. E cria o próprio mundo, por onde vaga terminantemente como fantasma, desprovido de sua humanidade. Mas que possui a possibilidade de poder outros mundos, outros modos de produzir a vida. Pois **sua relação com a natureza é potencializadora de culturas tanto violentas, como as alienantes; como de outras possíveis de integridade, cordiais e cooperativas** (EAGLETON, 2011).

Portanto, o corpo na tradição marxiana é visto numa totalidade, reportando sua expressão para além de conceitos antropológicos e estéticos. É sublinhado em uma materialidade que desenvolve a cultura pelo trabalho com orientações teleológicas e que ao mesmo tempo se complexifica pelas causalidades possíveis da ação humana e da natureza exterior. O que difere de uma constituição pelas necessidades de integrar algo *a priori* e uma prática. O corpo é o próprio gênero como ser social. Lembremos o que é comum nos humanos: o trabalho, a socialidade, a sexualidade e a linguagem. O que nos obriga a lembrar “o ser inorgânico como fundamento de todo ser, sem com isso destruir no pensamento a constituição específica do ser orgânico e do ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 69).

Nos vale lembrar, ainda, que essa materialidade subtende o pressuposto de toda existência humana, a vida. E essa condição não nos leva para uma ideia de instrumentalização ao corpo, pois este se revela como o próprio ser humano que se transforma na sua relação com a natureza, sendo ele natureza.

As necessidades materiais dadas por nossa natureza é que nos projeta para o simbólico. A ameaça sobre nossas vidas e o que a torna difícil é de nossa própria natureza. O poder do simbólico se dar pela fragilidade vital do homem (EAGLETON, 2011). É como se o corpo precisasse de cultura, ele a antecede e encontra em sua própria natureza o substrato para se realizar como ser humano. Não como fantasma, não como espectro de representações descolado do ser em geral. É aqui que o corpo se mostra. É aqui onde a realidade “é”. Onde o ser social se concretiza.

Talvez estejamos muito abstratos no desenvolvimento desse estudo, pois tem sido tratado a questão da corporalidade de modo muito geral e com pouca exposição do corpo em sua concretude histórica cotidiana. São inúmeros os estudos sobre o corpo e as diferentes formas de abordagem que se somam a filosofia, a medicina, as artes, a moda, a antropologia, a tecnologia, entre outras. Essas se voltam ao corpo diante de suas transformações de forma, tons, peso, desempenho, desenvolvimento, movimento etc. Nelas se encontra uma compreensão de que o corpo de cada indivíduo é concreto e carrega sua história, manifestando-se socialmente e culturalmente. Por assim ser, o corpo se mostra como algo a ser investigado, pois demanda significados e relações que estão em nexos com a realidade. Mas o corpo é algo finito, no sentido de reconhecermos que “a natureza tem sobre a cultura a vitória final, costumeiramente conhecida por morte” (EAGLETON, 2011, p. 128).

Já vimos o quão é possível conhecer o corpo diante da base material de produção da vida, bem como através da cultura que o envolve. Isso quer dizer que não somos absolutamente cultural, nem tão pouco distintamente natural. Vimos o quanto somos seres sociais inacabados que se distanciam cada vez mais das legalidades da natureza, mas que carregamos suas esferas e legalidades inelimináveis. E por isso nossa produção é histórica, inesgotável e provisória. Diante

disto, devemos nos ater sobre uma proposição de Eagleton, a saber, “a linguagem ajuda a nos libertar da prisão de nossos sentidos, ao mesmo tempo que nos abstrai nocivamente deles” (IBIDEM, p. 141).

Vimos que Marx nos mostra o quanto social são os sentidos. E socializada são as linguagens, como conferimos em Lukács, quando demonstra que o trabalho é a “forma originária” do ser social, na medida em que possibilita a passagem do ser orgânico para o ser social e permite o desenvolvimento de complexos pertencentes ao ser social que se baseiam no trabalho. Contudo, na concretude do corpo, sabor não se sente pela visão, nem odores se sentem por ouvidos e a vida. A evolução dos órgãos humanos foi capaz de deixá-los aptos a satisfazerem necessidades cada vez mais complexas. Mas, Eagleton aponta:

com o capitalismo de Marx, então, a linguagem abre de um só golpe novas possibilidades de comunicação e novos modos de exploração. A transição do jardim tedioso e feliz da existência sensível para o estimulante e precário plano da vida semiótica foi uma *felix culpa*, um Pecado Original que foi um cair para cima em vez de para baixo. [...] *Nossa existência simbólica, abstraindo-nos das restrições sensoriais de nossos corpos, pode levar-nos a nos excedermos e nos destruímos. Somente um animal linguístico poderia criar armas nucleares, e só um animal material poderia ser vulnerável a elas* (IBIDEM) (grifo nosso).

Eagleton insiste em nos mostrar o quanto estamos “imprensados entre a natureza e a cultura”. E a fragilidade corpórea humana ou “sua natureza física indefesa é tal que a cultura é uma necessidade se for para que sobrevivamos” (IBIDEM, p. 143). Mas o autor lembra que a cultura não se estende a tudo. “A natureza não é apenas argila nas mãos da cultura, e, se fosse, as consequências políticas bem poderiam ser catastróficas” (IBIDEM). A cultura é uma necessidade, como um complexo social humano. Ela não deve suprimir as necessidades que nos fazem estarmos vivos para fazer história. Eagleton lembra Marx e Engels aqui no texto da Ideologia Alemã. E afirma que “se a natureza é moldada pela cultura, também é resistente a ela, e poder-se-ia esperar uma forte resistência política a um tal regime de negação de necessidades” (IBIDEM, p. 144). O autor nos alerta para o fato de que essas necessidades naturais, como o alimento, sono, abrigo, integridade física, satisfação sexual, ausência de dor, de sofrimento e de opressão, entre outras, “são necessidades que temos apenas em virtude do tipo de corpo que somos, não importando a miríade de formas culturais que eles podem assumir – são critérios de bem-estar político, no sentido de que as sociedades que as frustram deveriam ser politicamente rechaçadas” (IBIDEM).

Somos uma parte da natureza. Lembremos como tratamos, no terceiro capítulo, a partir de Márkus (2015) de que o ser humano é um ser sensorial, físico, natural, que surge por processos de natureza causais e não conscientes. E para sobreviver é preciso que esteja em constante metabolismo com a natureza através de sua atividade vital, o trabalho. Mas estamos de acordo que já temos conhecimento suficiente para compreender que o corpo não deve se reduzir as suas esferas

inorgânica e orgânica, nem tampouco aos entendimentos descolados da realidade objetiva. Muito menos devemos reduzir esta realidade aos “jogos de linguagem”, nem substituir sua história universal por históricas fragmentadas e demarcadas por um multiculturalismo (FREDERICO, 2016a).

Para Frederico, “a base material da sociedade cedeu lugar às tradições culturais; os ciclos econômicos que marcaram o desenrolar de nossa história (açúcar, café, borracha, etc.) foram substituídos pelo estudo antropologizante do legado cultural” (IBIDEM, p. 244). Queremos afirmar, então, que as tentativas de compreensão do corpo na Educação Física brasileira devem superar tanto sua tradição pragmática e biologizante, como as tentativas de tratar o corpo em sua expressão cultural deslocada da base material da sociedade.

Em introdução aos seus *Ensaio sobre Marxismo e Cultura*, Celso Frederico (2016b) nos lembra que “Marx, em seu tempo, poucas vezes utilizou a expressão cultura [...]. Não obstante, em sua teoria social, há uma concepção de cultura que se faz presente em toda sua obra. Em linhas gerais, ela é pensada em sua relação com a necessidade, com a base material da sociedade” (IBIDEM, p. 9). Frederico destaca uma passagem de Marx que nos é muito cara para nosso estudo e a reproduzimos, a saber:

A mesma importância que as **reliquias de ossos** têm para o conhecimento da organização das espécies de animais extintas têm também as reliquias de meios de trabalho para a compreensão de formações socioeconômicas extintas. *O que diferencia as épocas econômicas não é “o que” é produzido, mas “como”, “com que meios de trabalho”.* Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha. Entre os próprios meios de trabalho, os de natureza mecânica, que formam o que podemos chamar de **sistema de ossos e músculos** da produção, oferecem características muito mais decisivas de uma época social de produção do que aqueles meios de trabalho que servem apenas de recipientes do objeto do trabalho e que podemos agrupar sob o nome de **sistema vascular** da produção, como tubos, barris, cestos, jarros etc (MARX, 2013, p. 258) (grifos nosso).

Para nós esse breve esclarecimento sobre a noção de cultura já é suficiente para situar o desenvolvimento de caras categorias que foram se destacando na Educação Física brasileira. De modo que o esforço de Medina (1983) em lançar fundamentos para a chamada “cultura do corpo” - vista por ele como sinônimo de cultura física, cultura corporal e cultura somática - foi um avanço importante e que sinalizou para investigações mais centrada ao conceito de cultura. Outra referência provocadora se deu no ensaio de Suely Kofes, contido no livro já citado por nós e organizado por Bruhns (1985). A autora aproxima a antropologia para os professores de educação física em busca de qualificar o debate sobre as “atividades corporais”, então introduz as teorias de Marcelo Mauss e de Pierre Clastres: mostrando por Mauss que “é a sociedade que ensina o corpo e nele marca as diferenças que ela reconhece e/ou estabelece”; e em Clastres, “que as sociedades sem escrita

escrevem no corpo as suas leis. Imprimem suas marcas nos corpos, porque o corpo é uma memória: um espaço e tempo” (KOFES, 1985, p. 48). São esses autores que vão influenciar, mais tarde, o professor Jocimar Daolio (1992; 2002) a desenvolver sua tese sobre a cultura do corpo⁶⁰.

Mas é com Marx que uma noção de cultura amplia o entendimento sobre as práticas corporais e a cultura corporal na educação física. O texto do Coletivo de Autores (1992) já sugere uma abordagem de cultura próxima ao que encontramos na citação de Marx acima. Para eles “a materialidade corpórea foi historicamente construída e, portanto, existe uma cultura corporal, resultado de conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retraçados e transmitidos [...]” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 39). Os autores alertam que os conteúdos dessa cultura corporal possuem historicidade, desenvolvimento e consolidação socializada. De modo que todas as práticas corporais são criadas conforme os períodos históricos que a possibilitam. E, portanto, são sempre “respostas a determinados estímulos, desafios ou necessidades humanas” (IBIDEM). Esses conteúdos ou formas de atividades da cultura são incorporados ao comportamento dos seres humanos, mas antes é uma conquista ou criação humana mediante ao cumprimento de necessidades essenciais para a sua sobrevivência e reprodução. Ou seja, para estes autores, a cultura *não* é considerada como uma esfera autônoma, um objeto de estudo autosuficiente. Como diz Frederico (2016b, p. 10), “vista assim, a cultura é considerada como chave para se entender a organização dos povos primitivos, invertendo o raciocínio de Marx – primeiro a atividade material, depois as expressões culturais”. O que nos quer dizer que a corrida de rua, por exemplo, como um fenômeno social contemporâneo, não se apresenta como um movimento natural que surge já com a adaptação do aparato biomecânico humano, mas se serviu para necessidades materiais que proviam à existência social, em um primeiro momento, e agora amplia seu caráter de necessidade de sobrevivência aos modos operante do capitalismo, como uma mercadoria exposta no mercado dos corpos, a exemplo dos inúmeros eventos de corridas de rua pelo mundo, ou até, como uma conquista humana para usufruir como lazer.

Ou seja, o que nos importa, fundamentalmente, não é o **sistema vascular** de produção, mas o **sistema ósseo e muscular** que confere as características marcantes de uma época social. Queremos demonstrar que a cultura descolada da realidade objetiva é morta, como os enfeites e adereços expostos nas salas grã-fina (IBIDEM), ou como mercadorias expostas fantasmagoricamente nos estandes.

Portanto, uma noção de cultura corporal precisa estar vinculada com as práticas sociais humanas e ser parte expressiva do ser social em sua totalidade. Neste sentido, Marx vai atentar que

60 Os textos que nos referimos são sua dissertação defendida em 1992 e publicada em livro com o título Da cultura do corpo (2013), além de sua tese de livre docência defendida em 2002 e publicada em livro com o título Educação Física e o conceito de cultura (2004).

A vida genérica, tanto entre os homens quanto entre os animais, fisicamente consiste primeiro em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica, e, quanto mais universal do que o animal o homem é, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica de que ele vive. Assim com plantas, animais, pedras, ar, luz etc. Formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência da natureza, em parte como objetos da arte – a sua natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais, que ele tem primeiro que preparar para a fruição e para a digestão -, também praticamente formam uma parte da vida humana e da atividade humana. Fisicamente, o homem só vive desses produtos da natureza, possam eles aparecer agora na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc (MARX, 2015, pgs. 310-311).

Chegamos até aqui traçando fundamentos críticos que apontam os limites de compreensões sobre o corpo e corporalidade quando referendadas sob uma noção de cultura que parece se justificar autonomamente sobre o indivíduo, ao ponto do corpo se reduzir a um suporte de signos, vetor semântico, gramática própria da agenda pós-moderna. Nosso esforço busca trazer à tona contradições de como o corpo tem sido tratado como um ente que toma a frente do indivíduo e o transfigura sob ficção e imaginários, como se emprestado para a concretização de uma corporalidade manifesta, apenas, pela experiência fenomenológica. Mas de certo, o que temos, é que este corpo é enfeitado e se fantasmagoriza, vira uma coisa assombrosa de um mundo real e concreto. No entanto, essa manifestação é dada pelo resultado das relações entre coisas que se configurou a sociedade capitalista. Trata-se da vida mergulhada no oceano de fetichização e reificação que compõe nossa realidade.

O que trouxemos são referências sobre a relação indivíduo e sociedade, bem como apresentar o ser humano no interior de um complexo social que se desenvolve e se reproduz conduzindo esses seres por necessidades das mais variadas e sobre condições de sobrevivência das mais diversas. Nos deparamos com um indivíduo em uma totalidade social que tem uma particularidade, seu ordenamento no capitalismo e todas as contradições pertinentes.

Buscamos ir além do denominado paradigma da corporeidade, contrapondo-nos e apresentando que quando o homem desenvolve trabalho, ou seja, a produz a própria vida, por uma forma social desenvolvida pela exploração do “homem sobre o homem” é possível que o corpo, o próprio ser humano, se torne coisa. Coisa com aparência fantasmagórica que assombra o mundo dos próprios humanos. Esse é o real espectro a ser pautado, o que é ficção é incorpóreo.

Portanto, considerar o corpo como objeto ou sujeito da cultura, como uma ficção e meio para experiências fenomenológicas, sugere indefinições na própria ideia de corpo e cultura. Parece fragmentar ainda mais o ser humano, descolando-o de sua totalidade.

4.5 Uma Educação Física para corporalidades negadas

Entendemos que a educação física atua em diferentes áreas, mas no processo de formação humana ela toma uma importância social significativa. Por ter a cultura corporal como práxis sociais capaz de responder as necessidades de corporalidades que atuam no cotidiano das sociedades capitalista, a educação física tem conferido um papel social, como sua história nos mostra, entre reproduzir os interesses corporativos do capital e a denúncia de suas contradições, ao contribuir com um projeto de formação que se ampara no horizonte de uma sociedade emancipada.

Os desafios que se apresentam, buscam encontrar - no espaço-tempo configurado pela velocidade imprimida no desenvolvimento das forças produtivas e as exigências do lucro - saídas que atentem para o desenvolvimento pleno da corporalidade. O que quer dizer que a vida precisa superar os limites impostos pelo compromisso de atender as leis do capital. Lembremos que para o desenvolvimento da sociedade capitalista, “tornava-se necessário “construir” um novo homem: mais forte, mais ágil, mais empreendedor” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 51). Para tanto, é preciso investir na formação da classe trabalhadora, afim de que seja reconhecida a sua corporalidade, como resultado da aparência fantasmagórica e fictícia de uma pedagogia do corpo para o capital, a qual quer que nos reduzamos, simplesmente, à força de trabalho alienada, quando tivermos um pouco de sorte, porque essa pedagogia se aproxima mais do que poderíamos chamar de uma ideologia da exclusão de corporalidades.

Até agora é possível conferir que essa pedagogia do corpo para o capital, intensificada em todos os espaços possíveis de controle, disciplinamento e enquadramento do indivíduo, aparece em todas as instituições com origem no capitalismo. A escola é uma dessas instituições que esse processo de formação ganha contornos únicos, notadamente quando se constata os diferentes projetos de educação que partem das representações de classes sociais. A escola é o espaço de produção e reprodução social capaz de formar uma corporalidade adequada e concedente aos interesses do projeto da sociedade capitalista, distintamente identificados na divisão social do trabalho, na qual se expressam de forma geral, nos que executam o trabalho (classe trabalhadora) e nos que idealizam e gerenciam os meios, os proprietários (a classe social que dirige política, intelectual e moralmente a sociedade). As evidências aparecem por diversos aspectos, desde a formação para o chamado “mercado de trabalho”, o próprio espaço de controle dos corpos, o ordenamento de hierarquia, bem como a adequação aos padrões de comportamento (meritocracia), saúde (higiene/eugenia) e bem-estar (felicidade como negócio) que se estabelecem nesse propósito. Aparecem, em especial, na Educação Física, pelo corpo higiênico, ágil, forte, competitivo, belo e subserviente, necessário à economia política capitalista. Um projeto de corpo que se alinha a ideologia da responsabilidade individual pelos problemas derivados das respostas política e econômica dos governos capitalistas. Onde a culpabilização do indivíduo tem como base a

concepção ideológica burguesa de que o ser tem origem numa mônada espontânea de um demiurgo. A exemplo do “homem” como um fim em si mesmo de Kant e sua obediência aos *imperativos categóricos*. Esse pressuposto anti-ontológico, que é o solo da filosofia burguesa, tem explicado as relações sociais e a constituição da corporalidade como se as determinações que chegam ao indivíduo fossem naturais. Como dissemos no segundo capítulo: não havendo nenhuma abertura de viés teleológico que determine a vida social, os indivíduos aparecem como responsáveis diretos por suas condições de vida. Esse é um tipo de pensamento que é justificado pelos ideólogos da pós-modernidade, vejamos o que diz Le Breton:

todo indivíduo é responsável por si mesmo, mesmo que lhe faltem meios econômicos e, sobretudo, simbólicos para assumir uma liberdade que não escolheu, mas que lhe é outorgada pelo contexto democrático de nossas sociedades. [...] Estar sob sua própria autoridade implica recursos interiores continuamente renovados, pois ela é fonte de inquietação, de aflição e mobiliza um esforço constante (LE BRETON, 2018, p. 7).

Chegamos até aqui já cientes de que a pobreza e as questões sociais no capitalismo são determinadas e são parte constitutiva da estrutura do capital. A natureza acumulativa do capital não permite que se avance em sua distribuição, na medida em que a riqueza é produzida pelos trabalhadores, sua apropriação é privado capitalista. Ou seja, não há como suprimir a pobreza por meios de políticas sociais, mas apenas por uma alteração no modo de produção. De modo que a acumulação de riqueza por um lado, é complementada pela pauperização por outro. Nesse sentido, o indivíduo não é responsável por sua condição de carência e necessidades.

[...] a pobreza, na ordem do capital e ao contrário do que ocorria nas formações sociais precedentes, não decorre de uma penúria generalizada, mas, paradoxal e contraditoriamente, de uma contínua produção de riquezas. [...] Se, nas formas de sociedade precedentes à sociedade burguesa, a pobreza estava ligada a um quadro geral de escassez [...], [na sociedade burguesa ela se mostra] conectada a um quadro geral tendente a reduzir com força a situação de escassez. Numa palavra, [na sociedade burguesa a pobreza] se produz pelas mesmas condições que propiciam os supostos, no plano imediato, da sua redução e, no limite, da sua supressão (NETTO, 2007, p. 143)

Nesse sentido, diante das questões sociais a serem enfrentadas - as quais já apontamos aqui, tais como o aumento da desigualdade de renda, desemprego crônico, ampliação do estado de insegurança alimentar, precarização do trabalho, perda de direitos fundamentais, esvaziamento dos recursos naturais, entre outros indicadores que explicitam a contradição de sociedades capitalistas – o que esperar de corporalidades que se encontram limitadas à satisfação de suas necessidades primárias? Lembremos aqui que essas se distinguem daquelas que necessitam de manutenção, como as do *exército de reservas*.

A Educação Física para além do conhecimento produzido para atender a estética capitalista, formar o corpo do trabalhador e atuar por uma concepção de saúde e lazer demarcada pela indústria

ocidental, precisa considerar que seus vínculos com o capital estão longe de atender, institucionalmente, o trabalhador e a trabalhadora considerados em sua plenitude. Diante disso, entendemos que a referência à produção de autores próximos ao movimento pós-moderno, precisam ser melhores avaliadas no interior do campo da educação física, dados os discursos visados sobre um corpo e uma corporalidade que parecem mais representar os prazeres, dores e as necessidades espirituais e sofrimentos do “homem burguês”⁶¹, contrariamente as corporalidades expropriadas postas em condições de miséria. Por isso, ao ter como área de atuação pedagógica a cultura corporal, a Educação Física identifica nessas práticas corporais significações dadas socialmente. Mas segundo o Coletivo de Autores (1992, p. 62),

O homem se apropria da cultura corporal dispondo sua intencionalidade para o lúdico, o artístico, o agonístico, o estético ou outros, que são representações, ideias, conceitos produzidos pela consciência social e que chamaremos de “significações objetivas”. Em face delas, ele desenvolve um “sentido pessoal” que exprime sua subjetividade e relaciona as significações objetivas com a realidade da sua própria vida, do seu mundo e das suas motivações.

Isso quer dizer que os conteúdos da cultura corporal ao se explicitarem como práxis sociais que se apresentaram como necessárias em dado momento histórico da sociedade, ao trazer suas funções sociais distintas, como por exemplo, o cuidado físico com o corpo através dos exercícios físicos visto como fator higiênico, visava atender aos interesses da classe hegemônica naquele período histórico (COLETIVO DE AUTORES, 1992). Mas, na medida em que o indivíduo se encontra com essas práticas corporais socialmente e historicamente desenvolvidas, ele pode encará-las “apenas como um meio para atingir algo para si mesmo [...]. O seu sentido pessoal do jogo tem relação com a realidade de sua própria vida, com suas motivações” (IBIDEM, p. 62).

Entendemos junto a esses autores, que os temas da cultura corporal podem expressar um sentido/significado, no qual sua origem e desenvolvimento visa consolidar um comportamento de respeito as regras sociais ou um hábito de produção e consumo de gestos de dança que são dominados pela indústria cultural. Entretanto, o indivíduo possui intencionalidades/objetivos que encaram essas práticas corporais com outros interesses e sentidos. Isso quer dizer que esses objetivos do indivíduo e da sociedade se interpenetram, dialeticamente (IBIDEM).

Por essa razão é fundamental considerarmos que os temas da cultura corporal nos servem para compreender a realidade social. Ao elegermos uma tese na qual apontamos que a crise estrutural do capital contribui para a intensificação da negação da corporalidade humana, ou seja, impede que o ser humano se desenvolva em sua plenitude, acessando o conjunto da riqueza patrimonial da cultura corporal - que vai desde a possibilidade de atuar com sua força de trabalho

61 Leandro Konder nos explica que a sociedade burguesa produziu um “tipo humano”, não aquele burguês proprietário dos meios de produção, o banqueiro etc., mas o tipo condicionado e promovido, não pela burguesia, mas pelo conjunto da sociedade burguesa, “pelas características do “sistema” social estruturado sob a hegemonia burguesa” (KONDER, 2000, p. 15), que resulta no ideal dos indivíduos autônomos, empreendedores, competitivos e egoístas.

para garantir sua existência individual e social, até a vivência de práticas corporais que são próprias de sua realidade particular - estamos considerando que os problemas suscitado dessa negação à corporalidade, necessitam de serem compreendidos considerando a totalidade social. Neste sentido, os temas da cultura corporal e a constituição da corporalidade humana precisam ser abordados reconhecendo que há disputas de projetos sociais advindos das lutas de classe.

Portanto, é crucial reconhecermos que o processo de negação da corporalidade em favor de mais valor (mais-valia) se encontra tanto incorporada no trabalho alienado e nas condições de vida consequentes dele, como nos sentidos/significados inerentes às práxis sociais (formas de atividades da cultura corporal) reprodutoras da ordem social vigente, além do processo de produção ideológica – teorias afins da pós-modernidade.

4.5.1 Por uma “estética da fome” na Educação Física

No terceiro capítulo, buscamos demonstrar as consequências do trabalho alienado para a constituição da corporalidade humana. Apontamos que os indivíduos acabam por viverem em condições imediatas com a natureza, pela dependência de estarem limitados a satisfazer as necessidades corpóreas, como servos do corpo. Tal condição afeta o desenvolvimento social dos sentidos, os quais, transitam as necessidades e se frui a sua satisfação (MARX, 2015) que não é apenas determinada pelas legalidades das esferas inorgânica e orgânica, mas socialmente.

Como sinalizamos na introdução, nosso intuito aqui foi demonstrar, após todas as reflexões e discussões sobre a constituição do ser social, como a corporalidade humana se expõe em condição de pauperismo. E ao considerarmos que no país como o Brasil essa realidade é desmedida, propomo-nos que a educação física como campo do conhecimento possua referências em uma crítica da “cultura da fome e da miséria” – “que se realiza na política da fome, e sofre, por isso mesmo, todas as fraquezas consequentes de sua existência” (ROCHA, 1965, p. 4). Na qual se localiza questões sociais fundamentais de serem contextualizadas para a compreensão das corporalidades distintas que são constituídas no país, mas que se desenvolvem sob condições universalizadas pelo capitalismo em todo o planeta. De tal forma que as condições de dependência político econômica do Brasil em relação ao imperialismo, tenha consolidado o estado de necessidades sociais urgentes que o país vive desde colônia.

Tal proposito se orienta pela história da educação física e sua trajetória em lidar com o corpo e compreender a corporalidade. De modo que se estabeleceu referências estéticas e científicas que apresentam um corpo e/ou uma corporalidade a ser moldado de acordo com as exigências dos padrões conceituais do que é belo, seguro, saudável, vendível, consumível, bélico, institucionalizável, etc. De tal sorte que constatamos acima, o quanto seus traços fantasmagóricos –

não apenas por se apresentar como mercadoria, mas por estarem fora do seu reino - suscita às ficções e mistificações pós-modernas.

Baptista e Zanolla (2016) tratam da questão do corpo e a estética no capitalismo, apontando que características ideológicas acabam legitimando o que é belo, caindo na ordem universalizante desta forma de produzir a vida. É por essa via das necessidades de prescrição social que a pedagogia do corpo se introduz na educação física. Contrariamente a isso, trazemos a proposição de que esse processo de constituição da corporalidade acaba negando sua plenitude em favor do mais valor (mais-valia), descartando corpos sem utilidade para as necessidades do capital.

Diante disso, trazemos para o debate, argumentos inspirados em um manifesto relevante para o cinema brasileiro, a “Estética da Fome”, de Glauber Rocha (1965) que buscou tratar o problema estético do Cinema Novo através de uma compreensão que parte do realismo crítico, inspirado na literatura modernista brasileira, para encarar a miséria e a fome, como entende Xavier (1983), não como um tema em si, nem por um objeto do qual se fala, mas pela forma de expor suas obras, na própria textura delas. Eleger essa metáfora é adotá-la com estilo e encarar a fome e a miséria sem romantismo e glamour.

No manifesto, Rocha faz uma crítica sobre a forma como a América Latina lamenta suas misérias gerais e a Europa colonizadora consume essa miséria, “não como sintoma trágico, mas apenas como dado formal em seu campo de interesse” (ROCHA, 1965, p. 1). Sem dúvidas de que Rocha compreendeu a dependência político econômica dos países na América Latina em relação aos países que estão no comando das relações geopolíticas, bem como conhecia a produção ideológica desses países. Para ele,

o observador europeu, os processos de criação artística do mundo subdesenvolvido só o interessam na medida que satisfazem sua nostalgia do primitivismo, e este primitivismo se apresenta híbrido, disfarçado sob tardias heranças do mundo civilizado, mal compreendidas porque impostas pelo condicionamento colonialista (IBIDEM).

Rocha entende que o condicionamento econômico e político imperialista conduz à decadência filosófica e à impotência que causa de algum modo *esterilidade e histeria*. Sobre a primeira, ele sugere que a obra artística é castrada por exercícios formais, frustrando a possibilidade de universalização. Quanto a histeria, Rocha identifica que é um problema mais complexo, em que a indignação social fica a beira dos discursos inócuos, na qual o paternalismo “é o método de compreensão para uma linguagem de lágrimas ou de sofrimento” (IBIDEM, p. 2). Deste modo, Rocha mostra que os discursos anarquistas e sectários são impotentes para elucidar o problema da fome latina e são delimitados pela incapacidade de expressar a brutalidade da pobreza, devido ao humanitarismo que essa histeria inspira os colonizadores.

Para Gláuber Rocha a fome latina “é o nervo de sua própria sociedade”, por isso a originalidade do Cinema Novo diante do cinema mundial. “Nossa originalidade é a nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida” (IBIDEM). Para ele, a fome para o brasileiro “é uma vergonha nacional”, na medida em que “ele não come, mas tem vergonha de dizer isto; e, sobretudo, não sabe de onde vem esta fome” (IBIDEM, p. 3).

Rocha não espera uma linguagem de lágrimas ou sofrimento, mas propõe revelar uma violência inerente na fome. E busca uma saída estrutural frente as leituras piedosa e nostálgica da miséria. Bentes (2002) retira de Rocha que para “compreender” a fome, dentro ou fora da América Latina, seria necessário **violentar a percepção, os sentidos e o pensamento**. Essa é uma interpretação do Manifesto muito cara para nós. Por dois motivos: porque Gláuber Rocha ao espelhar a realidade em sua arte, revela o quanto tacanho é o sentido quando o indivíduo estar preso pela necessidade prática rude, como diz Marx. Lembremos do ser humano esfomeado e sua relação com a comida, para ele, não existe a forma humana do alimento. “O homem necessitado, cheio de preocupação, não tem nenhum *sentido* para o espetáculo mais belo” (MARX, 2015, p. 352) e; porque Rocha diz que o Cinema Novo, ao excitar e discursar sobre os temas da fome, descreveu e poetizou uma condição de miséria que acabou condenada pelo Governo, pela crítica a serviço dos interesses antinacionais, pelos produtores e pelo público. Na medida em que os filmes expuseram um quadro de questões sociais que se contrapôs as imagens “digestivas” dos filmes meramente industriais que servem para agradar as salas de uma “burguesia indefinida e frágil”.

Inspirado em textos como Vidas Secas, o Cinema Novo narrou: “personagens comendo terra, personagens comendo raízes, personagens roubando para comer, personagens matando para comer, personagens fugindo para comer, personagens sujas, feias, descarnadas, morando em casas sujas, feias, escuras” (IBIDEM, p. 2). Baseado no realismo crítico da literatura modernista dos anos de 1930, o Cinema Novo nos anos de 1960, demonstrou seu compromisso com a verdade, não apenas como denúncia social, mas indicando um problema político que o país vivia. Tal produção refletia, sem dúvidas, uma vida material que cunhava no período Jânio-Jango: crises de consciência e de rebeldia, de agitação e revolução, a qual foi duramente reprimida pelo Golpe de Abril de 1964 (ROCHA, 1965).

Portanto, encaramos o manifesto da Estética da Fome como uma síntese capaz de nos auxiliar numa proposição de análise e discussão sobre a possibilidade de contribuir na formação da corporalidade a partir dos temas da cultura corporal na Educação Física. Buscando compreender o corpo por esse miserabilismo vivido por essa galeria de retirantes famintos narrados por grandes interpretes da formação social brasileira. Alertamos que tal interesse deve escapar das críticas sobre uma regionalização do problema. De modo que o fenômeno da seca no Nordeste – cenário dessas

obras artísticas - e os problemas derivados dele são de ordem natural, política e econômica. Segundo a pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco, Lúcia Gaspar (2003, p. 03): “os problemas que sucedem as secas resultam de falhas no processo de ocupação e de utilização dos solos e da manutenção de uma estrutura social profundamente concentradora e injusta”⁶². Isto implica reconhecermos que tais problemas estão imbricados na relação do ser humano com a natureza e, portanto, são encontrados não só no Nordeste, como em qualquer outra região, tanto quanto seus problemas. A questão maior não é a falta de água. Se voltarmos nossa investigação para a região norte do país, vamos constatar que a Amazônia possui esse recurso natural em abundância, mas seu povo vive problemas parecidos com os do nordeste brasileiro. A natureza inóspita nessas regiões não determina, em exclusividade, o estado de miséria e fome que abrange esses lugares. Na verdade, as precárias condições sociais, políticas e econômicas permitem a precipitação da “questão social” em qualquer lugar do planeta.

São contextos como esse em que a corporalidade se constitui, pelas determinações sociais implicadas nesse quadro social. Percebamos que estamos lidando com uma questão ontológica, em que a forma de ser é determinada pelas características fundamentais do que o compõe, a saber, no capitalismo, a propriedade privada, o trabalho alienado, a divisão social do trabalho e a troca, todas convergindo para a acumulação de capital.

Diante disto “o sertanejo é antes de tudo um forte”⁶³. Para nós Euclides da Cunha descreve um povo que dotado de potencial de revolta, capaz de refletir sobre a realidade e se projetar nela com interesses de mudança, resiste e luta contra a opressão, a irracionalidade e o “império dos fazendeiros”. Para o autor:

Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormecidas. O homem transfigura-se. Empertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e corrige-se-lhe,

62 Só a partir de 1845, as agências governamentais passaram a monitorar os ciclos de secas no Nordeste. No século XX esses ciclos se mantêm, e os anos de 1915 e 1932 nos revelaram como esse fenômeno natural, político e econômico, resultado da interação de vários fatores - alguns externos à região (processo de circulação dos ventos e as correntes marinhas, que se relacionam com o movimento atmosférico, impedindo a formação de chuvas em determinados locais), e outros internos (como a vegetação pouco robusta, a topografia e a alta refletividade do solo), como, também, a ação do ser humano contribuindo para agravar o problema – podem suscitar e reafirmar os horrores em decorrência de consequências como a fome, a desnutrição, a miséria e o êxodo rural (GASPAR, 2003).

63 A obra *Os Sertões* de Euclides da Cunha, publicada em 1902 possui grande influência de seu tempo. Escrita como uma mistura entre um romance, um tratado científico determinista e um descrição antropológica, possui grande influência do naturalismo, mas rompe com o idealismo dos românticos e irrompe com um realismo cru inaugurando o pré-modernismo. Seu determinismo classifica os povos como raças e sub-raças, bem como a geografia definiria os modos de ser dos indivíduos. Mas ao analisar a Guerra de Canudos, o autor mostra em *Os Sertões* que toda a sociedade brasileira esteve vivendo em barbárie diante da República liberal, mas oligárquica e conservadora. A luta e a resistência de Antônio Conselheiro e o revoltoso povo de Canudos-BA contra os milhares de soldados e o poder bélico do exército republicano foram descritos pela escrita racista do autor, que acaba sinalizando para uma narrativa da “repressão”, cedendo para uma interpretação positiva sobre o sertanejo, depositando-lhe simpatia pelas suas qualidades na revolta. Isso sinalizaria, mesmo com seu determinismo científico europeu, uma subversão à condenação das “raças mistas” e a sub-raça sertaneja”, consideradas como algo degenerado.

prestes, numa descarga nervosa instantânea, todos os efeitos do relaxamento habitual dos órgãos; e da figura vulgar do tabaréu canhestro reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias (CUNHA, 2020, p. 68).

Cheia de expressões de teses racialistas europeia, próprias da consciência racista da época, Cunha conseguiu, mesmo herdeiro dessa cultura intelectual, inserir uma crítica contra as condições políticas e sociais do país. Estamos, portanto, trazendo referências às lutas e ao modo de viver do nordeste como uma referência para compreendermos as possibilidades que são forjadas nas corporalidades. Lembremos que essas são compreendidas por nós, não como um determinismo biológico, nem apenas como “uma expressão criativa e consciente do conjunto de manifestações corporais historicamente produzidas, que pretende possibilitar a comunicação e interação de diferentes indivíduos com eles mesmo, com outros, com o seu meio social e natural” (ALVIN; OLIVEIRA, 2006, pgs 196-197). Mas, fundamentalmente, a corporalidade humana se constitui de uma universalidade natural, com potência sensorial, física e expressiva, integrada à consciência que possibilita o desenvolvimento do humano pelo ser humano, mediado por sua atividade vital – o trabalho, desenvolvido pela relação dialética entre a teleologia e a causalidade, posto socialmente e pela linguagem. De modo que as corporalidades são constituídas historicamente no interior de sociedades mantidas por um modo determinado de organização e produção da vida. A corporalidade é a totalidade da relação que os indivíduos possuem com a natureza, a sociedade e a história. É forjada, portanto, no processo de trabalho e pelos complexos sociais que têm no trabalho o modelo de sua práxis social.

Neste sentido, passamos a buscar na literatura realista, possibilidades de compreensão da corporalidade humana e a privação de seu desenvolvimento pleno, como diálogo oportuno com a arte e a Educação Física. Lukács, ao tratar do problema da decadência ideológica que a materialidade da burguesia expõe na sociedade, aponta que houve uma virada político-ideológica de todo o pensamento burguês, após a revolução liderada por este, no sentido de uma apologética que deveria se voltar contra as outras classes, para manter os interesses em voga. Diz Lukács (2010, p. 77) que “a visão do mundo que o escritor burguês da época da decadência assimila consiste, cada vez maior intensidade, numa falsificação – consciente ou não – da realidade e de suas relações”. Ele esclarece que os que venderam a alma a ponto de compartilhar uma realidade de acordo com as necessidades da classe dominante se perdeu como escritor, ao apresentar uma visão que se esbarra nas contradições da realidade. Daí que surge o escritor que se contrapôs aos preconceitos da decadência ideológica. De tal sorte que:

a literatura pode representar os contrastes, as lutas e os conflitos da vida social tal como eles se manifestam no espírito, na vida do homem real. Portanto, a literatura

oferece um campo vasto e significativo para descobrir e investigar a realidade. Na medida em que for verdadeiramente profunda e realista, ela pode fornecer, mesmo o mais profundo conhecedor das relações sociais, experiências vividas e noções inteiramente novas, inesperadas e importantíssimas (LUKÁCS, 2010, p. 80).

As obras que citaremos aqui, já comentadas na introdução, tratam-se de clássicos da literatura brasileira e narram histórias de personagens e famílias nordestinas que perambulam pelo sertão no intuito de buscar modos de sobrevivência a partir de uma situação de seca extrema. Algumas são escritas em um período que se revela como umas das maiores crises do capital, resultante da quebra da bolsa de valores de Nova Iorque, acrescido da crise do café e a Revolução de 1930 no país, e o declínio do nordeste com o agravamento das recorrentes secas e o enfraquecimento da agricultura de monocultura pela diminuição da cana-de-açúcar. A estiagem de 1932, por exemplo, iria devastar o semiárido nordestino.

Foi nessa época que se tornou conhecida a indústria da seca: as oligarquias econômicas e políticas da região que usavam recursos do governo em benefício próprio, com o pretexto de combater as mazelas do fenômeno climático. Outras secas atingiriam o Nordeste nas décadas seguintes. A mais abrangente delas teve início em 1979 e durou quase cinco anos. Fome e saques se espalharam pela região. Estima-se que não houve colheita em nenhuma lavoura dentro de uma área de 1,5 milhões de km². Dados oficiais dão conta de que, nessa época, morreram 3,5 milhões de pessoas por conta de enfermidades e desnutrição (BARRETO, 2009).

As causas das secas e seus ciclos ainda estão em aprofundamentos, mas suas causas são concretamente naturais, políticas e econômicas. Os efeitos sobre a população nordestina se fazem e são agravados pela chamada “indústria da seca”. Essa indústria se perpetua aos nossos dias com os interesses das oligarquias locais que ampliam a concentração de renda e consolidam as práticas de “coronelismo”. Tal é o cenário que nossas histórias se desenvolvem.

A narração desses personagens de “vidas secas” se volta nos modos como eles buscam sobreviver buscando garantir os recursos mínimos, no limite de suas experiências empobrecidas pelas condições de vida. São poucas as ações que são conferidas aos personagens. Fabiano, por exemplo, o pai da família de retirante do livro *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, sai da roça encontrada outrora abandonada, para ir à cidade quase nunca e, numa delas acaba sendo preso pelo Soldado Amarelo sem saber o porquê. O narrador mostra o quão seca é a vida de cada um dos membros dessa família e a passividade com qual enfrentam as dificuldades da paisagem e das cobranças de um patrão, que acabam se submetendo, quando o dono da fazenda retorna devido ao breve período de chuva em suas terras.

Neste contexto, soma-se na vida dessa família, mais uma fuga em busca de sobrevivência. O patrão passa a cobrar o período de moradia, o uso dos escaços recursos naturais da fazenda e o resultado do trabalho ao Fabiano. Este, ao perceber que não conseguiria tal acerto de contas, infringido pela seca, parte em fuga na direção da cidade grande. Dar-se, no fim do livro, que essa

experiência e essa direção de vida abrem possibilidades à família de mudanças e melhores condições de vida, como tentar garantir escola para as crianças, mesmo sem saber exatamente do que se trata.

O texto vai nos mostrar o quanto de silêncio vive essa família. Fabiano ao ser preso, por exemplo, chega a conclusão que se encontra nessa condição por não saber se expressar, falar, nominar as coisas. Essa observação nos permite buscar uma mediação sobre como é determinado a forma de ser dos indivíduos nas condições de vida nas quais estão inseridos. Os limites encontrados para dar conta de suas necessidades primárias, faz com que essa família se torne literalmente muda em relação ao potencial de desenvolvimento social que o ser humano já conquistou. A linguagem pela expressão da comunicação da fala é algo ausente ou suprimido nessa família, diante do poder que a estrutura social e dos atores que são legitimados pelo abuso da autoridade. Santana (2011) destaca que esse texto nos mostrar o quão é, também, seca de direito a vida desses personagens que representam bem a realidade de boa parte de brasileiros que se somam a essa condição.

A condição de pauperização é a própria negação da corporalidade de Fabiano e sua família. A linguagem é negada e, portanto, as relações com o mundo social. Constatações que conferimos em várias passagens, como no capítulo Festa, quando a família vai à festa de Natal na cidade.

A opinião dos meninos assemelhava-se à dela. Agora olhavam as lojas, as toldas, a mesa do leilão. E conferenciavam pasmados. Tinham percebido que havia muitas pessoas no mundo. Ocupavam-se em descobrir uma enorme quantidade de objetos. Comunicaram baixinho um ao outro as surpresas que os enchiam. Impossível imaginar tantas maravilhas juntas. O menino mais novo teve uma dúvida e apresentou-a timidamente ao irmão. Seria que aquilo tinha sido feito por gente? O menino mais velho hesitou, espiou as lojas, as toldas iluminadas, as moças bem-vestidas. Encolheu os ombros. Talvez aquilo tivesse sido feito por gente. Nova dificuldade chegou-lhe ao espírito, soprou-a no ouvido do irmão. Provavelmente aquelas coisas tinham nomes. O menino mais novo interrogou-o com os olhos. Sim, com certeza as preciosidades que se exibiam nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas tinham nomes. Puseram-se a discutir a questão intrincada. Como podiam os homens guardar tantas palavras? Era impossível, ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. Livres dos nomes, as coisas ficavam distantes, misteriosas. Não tinham sido feitas por gente. E os indivíduos que mexiam nelas cometiam imprudência. Vistas de longe, eram bonitas. Admirados e medrosos, falavam baixo para não desencadear as forças estranhas que elas porventura encerrassem. (RAMOS, 2013, p. 56)

A obra de Graciliano Ramos nos ajuda a compreender essa corporalidade forjada na miserabilidade que o capital impõe nas periferias do mundo, nos países de baixo. Neste contexto, o corpo em condições de miséria parece se manter como uma esfera inorgânica pronta a se misturar ao solo seco e os parques estrumes dos poucos magros bois que cambaleiam nessas terras. Ou

confunde-se com a animalidade que é a companhia da companheira cadela Baleia e o cavalo de trabalho. Como diz o narrador sobre Fabiano,

Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia (RAMOS, 2013, p. 15).

O realismo crítico da literatura de Graciliano contribui para nossa discussão e assegura para nossa reflexão que as consequências da crise do capital e suas contratendências ampliam as contradições e prova que a secura de alimento, de moradia, de terra, de vestimentas, de linguagem, de direitos coloca o ser humano em condições desumanas e empobrece o indivíduo de toda a produção histórica do gênero.

Outros textos que consideramos elucidativos para nossa análise sobre as condições de corporalidades que são determinadas social e economicamente, são o poema Morte e Vida Severina de João Cabral de Melo e o romance autobiográfico Homens Caranguejos de Josué de Castro. Neto, ambos parecem continuar com a saga da família de Fabiano chegando na capital.

Na obra de Josué de Castro ele esclarece no seu prefácio que se trata mais de explicações do que um romance, mas tem “o suficiente para dar ao livro o gosto e o cheiro fortes do drama da fome que é, no fundo, a carne desta obra” (CASTRO, 1967, p. 11). O texto não nos deixa datas precisas dos fatos que ocorrem, mas o certo é que a história se passa pela referência do pai do autor se retirando do sertão, expulso pela seca de 1877, como acontece com a personagem Zé Luiz, pai do protagonista da história, o menino João Paulo. Diz Castro, “Não sei. Tudo o que eu sei é que, neste livro, se conta a história de uma vida diante do espetáculo multiforme da vida. A história de vida de um menino pobre abrindo os olhos para o espetáculo do mundo, numa paisagem que é, toda ela, um braço de mar – um longo braço de um mar de misérias” (IBIDEM, p. 12).

No intuito de buscar uma mediação com nossa discussão, ou seja, a fim de encontrar esclarecimentos sobre a constituição da corporalidade humana sob determinações sociais originadas na lógica da sociedade capitalista, pois o quadro de desigualdade social transparece sobre os interesses e as contradições de uma estrutura demarcada entre a opressão latifundiária do agreste ao sertão e o capital urbano. Uma corporalidade forjada pela fome e a miséria. Diz Castro:

o tema deste livro é a história da descoberta que da fome fiz nos meus anos de infância, nos alagados da cidade do Recife, onde convivi com os afogados deste mar de miséria. [...] a lama dos mangues do Recife, fervilhando de caranguejos e povoada de seres humanos feitos de carne de caranguejo, pensando e sentindo como caranguejo. Seres anfíbios – habitantes da terra e da água, meio homens e meio bichos. Alimentados na infância com caldo de caranguejo: este leite de lama. Seres humanos que se faziam assim irmãos de leite dos caranguejos. Que aprendiam engatinhar e a andar com os caranguejos da lama [...], nunca mais podiam libertar desta crosta de lama que os tornava tão parecidos com os

caranguejos, seus irmãos, com as suas duras carapaças também enlambuzadas de lama (IBIDEM, pgs. 12-13).

O romance de Castro, retirado da mais profunda realidade dos moradores de uma cidade grande e sua miséria acumulada, narra modos de sobrevivência que não costumam ser retratados nas conclusões de pesquisas sobre o corpo e a corporalidade. Os modos de serem discutidos na base dos interesses estéticos capitalistas se mostram sobre o sofrimento do “homem burguês”, suas preocupações e soluções de artifício, demarcadas por necessidades sensíveis aos produtos e processos do capital. A corporalidade pensada, refletida na tradição acadêmica dos estudos pela cultura, tem nos mostrado uma corporalidade para os negócios do comércio e da indústria. Tanto para a produção como para a circulação, respectivamente de corpos para o trabalho e como modelos de consumo. Isso se mostra, na Educação Física, pelas formas de atividades corporais encontradas no esporte, nas lutas, nas danças, nas ginásticas, nos jogos e por todos os interesses de aprimoramento estético e cibernético sobre o corpo.

Pensamos que tal hipótese que demarcamos aqui seja conferida porque os corpos que se mostram nas periferias, no interior dos sertões, nos continentes do ciclo da dependência imperialista, nos chãos em que a crise enterra o corpo inorgânico são mesmo invisíveis, bichos, fantasmas que assustam as telas, as vitrines, as calçadas e avenidas de *passagens* e os espaços assépticos do capital. De tal forma que estamos chamando atenção para esses condenados do chão e seu drama universal. Logo que a sede e a fome não são fenômenos exclusivos dos sertões e dos mangues. Como narra Castro:

quando cresci e saí pelo mundo afora, vendo outras paisagens, me apercebi com novas surpresa que o que eu pensava ser um fenômeno local, um drama do meu bairro, era um drama universal. Que a paisagem humana dos mangues se reproduzia no mundo inteiro. Que aqueles personagens da lama do Recife eram idênticos aos personagens de inúmeras outras áreas do mundo assoladas pela fome (IBIDEM, 24).

Nosso intuito foi identificar, no entorno da pauperização, esses corpos com armaduras de lama e barro, como se fossem cavaleiros da miséria, heróis virulentos e violentos⁶⁴ de uma mesma

64 Glauber Rocha avalia em seu manifesto que “a mais nobre manifestação da fome é a violência” e que “o comportamento exato de um faminto é a violência” (ROCHA, 1965, p. 3). Sem dúvidas que se trata da influência do revolucionário anticolonial e psiquiatra Frantz Fanon (1925-1961). As questões anticolonialista, a violência e o racismo estão presentes na obra do cineasta brasileiro e explicita em seu manifesto *Estética da Fome*. No livro *Os condenados da terra*, publicado em 1961, Fanon (1968) trata das consequências devastadoras sobre a saúde mental dos colonizados na Argélia e na África. Contudo, o que nos interessa é que em seu primeiro capítulo Fanon trata sobre a violência em duplo aspecto: a violência do colonizador e; a violência necessária no processo de descolonização. Esta última sinaliza para a importância da *criação de homens novos*, devido ao processo de formação humana transformadora implicada na luta e na resistência. Apesar de não nos referirmos diretamente ao Fanon em nossas discussões, reconhecemos que suas observações possuem confluências com nosso pensamento, em especial, quando ele trata da desumanização do povo colonizado. Este é visto como um animal a ser abatido por sua “incivilidade”. “E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. [...] esses rostos de onde fugiu qualquer traço de humanidade, esses corpos obesos que não se assemelham mais a nada, esta coorte sem cabeça nem cauda, essas crianças que dão a impressão de não pertencerem a ninguém, essa

classe. A classe dos bichos, como os do poemas de Manuel Bandeira (2014):

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

De modo que uma Educação Física realmente comprometida em contribuir com a emancipação da sociedade, encontre formas de compreender como é possível uma corporalidade constituída pela fome e a miséria, presa entre a cultura e a natureza, possa se conduzir insistindo no futuro.

preguiça estendida ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial” (FANON, 1968, pgs 31-32). Mas essa condição de inferioridade para Fanon, foi o substrato para o desenvolvimento de culpa levar para uma violência legitimada (*a praxis violenta*) pela independência da colônia. Glauber destaca em seus filmes essa condição de colonizado e, ainda, expõe que essa condição se expande para os intelectuais, quando esses se alimentam dos valores dos colonizadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que nós e os nossos semelhantes somos liquidados como cães, não nos resta senão utilizar todos os meios para restabelecermos nosso peso de homem. Cumpre, portanto, que pesemos da maneira mais opressiva possível sobre o corpo do nosso carrasco para que seu espírito extraviado reencontre enfim sua dimensão universal. [Desse modo,] o homem reivindica e afirma a um só tempo sua humanidade ilimitada.

Os condenados da terra

Frantz Fanon (1968, p. 255)

Este estudo teve como objetivo desenvolver uma crítica ontológica sobre a constituição da corporalidade humana, considerando o complexo de problemas que se intensificam na crise estrutural do capital, a partir do que Lukács (2012; 2013) concebe como uma teoria do ser social em Marx e Engels.

Este esforço é feito para compreender que a natureza do capital, visando à acumulação de valor, opera pela negação da corporalidade humana. Tal constatação não pode ser reduzida como um aspecto do fenômeno da alienação, mas é uma condição histórico-social que se manifesta no capitalismo e se intensifica na resposta neoliberal, uma vez que não há condições objetivas para que grande parte da população mundial esteja livre para vender suas forças de trabalho.

Desta forma, parece-nos que não apenas um exército de reserva pronto para substituir trabalhadores desvalorizados está fora do reino das mercadorias, mas um grande número de indivíduos que estão em condições descartáveis, considerados inúteis para o capital. Assim, os corpos necessários para o acúmulo de valor não são apenas os produtivos, mas também aqueles que precisam ser aniquilados por serem inúteis ao reino das trocas e da propriedade privada.

Nesse sentido, a Educação Física, como um complexo social que surge para formar o corpo na sociedade do capital, ao se deparar com o problema que levantamos, ver-se sobre sua própria institucionalização pedagógico científica, determinada a contribuir com justificações teóricas e práticas para a negação da corporalidade plena e manutenção da forma de vida que lhe condiciona. Em sua história, reações a esse projeto de formação humana consegue expor suas contradições,

apontando para uma formação emancipatória e superadora dessa forma de produção e reprodução da vida.

Contudo, nossa discussão buscou focar nos modos de negação da corporalidade e em seu extremo: a destruição da vida, considerando status atual do capitalismo em sua expressão neoliberal. O que legitima nossa questão maior de **como a Educação Física, como um complexo social, pode satisfazer as necessidades das corporalidades dos que vivem invisíveis, fantasmagorizados, como força de trabalho supérflua?**

Tratamos no **primeiro capítulo**, sobre o fenômeno da crise estrutural do capital explicado por Mézáros (2011), no intuito de apontar os limites absolutos do capital, revelando que a intensificação das contradições, inerentes ao seu metabolismo, gerem circunstâncias catastróficas para a sobrevivência da humanidade. Essa lógica do sistema do capital alimenta o ordenamento capitalista para o acúmulo de mais valor, e um dos aspectos mais relevantes para a manutenção desse sistema é garantir que grande parte da humanidade não acesse as condições básicas de sobrevivência, negando assim o desenvolvimento pleno de sua corporalidade, como se expressa nos problemas conferidos pela perda dos direitos fundamentais, o desemprego crônico, a fome em grande escala, as mortes pela violência do capital, a destruição dos recursos naturais, entre outros.

Essa crise como um fenômeno recente na humanidade, repercute em todo o globo e faz crer aos incautos que não há alternativas para a classe trabalhadora, como tal condição fosse insuperável frente à totalidade que se encontra o capital. Nesse sentido, buscamos conhecer como foi possível que tal realidade se manifestasse e, para tanto, foi necessário primeiro, apontá-la como problema e seus efeitos para a constituição da corporalidade; segundo, situá-la como referência para compreender como o ser social se origina, desenvolve-se, consolida-se e entra em crise. De modo que uma nova forma pode se manifestar em torno de circunstâncias históricas possíveis no interior da totalidade; terceiro, as possibilidades desse novo são da natureza que constitui o ser social, em sua essência: o trabalho e; quarto, como o trabalho - uma atividade vital e objetiva - é a mediação fundamental que transforma a natureza e o próprio ser humano, este, forma-se humano e se desenvolve socialmente sobre suas próprias legalidades naturais.

Neste sentido, tratamos, portanto, no **segundo capítulo**, fundamentos para desenvolver uma tese a partir de uma perspectiva humanista revolucionária. Estamos cientes de que os efeitos debitados à totalidade social do capital sobre o ser humano são devastadores, mas considerando que “são os homens que fazem sua própria história, mesmo que em condições determinadas”, acreditamos que há decisões viáveis entre alternativas. É preciso conhecer a realidade para que nos desviemos de concepções humanistas que encarem a universalidade das reivindicações sob interesses da classe burguesa dominante. Não nos encontramos sob os vieses de concepções de

indivíduo e corpo que passam na filosofia até Kant, no extremo de sua “paz perpétua”, nem nos referenciamos em imperativos categóricos especulativos, idealistas e antiontológicos. Tais tendências alimentam um ideal humanista que refere a um “capital consciente”, descolado da materialidade que compõe a vida social, neste plano o “homem” termina por ser um demiurgo mítico dessa cultura (LUKÁCS, 2013).

Harvey (2016, p. 264) nos alerta que é isso que “contamina as doutrinas dos direitos humanos consagradas em uma declaração da ONU que privilegia os direitos individuais e a propriedade privada da teoria liberal à custa das relações coletivas e das reivindicações culturais”. Essa tradição liberal burguesa imprime uma moral sobre as ações que tem soado totalmente ineficaz sobre os problemas dos quais apontamos nesta tese e se convergem para a pobreza e vida de miséria deixadas pela lei de acumulação de mais valor. As inúmeras Organizações Não Governamentais que se multiplicam em todo mundo, por exemplo, não dão conta do crescimento progressivo da expropriação dos trabalhadores e dos recursos naturais que o capital comanda. Como os agravos à dignidade humana são de ordem estrutural da natureza da sociedade que compartilhamos, não tem como essas organizações combaterem a pobreza e a desigualdade social sem intervir na acumulação permanente da riqueza, da qual tiram seu próprio sustento. Essa é uma contradição que encontramos desde Hegel, quando para este não foi possível observar que a sociedade burguesa que ascendia em sua época, já se movia por contradições de interesses de classe que seria decisivo para compreender o motor da sociedade e da história. O reconhecimento sobre os antagonismos expostos pela miséria física e moral do seu tempo era creditado na alienação do Espírito, o qual fora resolvido com a racionalidade do Estado, uma realidade em ato da Ideia moral objetiva, o Espírito que se reconhece e realiza.

Expomos, no **terceiro capítulo**, que a história humana não se conclui com o Estado racional, mas se movimenta com a intensificação e simplificação das lutas de classes e pelo acumulo dos resultados sociais objetivos que, de gerações em gerações, lançam o ser humano para o futuro. Os seres humanos se formam nesse processo dinâmico e contraditório que é representado pelo par dialético teologia e causalidades no interior do processo de trabalho. Dar-se esse desenvolvimento do ser social ao longo do tempo, como resultado da reprodução biológica e da vida social. Nesse sentido, o trabalho como categoria mediadora e fundante deste ser social (LUKÁCS, 2013), representa-se por um sentido de universalidade. Ou seja, o trabalho é um momento ontológico determinante que constitui um complexo de complexos sociais que se articulam em uma totalidade. No entanto, os complexos que surgem tendo o trabalho como modelo, possuem suas particularidades, especificidades e singularidades autônomas, mas com vínculos ontológicos relativos ao trabalho, a exemplo da arte, da ciência, da educação etc.

Essa compreensão sobre o desenvolvimento do ser social foi demandada pela herança teórico social de Marx ao analisar a ordem capitalista, possibilitou entender que não há nada posto no mundo que não possa ser alterado, que não há nada eternizado no “mundo dos homens”. De tal sorte que os modos de produzirmos e reproduzirmos a nossa vida tem se alterado historicamente desde o surgimento dos humanos. Esse empreendimento marxiano permite que não apenas é possível compreender e explicar a sociedade capitalista, mas lança luz para a compreensão do desenvolvimento e as crises de outros modos de produção anteriores, bem como nos situa para uma perspectiva de mudança radical sobre nosso modo atual de produção e reprodução.

Essa descoberta tem importância para o entendimento do gênero humano. Na medida em que o trabalho é concebido como fundante do ser social, possibilita não apenas pressupor o processo histórico, mas o desenvolvimento do ser por dois polos da reprodução do gênero humano: um que é o ser humano como complexo em movimento em desenvolvimento e; outro, a sociedade como totalidade (LUKÁCS, 2013). No entanto, na sociedade capitalista, o trabalho ao passar a ser determinado como uma mercadoria e ter sua relação com a valorização da propriedade privada, manifesta-se como trabalho alienado, onde o sujeito não reconhece o resultado de seus feitos, o objeto produzido não lhe pertence, o próprio ato de produção não resulta de sua consciência e as relações entre os outros trabalhadores e a natureza são mediadas pelo capital. Resultando assim, no distanciamento do sujeito com o gênero humano. Nesse processo, as necessidades do ser humano são determinadas pelo capital e, como elas e sua fruição transitam pelos sentidos, as consequências para a vivência de uma corporalidade plena são dramáticas.

Por isso nos debruçamos nossas discussões por um humanismo que identifica um aparato de poder e privilégio oligárquicos da classe capitalista levando o mundo todo a uma mesma direção. De tal forma que para poder sustentar essa força política é preciso atacar com a violência do capital, assegurada pelo viés neoliberal do Estado militarizado e eugênico, o bem-estar das populações consideradas substituíveis e descartáveis. Esse é panorama do cotidiano dos cantos do mundo: a desumanização sistemática de pessoas descartáveis (HARVEY, 2016).

Nos aproximamos de um humanismo que precisa rejeitar o consenso. Mas que precisa, também, desenvolver ações que avancem sobre o que acaba restando como única opção, devido as condições de deterioração que vivem os miseráveis - os condenados da terra, a violência. Fanon (1968) já nos alertava sobre as consequências psíquicas das gerações que viveram da luta por violência. Mas diante da grande maioria de desiludidos, o que pode, atualmente, o humanismo revolucionário? Harvey nos provoca em busca de saídas filosóficas para essa questão.

Certeza temos que no fim das contas, o que se instala no corpo dos “fantasmas fora do seu reino” é a violência. Para os milhões de brasileiros que passam fome - como as crianças que vão

para a escola atraídos pelas merendas, esta é uma violência brutal que se levanta contra a vida. Se há fome então a miséria está instalada na corporalidade. O que há de potencialidade a ser manifesta, de vida a ser vivida, com a fome se torna ilusório projetar a formação humana sem antes garantir direito tão fundamental. O que equivale refletir que um grave problema se instalou na sociedade - a desigualdade social, a qual reflete a incapacidade da forma política e do Estado no capitalismo não conseguirem responder efetivamente as necessidades básicas de grande parte da humanidade.

Por estarem em condições fantasmagóricas, invisibilizados, animalizados, fora do reino das mercadorias, descartáveis, nós não conseguimos ver, também, que estão sofrendo a violência da fome. Esta, também é escondida e silenciada em todas as partes do mundo. De modo que os corpos que não conseguem se satisfazer sob as leis das esferas inorgânica e orgânica indicam que a corporalidade está comprometida, na medida em que a carência de nutrientes na população causa prejuízos irreparáveis na formação psíquica e social de crianças e adolescentes, bem como debilita a força de trabalho dos adultos.

O cenário que trouxemos para compreender essa realidade social, buscando medições com nosso problema de pesquisa, veio retratado, no **quarto e último capítulo**, pelo realismo da literatura modernista brasileira e o Cinema Novo de Glaúber Rocha. Reivindicados por revelarem modos de ser e pensar invadidos pelo colonialismo, como corporalidades do cotidiano de um Estado dependente, onde se esfaçam corpos cravados de fraudes e opressão. São os corpos bestializados pela barbárie sistêmica, metaforizados em homens caranguejos, homens gabirus, bichos do mato, centauro bronco, jeca-tatus, etc. A exemplo de Fabiano de *Vidas Secas* que “vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a queimadura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia” (RAMOS, 2013, p. 14).

Essa tese chega até aqui investigando os modos de ser e de pensar, da corporalidade dos que passam por miséria e buscam garantir três pratos de comida na mesa. No Brasil são milhões desses, vítimas da violência da fome, da insegurança alimentar e da condição de pobreza. Encontram-se sem acessos aos direitos fundamentais, e por isso parecem não se satisfazer pelas justificativas históricas e conservadoras que amparam o complexo da Educação Física no país: formar o corpo produtivo e apto para o consumo subserviente do capital.

Nessa trama, o ambiente cultural e ideológico que a crise sistêmica do capital tem nos deixado, permitiu conceitualmente que descolassem o corpo da totalidade que é o ser social. A irrupção das apologéticas pós-classistas, ao negar o sujeito histórico revolucionário e espalhar o anti-humanismo, transforma o ser humano em um objeto manipulável e, nesta perspectiva, abordam o corpo como objeto e sujeito, propício para a diversidade de textos identitários possíveis e que

resultam em realidades diversas. Acentua-se, portanto, o ideal de indivíduo promulgado pelo capital, autônomo, mas perdido em sua solidão e responsabilidade de si mesmo - o sujeito da sociedade anônima, no qual Le Breton tipifica como desaparecido de si, solto no presentismo entorpecedor e reduzido ao espaço de atuação de suas necessidades - os limites do seu próprio corpo sensorial. Assim sendo, as mudanças necessárias para uma vida boa se resumem no que é possível oportunizar ao que pode ser vivido nesse espaço.

Colado no presentismo, esse indivíduo nega a história. Os conteúdos do passado e os sonhos (as projeções), como não são “objetos” do presente, inexistem. Tais formulações são seguidas à risca sobre o corpo e os significados, projetos e marcas possíveis que lhe são imprimidos. Para essas formulações pós-classistas/modernas, o corpo carrega gramáticas que lhes conferem a realidade. Essa é definida como jogos de linguagens que precisam ser vencidos, para que sejam legítimos.

Tal concepção de realidade e de sujeitos são adotados por diversos campos do saber e grandes áreas do conhecimento. Na Educação Física, **o corpo** tem sido reduzido a distintos aspetos, na tese nos referimos, a saber: os **biodinâmicos**, em direção as expectativas de alto rendimento em todas as esferas da vida. Como um *objeto manipulável* pelos métodos das ciências da natureza, de modo que a educação física é o resultado de necessidades históricas que visa um determinado entendimento de indivíduo, de saúde, de esportes, etc., que podem ser mensuráveis objetivamente; aos **culturais**, em direção de uma concepção de cultura deslocada da base material da sociedade, em que o corpo é *suporte de textos da cultura*, um vetor semântico, uma ficção, possível de ser lido pelos significados que lhes são atribuídos por jogos de linguagem, ou seja, não pode ser apreendido como algo concreto que lhe retire uma essência, mas supõe discursos argumentativos que podem ser contraditórios.

Para nós, tratam-se de concepções conservadoras que alimentam uma ordem, a da sociedade burguesa, a partir de uma visão anti-humanista e anti-ontológica, irracionalista e manipuladora. Em nossas análises, lembramos da crítica ao estruturalismo e pós-modernismo de Coutinho, a exemplo do que disse: “Foucault julga que o próprio homem deve ser eliminado do terreno da racionalidade, substituído – enquanto objeto da verdadeira ciência – pelo exame das regras formais do ‘discurso ou sistema’” (COUTINHO, 2010, pg. 155).

Intitulamos nosso estudo como uma contribuição crítico ontológica para os estudos do corpo na educação física. De tal sorte que conseguimos identificar que a corporalidade a ser desenvolvida no capitalismo é aquela sujeita as necessidades do capital. E assim sendo, é possível confirmar a hipótese de que há uma negação da corporalidade humana em favor ao mais valor (mais-valia). E esta negação é operada tanto pelo trabalho alienado na constituição da corporalidade *no* trabalho, bem como *pelo* trabalho. Nesta última Herold Jr. (2006) quer mostrar que os problemas que

chegam ao corpo são derivados das alterações que ocorrem no mundo do trabalho. É neste sentido, que localizamos nosso problema de pesquisa, na medida em que as corporalidades centrais no estudo, são aquelas em condições de invisibilidade e que estão fora do reino das mercadorias, e portanto, apelam para entrar na precarização, ou já se encontram “desalentadas”, abandonadas a sua própria sorte, ou ainda, as que estão violentamente descartadas.

Essas criaturas “fantasmagóricas” e “bestiais”, que transitam tontas de fome em nosso cotidiano, desde os retirantes da seca, aos mais de 33 milhões de pessoas que vivem em insegurança alimentar no Brasil de 2022, das quais boa parte passam pelas escolas brasileiras, parecem não serem identificadas no gabarito semântico dos corpos visados por uma educação física da biodinâmica e das representações culturais. A pergunta de Espinosa sobre o que pode o corpo, quer dar razão ao corpo, mas de que corpo estamos falando? O corpo dos que estão invisibilizados de fome e outras necessidades primárias, em condições de descarte pelo poder das oligarquias dos capitalistas? É possível que esses corpos façam greve de fome, para alcançar seus direitos fundamentais? O que tem restado para essas corporalidades empobrecidas é a violência do capital, não apenas a desferida nos consultórios estéticos e pelo Estado militarizado, mas as que buscam atingir de um só golpe a dignidade humana através da fome e miséria.

Ao reivindicarmos a crítica elaborada desde Medina [1983] (1996) sobre as tendências que tratam o corpo na educação física pelas abordagens médica, militar e esportiva, estamos indo na direção de não referenciar o corpo como objeto ou sujeito determinados biologicamente ou culturalmente, mas como uma corporalidade que, novamente, constitui-se de uma universalidade natural, com potência sensorial, física e expressiva, integrada à consciência que possibilita o desenvolvimento do humano pelo ser humano, mediado por sua atividade vital – o trabalho, desenvolvido pela relação dialética entre a teleologia e a causalidade, posto pelo que ela (corporalidade) desenvolve socialmente e pela linguagem. De modo que as corporalidades são constituídas historicamente pela ação (práxis social) no interior de sociedades mantidas por um modo determinado de organização e produção da vida. A corporalidade é a totalidade da relação que os indivíduos possuem com a natureza, a sociedade e a história. É forjada, portanto, no processo de trabalho e pelos complexos sociais que têm no trabalho o modelo de sua práxis social.

De modo que a constituição de uma corporalidade plena é aquela que o corpo é visto como a expressão da personalidade viva do ser humano, capaz de poder criar e potencializar o gênero humano em suas expressões enquanto indivíduo e totalidade social. Portanto, é preciso que a educação física se oriente como um complexo social que atenda às necessidades de construção de uma sociedade que supere a ordem capitalista. E para tanto, precisa reconhecer que tem contribuído para uma corporalidade humana necessária para os interesses do capital.

A discussão que desenvolvemos neste estudo partiu, essencialmente, pela distinção do ser humano como um ser genérico, capaz de tal “consciência de gênero”. Reconhecimento necessário e urgente para nos ater a situação contraditória em que se manifesta o ser humano “reificado” – não um homem morto -, alertadamente quando tratado por uma individualidade que se confronta, segundo Meszáros: com meros objetos (coisa, mercadorias), uma vez que seu “corpo inorgânico” – “natureza aprimorada” e força produtiva exteriorizada – foi alienado dele. Ele não estar consciente de que é um “ser genérico”. [...], um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade (Meszáros. 2016, p. 80). Portanto, desenvolvemos nosso estudo a partir de uma questão que se refere a uma forma de ser que se projeta na totalidade social, demandado por necessidades particulares, a exemplo, da acumulação de mais valor. E nesse sentido, a dinâmica proveniente das relações sociais postas e dos fenômenos manifestados precisam ser analisados tendo por fundamento suas origens e determinações. Então, estamos tratando de uma abordagem ontológica, mas por uma crítica materialista. E para as análises, foi preciso uma pesquisa bibliográfica no campo da filosofia, sociologia, antropologia e da educação física. Bem como uma busca documental que nos atualizasse em contextos históricos sobre dados oficiais, matérias jornalísticas e conteúdos literários.

Entendemos, portanto, que os processos criativos e destrutivos com origem nos interesses de acumulação, são experimentados por todos os âmbitos da reprodução social. No domínio da educação física, ao considerarmos sua prática social como suporte viável para o capital se realizar, identificamos um projeto de constituição da corporalidade com possibilidades de força vital para a produção, como objeto de consumo e reprodução ideológica. Ou seja, uma série de artifício são dirigidos para usufruir do corpo como “natureza aprimorada”, o ser destituído de sua personalidade viva em favor da acumulação de capital, o corpo do capital. Por outro lado, a corporalidade negada em seu extremo - no contexto da intensificação da crise estrutural do capital -, como corpo inorgânico descartável, não reconhecido e nos limites de sua esfera inorgânica, margeado pela fome e em extrema vulnerabilidade, por estar assim, não encontra desígnios nas sociedades do capital, especialmente naquelas que flertam com o totalitarismo e o neofascismo. O que resta para esse ser? Ser “um rascunho a ser corrigido”? Ser bicho? Redenção no sofrimento?

Para Medina em 1983, restava começar por uma crise, para uma revolução cultural. Para nós é preciso uma revolução que venha de uma prática social coletiva radical, implantada desde já em nosso cotidiano e mediada por uma radicalidade filosófica, para que insurreições sejam manifestadas com o tom que nossa racionalidade pode proporcionar, mas comunicada pelo que há de mais irracional de todos os fenômenos que é a pobreza.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mariana. **Ontologia, dever e valor em Lukács**. 1ª ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.
- ALMEIDA, D. et all. **O Corpo. A trajetória de pesquisa do núcleo de estudos do corpo e natureza: concepção teórica e perspectiva metodológica**. In: ATHAYDE, P. REZENDE, A. Produção de conhecimento na educação física: retratos atuais e cenários prospectivos. Curitiba: Appris, 2017.
- ALVIN, Cássia Helena F.; OLIVEIRA, Marcus Aurelio Taborda. Uma experiência de construção do currículo escolar para a Educação Física: das amarras da tradição à tentativa de reorientação. (In): OLIVEIRA, Marcus A. T. (Org.) **Educação do corpo na escola brasileira**. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do capital: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Editora Boitempo, 1999.
- ANTUNES, Ricardo. Introdução: a substância da crise. (In): MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- ANTUNES, Ricardo . **Coronavirus: o trabalho sob fogo cruzado**. São Paulo: Boitempo. E-book, 2020.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- BANDEIRA, Manuel. **Belo Belo**. São Paulo: Editora global, 2014.
- BAPTISTA, Tadeu J. Ribeiro. **A educação do corpo na sociedade capitalista**. Curitiba: Ed. Appris. 2013.
- BAPTISTA, Tadeu J. R; ZANOLLA, Sílvia Rosa da Silva **Corpo, Estética E Ideologia: Um Diálogo Com A Ideia De Beleza Natural**. Movimento, vol. 22, núm. 3, jul-set, 2016, pp. 999-1010.
- BARRETO, Pedro Henrique. **História – Seca, fenômeno secular na vida dos nordestinos**. IPEA. Revista Desafios do Desenvolvimento. Ano 6. Edição 48, 2009.
- BARROS JÚNIOR, Bartolomeu Lins de; MORAES, Danielle Batista de; DIAS, Eldernan dos Santos; GAMA, Augusto César Vilela; HÚNGARO, Edson Marcelo. **Aspectos controversos de**

uma interpretação do giro linguístico sobre a ontologia de Lukács como referência crítica na Educação Física. Movimento, v. 28, e28034, jan./dez. 2022. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8918.122538>

BEHRING, Helaine R. **Fundamentos de política social.** (In) MOTA, Ana Elizabete et al (Org.) Serviço Social e saúde: formação e trabalho profissional. São Paulo: Cortez, 2018.

BONFIM, Luciano Sérgio Ventin. A ontologia humana x ontologia das máquinas. (In): AMORIM, Ricardo; AMORIM, Dinani; Bonfim, Luciano. **Ecologia Transhumana: inteligência artificial e singularidade.** 1ª ed. Paulo Afonso, BA: SABEH, 2018

BRACHT, Valter. **Educação física & ciência : cenas de um casamento (in)feliz** 2ª Ed. - Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.- 160 p

BRACHT, V. **Sociologia crítica do esporte: uma introdução.** Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2005. (Col. Educação Física).

BRITO, Thiago Macedo Alves de. **A natureza do método e o método da natureza: exposição e crítica na formação do pensamento alemão nos séculos XVIII e XIX.** Tese (doutorado em geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Dep. Geografia, Minas Gerais: 2014, 269f., enc.

BRUHNS, Heloisa T. (Org) **Conversando sobre o corpo.** Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1985.

CAMPOS, Pedro H. Pedreira. **Empresariado e ditadura no Brasil: o estado atual da questão e o caso dos empreiteiros de obras públicas.** Transversos: Revista de História. Rio de Janeiro, n. 12, abr. 2018.

CARLI, Ranieri. **A relação entre a teoria do reflexo de Lênin e a teoria da arte em Lukács.** Revista Germinal: Marxismo e Educação em Debate, Salvador, v. 12, n. 2, p. 113-121, out. 2020

CARVALHO, Edmilson. **A crise de exaustão do capital.** Revista Outubro: nº 09, 2003.

CARVALHO, Máuri de. **Esporte em democracia: gênese do político.** Vitória, ES: EDUFES, 2011. 315 p.

CASTELLANI FILHO, L. **Educação Física no Brasil – a história que não se conta.** Campinas: Papyrus, 1988. (Col. Corpo e Motricidade)

CASTRO, Josué de. **Homens e Caranguejos.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1967.

CHÃ, Ana. **Agronegócio e indústria cultural – estratégias das empresas para a construção da hegemonia.** São Paulo: Expressão Popular, 2018.

- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. 5ª ed. São Paulo-SP: Ática, 1996.
- CHEPTULIN, Alexandre. **A Dialética Materialista**. Categorias e Leis da Dialética. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2004.
- COSTA, Gilmaísa Macedo da. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- COUTINHO, C. N. **Estruturalismo e a miséria da razão**. 2. ed. São Paulo, SP; Expressão Popular, 2010
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. 463 p.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 2. ed – Jandira, SP: Principis, 2020.
- DAOLIO, Jocimar. **Educação física e o conceito de cultura**. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.
- DAOLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo**. 17ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013.
- DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo: Por que oito famílias tem mais riqueza do que a metade da população do mundo?** / Ladislau Dowbor. - São Paulo : Autonomia Literária, 2017. 320 p.
- DUAYER, Mário. **Marx, verdade e discurso**. Revista: Perspectiva, Florianópolis, v.19, n.1, p.15-39, jan./jun. 2001
- EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Prologo de J.B.S. Haldane. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FERREIRA NETO, Cicinato. **A tragédia dos mil dias: a seca de 1877-79 no Ceará**. EUA: Universidade do Texas, Premius Editora, 2006.
- FERREIRA NETO, Cicinato. **1915: a história dos sertanejos cearenses no ano da seca**. EUA: Universidade do Texas, Premius, 2015.
- FERREIRA, Vitor S. **Marcas que demarcam: corpo, tatuagem e body piercing em contextos juvenis**. Tese em Sociologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Lisboa, Portugal, 2006.
- FERRY, Luc. **Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. São Paulo: Ensaio, 1988.

- FILHO, Raimundo Portela. PORTELA, Carmem Almeida; **O método dialético na "introdução à crítica da economia política"**. Cad. Pesq., São Luís, v. 10, n. 1, p. 53-67, jan./jun. 1999.
- FOSTER, Jonh Bellamy. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.
- FOSTER, J. B; JONNA, R. Jmail; CLARK, Brett. **The contagion of capital: financialized Capitalism, Covid-19, and the great divide**. Monthly Review. 2021. Disponível em <https://monthlyreview.org/2021/01/01/the-contagion-of-capital/> acessado em abril de 2021.
- FREDERICO, Celso. **Ensaio sobre marxismo e cultura**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2016.
- FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GASPAR, Lúcia. **Seca no Nordeste brasileiro**. In: PESQUISA Escolar. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003. Disponível em: <https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/seca-no-nordeste-brasileiro/>. Acesso em: 01 de dezembro de 2022.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas da Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1989. 2º ed.
- GRESPLAN, J. L. (2012). **O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2012.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HARVEY, David. **17 Contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia do Espírito (1805/06): “o Espírito segundo seu Conceito”**. Tradução de Erick Lima. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília, vol 3, no 2, 2015.
- HELLER, Agnes. **O homem do renascimento**. São Paulo: Editorial presença, 1982.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- HEROLD JR. C. **As relações entre corpo e o trabalho: contribuição crítica à educação**. 2006. Tese (Doutorado em Educação) - Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.
- HOBBSAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- HUNGARO, Edson Marcelo. **Modernidade e Totalidade: em defesa de uma categoria ontológica**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2001.

- HUNGARO, Edson Marcelo. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008.
- HUNGARO, Edson Marcelo. A educação física e a tentativa de “deixar de mentir”: o projeto de “intenção de ruptura” In: MEDINA, J. P. S. **A educação física cuida do corpo... e “mente”**. 25. ed. Campinas: Papyrus, 2010. – p. 135-159.
- IANNI, Octávio. **A ditadura do Capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.
- INFRANCA, A. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. São Paulo: Boitempo; Marília: Oficina Universitária Unesp, 2014.
- JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- JESUS, Carolina Maria de. **Provérbios**. São Paulo: Luzes, 1963, pgs 61.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papyrus, 2003.
- LE BRETON, D. **Sociologia do Corpo**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.
- LE BRETON, David. **Desaparecer de si: Uma tentação contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- LESSA, Sérgio. **A tradução brasileira do volume I de Para uma ontologia do ser social, de Lukács**. Miolo Rev. Critica Marxista 47. 2012.
- LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LESSA, Sérgio. **Lukács e a ontologia: uma introdução**. Revista Outubro: Edição nº 5, V. II, artigo nº 6, 2015, pgs. 83-100.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. (Coleção clássicos do pensamento político). Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. (In): NOGUEIRA et al (org). **Temas de Ciências Humanas**. Vol. 04. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978.
- LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**. Vol 01. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**. Vol 02. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

- LUKÁCS, György. **Reboquismo e dialética. Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe.** São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista.** 3ª Ed. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes Ltda, 2018a,
- LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista.** Tradução Nélcio Schneider; revisão técnica e notas de José Paulo Netto, Ronaldo Vielmi Fortes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- KOFES, Suely. E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou, o discurso desse corpo sobre o qual se fala (In): BRUHNS, Heloisa T. (Org) **Conversando sobre o corpo.** Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1985.
- KONDER, Leandro. **Os sofrimentos do “Homem Burguês”.** São Paulo: Editora Senac, 2000.
- KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 4ª ed.
- KIRSTEN, Milena de L. G.; AVELAR, Luciane S.; BAPTISTA, Tadeu J. R. **O conceito de corporalidade em periódicos da Educação Física.** Motrivivência, (Florianópolis), v. 34, n. 65, p. 01-19, 2022. brasileira: uma revisão integrativa.
- MANZANO, Sofia. **Economia Política para trabalhadores.** São Paulo: Fundação Dinarco Reis e Instituto Caio Prado Jr., 2013.
- MARKUS, G. **Marxismo e Antropologia: o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2015
- MARX, Karl; Engels, F.. **A ideologia alemã.** São Paulo: Editora Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **Miséria da Filosofia: respostas à filosofia da miséria do Sr. Proudhon.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. **Grundrisse.** São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX. Karl . **O Capital: crítica da economia política Vol. 01** São Paulo: Editora Boitempo, 2013.
- MARX. Karl. **O Capital. Vol. 03** São Paulo: Editora Boitempo, 2017.
- MARX. Karl. **Os manuscritos de Paris e os manuscritos econômicos e filosóficos de 1844.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio.** São Paulo: Abril Cultural, 1982.

- MASCARO, Alysson L. **Filosofia do direito**. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2014.
- MAYER, André. Prefácio a nona edição. (in): CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.
- MEDINA, J. P. S. **A Educação Física cuida do corpo... e “mente”**: a base para a renovação e transformação da educação física. 7. ed. Campinas: Papirus, 1987.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007.
- MELLO, Rosângela A. **A necessidade da Educação Física na Escola**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- MÉSZÁROS, Istvan. **A crise estrutural do capital**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MÉSZÁROS, ISTVAN. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- NETTO, José Paulo. **Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal**. São Paulo, SP: Cortez, 1993 (Coleção Questões de Nossa Época; v.20).
- NETTO, José Paulo. **Desigualdade, pobreza e Serviço Social**. Em Pauta, Rio de Janeiro, n. 19, 2007.
- NETTO, José Paulo. **Capitalismo monopolista e serviço social**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009
- NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. Expressão Popular, 2011. 64p.
- NETTO, José P. BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- NETTO, José P. Marx em Paris. In: PAULO NETTO, J. (Org.). **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015,
- NOBREGA, Terezinha P. **Corpo e natureza em Merleau-Ponty**. Porto Alegre, Revista Movimento, v. 20, n. 3, p. 1175-1196, jul./set. De 2014.
- OLIVEIRA, Marcus A. T. de. Corporalidade. In: GONZÁLES, Fernando J.; FENTERSEIFER, Paulo E. (Orgs.). **Dicionário crítico de educação física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Editora Unijuí, 2014, p. 153-157.
- ONDJAKI. **Os Transparentes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

- ORTIGARA, V. **Ausência sentida: a determinação ontológica do ser social**. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- PANIAGO, Maria Cristina Soares. **Mészáros e a incontrollabilidade do capital**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- PINHEIRO, Filipe Leite. **Apontamentos sobre o conceito de essência humana em Marxismo e Antropologia, de György Márkus**. Século XXI, Revista de Ciências Sociais, v.10, no 2, p.139-164, jul./dez. 2020
- PIMENTEL, Edlene. **Uma “nova questão social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- PNUD. **Relatório de Desenvolvimento Humano Nacional - Movimento é Vida: Atividades Físicas e Esportivas para Todas as Pessoas: 2017**. – Brasília: PNUD, 2017. 392 p.
- PONTY, M. M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.
- PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- QUEIROZ E SILVA, T; ALMEIDA, D M F; WIGGERS, I D. **Diálogos com Thomas Csordas: o paradigma da corporeidade na Educação Física**. R. Bras. Ci. e Mov 2016;24(2):197-205.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. São Paulo: Martins, 2013.
- RANIERI, Jesus. Apresentação. (In): MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos e Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ROCHA, Gláuber. **EZTETYKA DA FOME**. Manifesto. Espacio Cine Experimental: ISSN 2346-8831 [2013], 1965.
- RICARDO, David. **Princípios de economia política e tributação**. (Coleção os Economistas). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- SAMPAIO JR. Plínio A. **Crise e barbárie**. Campinas-SP: Revista Crítica Marxista. Nº 29, 2009.
- SAMPAIO JR. Plinio de Arruda. **Globalização e reversão neocolonial: o impasse brasileiro**. En publicación: Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía. Hoyos Vásquez, Guillermo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. 2007. ISBN: 978-987-1183-75-3. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/11Sampaio.pdf> Acesso em 14 de junho de 2019.

- SANTIN, Silvino. Coporeidade. In: GONZÁLES, Fernando J.; FENTERSEIFER, Paulo E. (Orgs.). **Dicionário crítico de educação física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Editora Unijuí, 2014, p. 157-158.
- SANTOS, Theotônio dos. **Evolução histórica do Brasil: da colônia à crise da “Nova Republica”**. São Paulo: Expressão Popular, 2021.
- SANTOS, Viviane F. C. **Antropologia médica, do corpo à corporeidade**. Scire Salutis, v.4 - n.1, Out, Nov, Dez 2013, Jan, Fev, Mar 2014, pgs 37-43.
- SARAMAGO, J. **Levantado do chão: romance**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11.ed.rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2011.
- SILVA, H. L. F. da. **Contribuição à crítica da pedagogia do corpo no trabalho**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- SIMMEL, Georg. O problema da sociologia. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, pgs 59-79.
- SOARES, Carmem. (Coletivo de Autores). **Metodologia da Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.
- SOARES, Carmen. **Imagens da educação no corpo**. São Paulo: Editora Autores Associados, 2002.
- SOUSA, Marcel Farias. **Trabalho e alienação-estranhamento: contribuições da ontologia do ser social para o debate sobre o corpo na educação física brasileira**. 2020. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, DF, 2020.
- SILVA, H. L. F. da. **Contribuição à crítica da pedagogia do corpo no trabalho**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- TAFFFAREL, Celi Nelza Z.; BELTRÃO, José Arlen; **Destruição de forças produtivas e o rebaixamento da formação da classe trabalhadora: o caso da reforma e da BNCC do ensino médio**. Germinal: Marxismo e Educação em Debate, Salvador, v. 11, n. 1, p. 103-115, abr. 2019.
- TERTULIAN, Nicolas. Posfácio (In): LUKÁCS, György. **Reboquismo e dialética. Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- TONET, Ivo. **Método científico – uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da práxis. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011
- WOOD, E. M. **A origem do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- XAVIER, Ismail. **Sertão mar**. Embrafilme e editora Brasiliense, São Paulo, 1983.