



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU-SENSU* EM
EDUCAÇÃO FÍSICA

*CORPO E EMANCIPAÇÃO NOS ESCRITOS DO JOVEM
MARX: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DA EDUCAÇÃO FÍSICA
BRASILEIRA*

Guilherme Reis Nothen

BRASÍLIA
2010

*CORPO E EMANCIPAÇÃO NOS ESCRITOS DO JOVEM
MARX: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DA EDUCAÇÃO FÍSICA
BRASILEIRA*

Guilherme Reis Nothen

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu-Sensu* em Educação Física da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação Física.

ORIENTADOR: ALDO ANTONIO DE AZEVEDO

DEDICATÓRIA

Para Rosana, Norita e Nina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Ingrid Dittrich Wiggers pelo incentivo constante à pesquisa científica, desde os tempos de graduação.

Agradeço aos professores Aldo Antonio de Azevedo, Elizabeth Tunes, Maria Helena da Silva Carneiro, Fernando Mascarenhas, Alfredo Feres Neto e Edson Marcelo Húngaro pela contribuição na delimitação do objeto de estudo deste trabalho.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DO <i>JOVEM MARX</i>	vii
RESUMO.....	viii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUÇÃO.....	1

PARTE I

Apropriação de Conceitos a partir dos Textos do *Jovem Marx*

CAPÍTULO 1 – Método.....	8
1.1 – Ideologia em Geral.....	9
1.2 – A Crítica de Marx ao Sistema Filosófico de G. W. F. Hegel.....	11
1.3 – A Crítica de Marx aos Jovens Hegelianos.....	18
1.3.1 – A Crítica de Marx a Bruno Bauer.....	20
1.3.2 – A Crítica de Marx a Max Stirner.....	23
1.3.3 – A Crítica de Marx a Feuerbach.....	26
1.4 – O Materialismo Crítico-dialético.....	29
1.5 – Sociedade Burguesa e Trabalho.....	35
CAPÍTULO 2 – Sobre o Significado de Corpo na Obra do <i>Jovem Marx</i>	44
2.1 – O Corpo no Âmbito do Materialismo Crítico-dialético.....	45
2.2 – O Corpo dos Proletários no Seio do Modo de Produção Burguês.	57
CAPÍTULO 3 – Sobre o Significado de Emancipação na Obra do <i>Jovem Marx</i>	71
3.1 – Emancipação Política.....	71
3.2 – Emancipação Humana e Comunismo.....	83

PARTE II

Corpo, Emancipação e Marxismo na Educação Física Brasileira

CAPÍTULO 4 – Seleção de Fontes.....	93
CAPÍTULO 5 – João Paulo Subirá Medina: <i>O Brasileiro e seu Corpo</i> (1987).....	97
5.1 – Capítulo I: Recordando a nossa História.....	98
5.2 – Capítulo II: Reflexões sobre o Corpo.....	108
CAPÍTULO 6 – Corpo e Motricidade Humana em Manuel Sérgio.....	129
6.1 – Acerca dos Valores Ético-Políticos do Corpo (1980).....	129
6.2 – Motricidade Humana: um Paradigma Emergente (1995).....	144

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	156
Sítios eletrônicos.....	156

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DO *JOVEM MARX*

MARX

- C. A. – *Carta a Annenkov*
- F. D. – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*
- F. D. (I) – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*
- M. E-F. – *Manuscritos Econômico-Filosóficos*
- M. F. – *Miséria da Filosofia*
- Q. J. – *Para a Questão Judaica*
- S. S. – *Sobre o Suicídio*
- T. F. – *Teses Sobre Feuerbach*
- T. A. C. – *Trabalho Assalariado e Capital*

MARX & ENGELS

- I. A. – *A Ideologia Alemã*
- S. F. – *A Sagrada Família*
- M. C. – *Manifesto do Partido Comunista*

RESUMO

Corpo e Emancipação nos Escritos do Jovem Marx: uma Abordagem Crítica da Educação Física Brasileira

O presente texto caracteriza-se como uma investigação teórica acerca dos significados de *corpo* e *emancipação* no âmbito dos primeiros escritos de Marx (*Jovem Marx*), abarcando o período compreendido entre os anos de 1843 a 1849. Toda a investigação situa-se, deste modo, no seio da teoria marxista, de sorte que os pressupostos do método crítico-dialético são também seus próprios pressupostos. O trabalho se divide em duas grandes partes. Na primeira parte, inicialmente analisamos e sistematizamos as construções de Marx a respeito do *corpo*, tanto do ponto de vista metodológico, como no contexto do modo de produção burguês. Em seguida, nos detemos sobre a questão da emancipação, sobretudo na elucidação da diferença entre *emancipação política* e *emancipação humana*. Por fim, tecemos algumas considerações acerca da relação entre ambas as construções. Na segunda parte deste trabalho, abordamos o modo como a educação física brasileira apropriou-se destes conceitos, a partir da crítica de textos de João Paulo Subirá Medina (1) e Manuel Sérgio (2). A escolha de tais textos levou em conta não só a abordagem dos temas em questão, mas também sua representatividade no desenvolvimento histórico da educação física brasileira. Finalmente, expomos algumas considerações sobre o estágio atual da educação física em relação às concepções abordadas neste estudo.

PALAVRAS CHAVE: *Corpo; Emancipação; Jovem Marx.*

ABSTRACT

Body and Emancipation in the Writings of the Young Marx: a Critical approach of Brazilian Physical Education

The present text can be characterizes as a theoretical research about the meanings of the concepts of body and emancipation in the early writings of Marx (Young Marx), covering the period between the years from 1843 to 1849. All research lies thus within the marxist theory, so that the assumptions of the critical-dialectical method are also its own assumptions. The work is divided into two major parts. In the first part it initially analyzes and tries to systematize the construction of Karl Marx on the body, from a methodological viewpoint, as in the context of the bourgeois mode of production. Then it pauses on the question of emancipation, especially on elucidating the difference between political emancipation and human emancipation. Lastly, it

makes some considerations about the relationship between both constructions. The second part of the work is a discussion on how physical education in Brazil has taken on these two concepts, starting from the criticism of texts of John Paul Subirá Medina (1) and Sergio Manuel (2). The choice of these texts took into account not only addressing the issues concerned, but also their representation in the historical development of physical education in Brazil. Finally, it exposes some considerations concerning the current stage of the physical education in relation to the conceptions addressed in this work.

KEY WORDS: *Body; Emancipation; Young Marx.*

INTRODUÇÃO

O presente texto caracteriza-se como uma investigação teórica acerca dos significados de *corpo* e *emancipação* no âmbito dos primeiros escritos de Marx, abarcando o período compreendido entre os anos de 1843 a 1849. Toda a investigação situa-se, deste modo, no seio da teoria marxista, de sorte que os pressupostos do método crítico-dialético são também seus próprios pressupostos.

Conforme ficamos sabendo pelas palavras de alguns dos mais destacados intelectuais do nosso campo, a Educação Física Brasileira pretende ter superado o *marxismo*:

Após mais de vinte anos de anunciada a crise, observamos, tal como na década de 80, uma mudança bastante perceptível na orientação metateórica da produção acadêmica no campo da educação física e que guarda relações com o movimento similar que acontece no campo pedagógico mais amplo, com resistências à direita e à esquerda (Bracht, 2001; Moreira, 2001). Após uma certa hegemonia do marxismo (em seus diferentes matizes) no plano do pensamento progressista da educação física brasileira da década de 1980 e início dos anos de 1990, vemos crescer paulatinamente a influência de outras perspectivas teóricas de análise. [...] Se uma nova hegemonia teórica atualmente é menos visível, estamos presenciando uma polarização do tipo: modernos ou iluministas *versus* pós-modernos ou pós-estruturalistas.

No âmbito da educação física, essa controversa polarização tem incidido e gerado conseqüências naqueles empreendimentos que visam à construção de uma teoria geral da educação física (LIMA, 1999). Neste sentido, Bracht (2003a, 2003b) irá aventar a hipótese de um descompasso (ou transição) do subuniverso simbólico ainda moderno da educação física e o universo simbólico que está sendo construído na modernidade em seu presente estágio. Trata-se, então, de construirmos um novo subuniverso simbólico a partir do espaço cognitivo da modernidade atual [...] Isto não significa, é bom destacar, adaptação pura e simples aos novos tempos, mas construção de um novo instrumental teórico que possa superar o “anacronismo” e enfrentar criticamente as novas condições societárias (BRACHT & ALMEIDA, 2006, p. 5-6).

Quer dizer que, os nossos célebres autores, em sua cruzada contra o “anacronismo” reinante no âmbito da produção científica da Educação Física Brasileira, pretendem construir “um novo subuniverso simbólico”, “um novo

instrumental teórico”? Que tal construção se impõe como uma exigência necessária a fim de “enfrentar criticamente as novas condições societárias”?

O parágrafo citado acima é uma das mais bem acabadas expressões do desenvolvimento idealista da Educação Física Brasileira até o presente momento. Os autores em questão não concebem a confrontação das “novas condições societárias” a partir das relações *materiais* que as engendram, mas somente através da construção especulativa de “um novo subuniverso simbólico”, “um novo instrumental teórico”, que, segundo eles, se opõe ao desenvolvimento alcançado até aqui. O próprio Marx se refere da seguinte maneira a semelhante procedimento:

Se numa máquina “se fazem sentir situações opressivas”, se digamos, ela não quer funcionar, e ocorre que aqueles que precisam da máquina, por exemplo, para fazer dinheiro, descobrem o defeito da máquina e se propõem a modificá-la, etc., então, de acordo com São Sancho [Max Stirner], eles se atribuem a tarefa não de consertar a máquina, mas de descobrir a máquina *correta*, a máquina sagrada, a máquina como o Sagrado, o Sagrado como a máquina, máquina no céu (l. A.¹, MARX & ENGELS, 2007, p. 207).

De nossa parte, posto que nossa batalha não é nenhuma batalha *crítica*, mas batalha *real*, mundana, etc., preferimos “enfrentar” *materialmente* as “novas condições societárias” e, exatamente por isso, é que o legado de Marx continua, ainda hoje, tão vivo quanto outrora em sua exigência fundamental de desmistificar toda a ideologia que nos assombra.

Por outro lado, neste trabalho teremos a oportunidade de demonstrar, em oposição à concepção dos autores supracitados, para quem a Educação Física aparece como mero “campo pedagógico” menos “amplo”, que, em nossa concepção, a Educação Física abarca toda a riqueza das relações materiais engendradas pelos indivíduos humanos; que, por esta razão, a educação física encontra no marxismo o seu mais adequado fundamento epistemológico.

Para refutar, ainda, o suposto “anacronismo” que seria consequência de nossa opção teórica por Marx, vejamos algumas palavras de Sartre proferidas há exatos cinquenta anos:

¹ Com intuito de facilitar a localização do leitor no interior da produção teórica do *Jovem Marx*, uma vez que nossas considerações se deterão quase exclusivamente sobre os textos deste autor, a referência que aparece imediatamente após as citações de trechos de Marx virá sempre precedida da abreviatura da obra de onde foi retirada, conforme lista que consta no preâmbulo deste trabalho.

Longe de estar esgotado, o marxismo é ainda bastante jovem, quase na infância: mal começou a se desenvolver. Continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendram ainda não estão ultrapassadas. Nossos pensamentos, sejam eles quais foram, não podem se formar a não ser sobre esse húmus; devem conter-se no enquadramento que ele lhes fornece, perder-se no vazio ou retroceder (SARTRE, 2002, p. 36).

Portanto, sob nosso ponto de vista, o marxismo continua sendo um referencial relevante em nossos dias, porque as “circunstâncias que o engendram” seguem existindo tal como na ocasião da redação do fragmento acima; admitimos que “as condições societárias” efetivamente alteraram-se bastante desde os tempos de Marx. Entretanto, também é verdade que todas essas mudanças não são senão mudanças superficiais, uma vez que a *essência* das relações sociais que são o fundamento da vida humana, a saber, as relações sociais de produção, continuam sendo hoje exatamente as mesmas que nos últimos anos da primeira metade do século XIX. Discutiremos esta questão com maior profundidade no decorrer deste trabalho.

Feitas estas considerações iniciais que justificam a escolha da orientação fundamental deste estudo, podemos nos ocupar da obra de Marx propriamente dita. A produção teórica deste autor compreende um período de quase quarenta anos. Não é de causar espanto, portanto, que seus intérpretes a tenham dividido em fases distintas. Deste modo, tornou-se usual conceber a obra de Marx como composta por três períodos diferentes, o primeiro deles como sendo o do *Jovem Marx*, o último deles como o do *Marx Maduro*, separados por um período que convencionou-se chamar por fase de *Transição*.

Ao longo do desenvolvimento histórico do marxismo, os estudiosos dos textos de Marx se posicionaram de diferentes maneiras perante essas fases. Para alguns deles, como é o caso de Louis Althusser, a transição de uma fase para a outra é marcada por uma profunda ruptura epistemológica. Outros, entretanto, como é o caso bastante atual de Mészáros, defendem a noção de *continuidade* nos escritos de Marx, ainda que não se oponham ao fato de tais fases marcarem diferentes momentos da evolução intelectual deste autor:

A rejeição da dicotomia “jovem Marx *versus* Marx maduro” não significa a negação da evolução intelectual de Marx. O que se rejeita é a idéia dramatizada de uma inversão radical de sua posição depois dos Manuscritos de 1844 (MÉSZÁROS, 2006, p. 214).

Neste trabalho, corroboraremos o posicionamento daqueles que defendem esta noção de continuidade. Não iremos aprofundar nossas considerações acerca desta questão porque tal discussão pressupõe uma abordagem da totalidade da produção teórica de Marx, o que extrapola largamente os limites deste estudo. De qualquer modo, nosso posicionamento sobre a questão não é arbitrário, mas fundado na perspectiva de alguns intérpretes que investiram sobre este tema, assim como do próprio Marx que, por exemplo, em carta endereçada a Engels no ano de 1867, ou seja, mais de vinte anos após seus primeiros escritos, afirma que ambos não possuem motivos para se envergonharem de seus escritos da juventude.

Portanto, é justamente nestes primeiros escritos de Marx que o nosso foco se concentrará, ou seja, no período caracterizado como sendo o do *Jovem Marx*. Tendo em vista o nosso posicionamento acerca da noção de continuidade que aludimos acima, a delimitação de um determinado período da produção de Marx não pretende opor-se aos outros períodos, mas apenas delinear o enquadramento metodológico dos textos que iremos analisar. Tal recorte se faz necessário em função da extensão da obra de Marx perante as dimensões deste nosso estudo. Procedendo desta maneira, podemos elaborar uma perspectiva consistente acerca de um período claramente definido, a partir de um número reduzido de obras.

Contudo, o fato de fazermos referência ao *Jovem Marx* ainda não delimita com exatidão o período que investigaremos, uma vez que existem algumas divergências entre os estudiosos de Marx sobre quais obras efetivamente integram este período. Por isso, é relevante que explicitemos aqui qual o intervalo compreendido pela nossa investigação:

Neste trabalho, a alusão ao *Jovem Marx* compreende o intervalo de tempo que começa no verão do ano de 1843, com a redação de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ocasião em que Marx possuía apenas vinte e cinco anos, e se encerra no ano de 1849, com a redação do texto *Trabalho Assalariado e Capital*. Portanto, todas as obras de Marx que foram analisadas neste estudo datam do período em questão.

Entretanto, realizados estes primeiros recortes metodológicos, uma pergunta ainda persiste: porque a escolha do período do *Jovem Marx* em detrimento dos outros?

Ora, tendo em vista nosso posicionamento acerca da continuidade nos textos de Marx, é evidente que, conforme se dá a evolução intelectual deste autor, mais complexa se torna a apropriação de suas concepções. Sendo assim, é natural que uma apropriação consistente da obra de Marx comece pelos seus primeiros textos, onde já encontramos as linhas gerais que ele desenvolverá posteriormente. Além disso, é consenso entre os estudiosos de Marx que as análises econômicas propriamente ditas começam a ganhar corpo a partir do período que marca a *Transição do Jovem Marx para o Marx Maduro*. Como nosso interesse, neste momento, não reside em tais análises, isto também contribuiu para a decisão de focar a nossa atenção nos primeiros escritos de Marx.

Fixadas, portanto, essas definições iniciais, já podemos esboçar as linhas gerais daquilo que pretendemos realizar neste trabalho:

Nosso estudo se divide em duas grandes partes. Na primeira delas, realizamos a apropriação de alguns conceitos oriundos da obra do *Jovem Marx*. Tal apropriação se divide em três capítulos distintos: o primeiro investe sobre a crítica de Marx aos diferentes representantes da filosofia idealista alemã, para, em seguida, traçar as considerações fundamentais do método na obra deste autor. O segundo capítulo desta primeira parte consiste em uma sistematização de fragmentos da obra de Marx a respeito do tema *corpo*, tanto do ponto de vista metodológico como no seio do modo de produção burguês. Finalmente, procedemos do mesmo modo em relação ao tema *emancipação*, focando o nosso interesse na elucidação da diferença entre emancipação política e emancipação humana.

Na segunda grande parte deste trabalho, nossa atenção se direciona para a análise da apropriação dos conceitos marxistas de *corpo* e *emancipação* no âmbito da Educação Física Brasileira. Tal análise se divide em dois momentos: primeiro, a crítica de uma única obra do Professor João Paulo Subirá Medina, intitulada “O Brasileiro e seu Corpo”. Em seguida, a crítica de dois textos do Professor Manuel Sérgio, intitulados “Acerca dos Valores Ético-Políticos do Corpo” e “Motricidade Humana: um Paradigma Emergente”.

Por fim, tecemos algumas considerações sobre o estágio atual da educação física, buscando articular tal perspectiva com as concepções abordadas neste estudo.

PARTE I

Apropriação de Conceitos a Partir dos Textos do *Jovem Marx*

CAPÍTULO 1

Método

*O fruto do trabalho é a grana.
O fruto da grana é querer mais grana.
O fruto de querer mais grana é a competição viciosa.
O fruto da competição viciosa – é o mundo no qual vivemos.
O ciclo trabalho – grana – querença é o ciclo mais vicioso
que sempre torna os homens mais viciados.
Ganhar por hora é uma ocupação de presídio
e o diarista é uma espécie de pássaro engaiolado.
Ganhar um salário é uma ocupação de carcereiro,
Um gaioleiro ao invés de um pássaro engaiolado.
Viver da própria renda é passear se mostrando fora das grades,
com pavor de ter de entrar. E como a prisão – trabalho cobre os cantos quase todos
da terra viva, só te resta ir e voltar numa estreita faixa,
mais ou menos como um prisioneiro que faz sua ginástica.
A isso se chama liberdade universal.*

Ganhos – D. H. Lawrence

Uma vez que nosso propósito é investigar o significado do *método* no contexto da obra de Marx, devemos levar em conta que, neste âmbito, tal termo possui um significado radicalmente distinto daquele tradicionalmente empregado pela tradição positivista. O *método*, a partir do exposto nos primeiros escritos de Marx, não pretende fazer referência aos procedimentos lógicos e técnicos que devem ser adotados para a compreensão de um determinado objeto, mas consiste, antes, em uma série de pressupostos e categorias que norteiam toda a reflexão.

A consideração exposta acima é uma trivialidade no âmbito das ciências humanas. No entanto, levando em conta que nos situamos no terreno misterioso da Educação Física, começamos logo por reiterá-la a fim de evitarmos quaisquer mal-entendidos: conhecemos bem a longa tradição positivista do nosso campo.

Dito isto, já está devidamente justificado o desenvolvimento deste capítulo. Nele pretendemos fixar os pressupostos dos quais partiremos em nossa própria análise. Com este intuito, inicialmente nos deteremos sobre a “Ideologia em Geral” para, em seguida, investir sobre as especificidades do “idealismo” de alguns dos teóricos criticados por Marx. Por fim, esboçaremos as linhas gerais do materialismo

crítico-dialético, sobretudo nos aspectos que são relevantes aos objetivos do nosso estudo.

Façamos ainda dois breves esclarecimentos: em primeiro lugar, interessa-nos somente o ponto de vista de Marx sobre os filósofos alemães, que assumiremos como verdadeiro, já que não tivemos contato com os textos dos autores criticados, senão através das citações expostas por Marx, e que são, afinal de contas, bastante convincentes. Em segundo lugar, privilegiaremos os aspectos da crítica de Marx que dizem respeito aos objetos que pretendemos estudar, e não necessariamente os pontos mais relevantes ou contundentes desta crítica.

1.1 – A “Ideologia em Geral”

O fio condutor dos primeiros escritos de Marx é a crítica radical da “*Ideologia em geral, em especial a Filosofia Alemã*” (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 85). Bem a propósito daquilo que dissemos no princípio do capítulo, Marx critica sobretudo os *pressupostos* dos quais partem os ideólogos alemães em suas construções teóricas. Ainda que, a princípio, tal tarefa pudesse parecer contraditória, uma vez que, no entendimento particular desses ideólogos *acerca de si mesmos*, seu pensamento se caracterizasse por ser “livre de pressupostos”.

Observemos o que Marx diz a esse respeito:

Sancho [Max Stirner] continua a aspirar ao famoso ‘pensamento sem pressupostos’ hegeliano, quer dizer, ele aspira ao pensamento sem pressupostos dogmáticos, o que em Hegel é, também, um desejo piedoso (Ibidem, p. 418).

Noutras palavras, Marx afirma que os ideólogos alemães, aqui representados na figura de Max Stirner e Hegel, “*aspiram* ao pensamento sem pressupostos dogmáticos”, ou seja, é evidente que ainda não puderam alcançá-lo. Também podemos extrair dessa passagem que o “pensamento sem pressupostos” quer dizer o mesmo que o “pensamento sem pressupostos dogmáticos”, o que só poderia conduzir, naturalmente, aos pressupostos *reais*. Mas a filosofia idealista alemã jamais chegará a abandonar esses pressupostos dogmáticos e a formular os pressupostos reais. Veremos, posteriormente, como estes últimos assumem sua

forma concreta somente a partir do desenvolvimento do materialismo crítico-dialético.

Se por um momento Sancho [Max Stirner] abstraísse de todo seu catálogo de pensamentos – o que não pode ser muito difícil, dada a pouca variedade dos produtos disponíveis -, restaria o seu Eu real, mas o seu Eu real dentro das atuais relações mundanas que existem para ele. Desse modo, ele se desembaraçou, por um momento, de todos os pressupostos dogmáticos, mas apenas agora os pressupostos reais começam, pela primeira vez, a aparecer para ele. E esses pressupostos reais são, igualmente, os pressupostos de seus pressupostos dogmáticos, que, queira ele ou não, reaparecerão para ele junto com os pressupostos reais enquanto ele não obtiver outros pressupostos reais e, com isso, também outros pressupostos dogmáticos, ou enquanto ele não reconhecer materialisticamente os pressupostos reais como pressupostos de seu pensamento, o que daria fim aos pressupostos dogmáticos em geral. Como seu desenvolvimento até aqui e seu ambiente berlinense o conduziram agora ao pressuposto dogmático do egoísmo de acordo consigo mesmo, então, apesar de toda imaginária ausência de pressupostos, esse pressuposto permanecerá preso a ele enquanto não superar seus pressupostos reais (Ibidem, p. 418).

Neste fragmento, Marx se refere novamente a Max Stirner. Entretanto, tudo aquilo que é dito a respeito deste poderia ser, quase integralmente, transposto para qualquer outro representante da tradição hegeliana. Bastaria, para tanto, trocar o que foi exposto acima sobre o *“egoísmo de acordo consigo mesmo”* por palavras como *“Deus”* (Hegel), *o “Absoluto”* (Hegel), *a “Idéia”* (Hegel), *o “Único”* (Stirner, Szeliga), *o “Espírito”* (Hegel, Bruno Bauer), *a “Essência do Homem”* (Feuerbach), *a “Crítica”* (Bruno Bauer), *a “Autoconsciência”* (Hegel, Bruno Bauer, Stirner), *o “Conceito”* (Hegel), *o “Sagrado”* (Stirner), *a “Vontade”* (Stirner), *a “Quietude do conhecer”* (Edgar Bauer), e assim por diante.

Estes são, de modo geral, os pressupostos dogmáticos aos quais Marx se refere. Ao invés de partirem do *“ser humano individual e verdadeiro”* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 15), os filósofos especulativos constroem *“falsas representações de si mesmos, e daquilo que eles são ou deveriam ser”* (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 523). Naturalmente, na obra particular de cada um desses filósofos essas representações se manifestam de modo distinto. Não poderemos nos deter longamente nestas diferenças específicas, já que isso extrapola os objetivos deste estudo. Por enquanto, basta notar que, de acordo com Marx, todos eles permaneceram confinados dentro do sistema de pensamento hegeliano (embora

insistissem em afirmar que o haviam superado), sem jamais se libertarem de “suas quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles definham” (Ibdem, p. 523). No decorrer de sua produção teórica, Marx irá criticar também a literatura socialista (alemã) e comunista (francesa e inglesa) a partir desta mesma perspectiva.

1.2 - A Crítica de Marx ao Sistema Filosófico de G. W. F. Hegel

A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que teve a mais lógica, profunda e completa expressão em Hegel, surge ao mesmo tempo como a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada e como a negação definitiva de todas as anteriores formas de consciência na jurisprudência e política alemã, cuja expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível de ciência, é precisamente a filosofia especulativa do direito (F. D. (I), MARX, 2005, p. 151).

A passagem exposta acima é duplamente esclarecedora: em primeiro lugar, evidencia o fato de que a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel é, na obra do primeiro, o ponto de partida para toda a crítica do Estado burguês. Em segundo lugar, podemos perceber o respeito que Marx demonstra pelas construções de Hegel, ainda que nem mesmo este último tenha sido poupado da habitual ironia de Marx.

O sistema filosófico de Hegel constitui a maior expressão do Idealismo Alemão. A retomada do *método dialético*, oriundo da Grécia Antiga (sobretudo dos escritos de Aristóteles), ganha na obra de Hegel uma configuração muito mais elaborada. Para Hegel, o movimento das categorias lógicas, que é o próprio desenvolvimento da *razão*, deve ser formulado em “tese, antítese e síntese, ou, ainda, em se afirmar, em se negar, e em se negar a sua negação” (M. F., MARX, 2008, p. 133). Vejamos o modo como Marx sistematiza o método hegeliano:

Uma vez, porém, que ela [a razão] tenha conseguido pôr-se como tese, essa tese, esse pensamento, oposto a ela própria, desdobra-se em dois pensamentos contraditórios, o positivo e o negativo, o sim e o não. A luta desses dois elementos antagonistas, encerrados na antítese, constitui o movimento dialético. O sim se torna não, o não se torna sim, o sim se torna a um só tempo sim e não, o não se torna ao mesmo tempo não e sim, e os contrários se igualam, neutralizam-se, paralisam-se. A fusão desses dois movimentos contraditórios

constitui um pensamento novo, que é a sua síntese. Esse novo pensamento desenrola-se ainda em dois pensamentos contraditórios, que se fundem por sua vez em uma nova síntese. Desse trabalho de parto nasce um grupo de pensamentos. Esse grupo de pensamentos segue o mesmo movimento dialético que une categorias simples, e tem por antítese um grupo contraditório. Desses dois grupos de pensamentos nasce um novo grupo de pensamentos, que é sua síntese.

Assim como do movimento dialético das categorias nasce o grupo, também do movimento dialético dos grupos nasce a série, e do movimento dialético das séries nasce todo o sistema (Ibidem, p. 133-4).

Para que fique ainda mais evidente a relevância do *método dialético* no seio do sistema hegeliano, acrescentemos ainda esta outra passagem de Marx:

Hegel [...] define a tarefa do filósofo moderno, em oposição à do antigo, da seguinte forma: em vez de, como os antigos, libertar-se da “consciência natural” e “purificar o indivíduo da evidência sensível imediata, dele fazendo uma substância pensada e pensante” (espírito), o filósofo moderno deve “suprassumir os pensamentos determinados e fixos”. Isto, acrescenta ele, é “a dialética” quem realiza (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 192).

A *dialética* é, sem dúvida, o maior legado de Hegel ao pensamento moderno. Para Marx, que era profundo conhecedor da obra deste, a inconsistência da filosofia hegeliana não residia em seu aspecto formal. Pelo contrário, Marx eventualmente inclusive reitera as qualidades de Hegel neste âmbito, como podemos verificar nos trechos a seguir, retirados dentre os muitos exemplos que poderíamos citar a esse respeito:

A base desse manual [Manual de instruções para ver espíritos], apenas expressa de uma forma mais correta, encontra-se em Hegel, entre outras obras, na História da Filosofia, III, p. 124-5 (Ibidem, p. 156).

A propósito, tudo o que até aqui foi dito sobre essência e inessência pelos teóricos alemães já se encontra muito melhor formulado por Hegel, na *Lógica* (Ibidem, p. 229).

Contudo, como Hegel não escreve assim de modo tão sem nexos e “a bel prazer” como nosso Jacques *le bonhomme*, somos forçados a buscar e reunir essas frases a partir de diversas partes da *Lógica*, para fazê-las corresponder à grande frase de Sancho (Ibidem, p. 260).

Portanto, o fundamento da crítica de Marx à Hegel não visa o desenvolvimento lógico da filosofia deste último, e sim, como vimos superficialmente no tópico anterior, se deve ao fato de Hegel partir de uma premissa equivocada, a saber, o pressuposto do *espírito absoluto*. Detenhamo-nos agora mais detalhadamente neste assunto e no que disse Marx a esse respeito:

A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos.

A existência de predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Idéia mística se torna esse suporte. (F. D., MARX, 2005, p. 44).

Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia (M. E-F., 2004, MARX, p. 118).

De acordo com Marx, conforme depreendemos do exposto acima, Hegel elabora todo o seu sistema filosófico baseado na *idéia absoluta, universal, totalizante*. Essa *idéia*, concebida *a priori*, se encontra apartada do mundo real que, dentro deste mesmo sistema, é sua mera manifestação. Sob esta perspectiva, os seres humanos concretos são a expressão da *idéia*, e não o contrário. Assim, para Hegel, é o *universal* que determina o concreto.

Mas o *universal* não realiza essa transposição (do espírito para a matéria) de forma assim tão simples e direta. Para que tal passagem seja concebida como algo coerente, é preciso abstrair as categorias realmente existentes na vida concreta e transformá-las em *emanações da idéia*. Desta maneira, o Estado, o Direito, a Lei, a Religião, a História, etc., perdem sua base real, assumindo um caráter autônomo, abstrato, independente do desenvolvimento concreto dos seres humanos. Naturalmente, a eficácia de uma abstração dessa natureza está condicionada aos pressupostos que são adotados. Como vimos anteriormente, se Hegel partisse dos

pressupostos reais, tais abstrações não seriam possíveis. No entanto, como ele as constrói a partir de uma visão dogmática, não é difícil compreender porque elas não refletem senão uma visão idealista da vida humana.

Vejamos, agora, algumas passagens em que Marx se refere essas falsas abstrações:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira tão mística. (F. D., MARX, 2005, p.44).

A concepção *hegeliana* da História pressupõe um *espírito abstrato* ou *absoluto*, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma *massa* que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte. Por isso, ele faz com que, dentro da História *empírica*, exotérica, se antecipe uma História *especulativa*, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do espírito abstrato da humanidade que, por ser *abstrato*, fica *além* das possibilidades do homem real (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 102).

Hegel faz do homem o *homem da autoconsciência*, em vez de fazer da autoconsciência a *autoconsciência do homem*, do homem real, e que, portanto, vive também em um mundo real, objetivo, e se acha condicionado por ele (Ibidem, p. 215).

O principal fantasma é, por certo, o próprio “homem”, pois os homens, [...] existem uns para os outros apenas como representantes de um universal, de uma essência, de um conceito, do Sagrado, do Estranho, do Espírito, enfim, só como homens fantasmagóricos, como fantasmas, e porque, de acordo com a Fenomenologia de Hegel, o espírito, tão logo tem para o homem a “forma de coisidade”, é um outro homem (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 159-60).

Trazendo a discussão um pouco mais para perto do nosso próprio objeto, é inevitável que a filosofia hegeliana acabe por promover uma profunda ruptura entre *corpo* e *espírito*. Hegel expõe corretamente o fato de os homens reais serem condicionados por forças exteriores a eles, mas ele se equivoca ao apontar que essas forças são forças místicas, espirituais, e não as condições realmente existentes. Deste modo, Hegel constrói um mundo espiritual que paira onipotente sobre os seres massivos, condicionando sua existência. No prólogo *d’A Sagrada Família*, Marx e Engels dizem o seguinte:

O *humanismo real* não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* – ou *idealismo especulativo* –, que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta” (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 15).

Entretanto, no caso específico de Hegel, sua *filosofia idealista* não se contenta somente em separar o *espírito* do *corpo*, como também submete este último, uma vez que também é parte da vida material dos homens, às determinações do *espírito absoluto*. Deste modo, depois de mistificar o Estado, a História, o Homem, etc. e colocá-los ao seu dispor, o *espírito absoluto* investe também diretamente sobre o corpo concreto do homem:

É muito banal que o homem tenha que nascer e que esta existência, posta pelo nascimento físico, eleve-se ao homem social etc., até ao cidadão do Estado; o homem se torna, pelo nascimento, tudo o que ele se torna. Mas é muito profundo, é chocante que a idéia do Estado nasça imediatamente e que, no nascimento do príncipe, ela mesma se engendre como existência empírica. [...] Qual é, então, a diferença última, precisa, de uma pessoa em relação a todas as outras? O *corpo*. A mais alta função do corpo é a *atividade sexual*. O ato constitucional mais elevado do rei é, portanto, sua atividade sexual, pois por meio dela ele *faz* um rei e dá continuidade a seu corpo. O corpo de seu filho é a reprodução do seu próprio corpo, a criação de um corpo real (F. D., MARX, 2005, p. 59-60).

E logo adiante:

No que concerne à *determinação natural* do elemento *soberano*, Hegel desenvolveu não um rei patriarcal, mas um rei *moderno, constitucional*. Sua determinação natural consiste em que ele é o *representante corpóreo* do Estado e que ele nasceu *rei*, ou que a realeza é sua *herança familiar*; [...] O rei compartilha isto com o cavalo: assim como este último nasce cavalo, o rei nasce rei (Ibidem, p. 111).

Os trechos acima nos mostram claramente como, em Hegel, o *espírito absoluto* engendra o *Estado* que, por sua vez, engendra a existência *corpórea* de um monarca. Obviamente, a explicação do motivo pelo qual um corpo nascido de um soberano se diferencia de um corpo nascido de um indivíduo comum só pode ser encontrada na *mistificação*, no *sagrado*. Vejamos agora o que Marx diz a esse respeito:

A *falsa* identidade, a identidade *fragmentária, parcial*, entre natureza e espírito, corpo e alma, aparece como *encarnação*. Como o nascimento só dá ao homem a existência *individual* e o põe, em primeiro lugar, apenas como indivíduo *natural* e, todavia, já que as determinações do Estado, como o poder *legislativo* etc. são *produtos sociais*, nascidos da sociedade e não do indivíduo natural, então o chocante, o *milagre* é precisamente a identidade imediata, a coincidência imediata entre o *nascimento individual* e o indivíduo como *individualização de uma determinada posição e função sociais* etc. Nesse sistema, a natureza *faz*, imediatamente, reis, ela faz, imediatamente, *pares* etc. assim como faz olhos e narizes. O *chocante* é ver como produto imediato do gênero físico o que é somente produto do gênero autoconsciente. Eu sou humano por nascimento, sem o consentimento da sociedade; mas é apenas por meio do consentimento geral que esse nascimento determinado se torna nascimento de um par ou de um rei. Somente o consentimento faz do nascimento dessa pessoa o nascimento de um rei; assim, é o consenso e não o nascimento que faz o rei (Ibidem, p. 121).

Eis um belo exemplo de como Hegel faz o espírito “encarnar” no corpo humano. Uma vez que a vida material é toda ela reflexo do *absoluto*, do *além*, não poderia ser diferente com o próprio *corpo*. Veremos, logo adiante, a maneira como os jovens hegelianos trataram dessa questão.

Vimos, ao longo de nossa exposição, que o sistema hegeliano é todo estruturado a partir de categorias abstratas. Que o movimento dessas categorias, justamente por também ser abstrato, não pode consistir senão em fórmulas abstratas. A dialética hegeliana é, portanto, segundo Marx, a fórmula para o movimento das idéias. A história hegeliana é a história da sucessão das idéias, e “o próprio Hegel assume [...] que expôs na história ‘a verdadeira teodicéia’” (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 50).

Qualquer sujeito sensato perguntar-se-á o que levou Hegel, um dos mais destacados pensadores da história do ocidente, a cometer tais extravagâncias. Não se trata de um mero equívoco, algo casual, mas de um processo que está intimamente ligado com a própria produção da vida dos homens. Trata-se da *divisão do trabalho*, que é entendida por Marx como o pressuposto de toda a ideologia:

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 ulteriores 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 conseqüência 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, a moral, etc. “puras”. [...] Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda, pois de toda essa imundice obtemos apenas um único resultado: que esses três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em conflito reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida (Ibidem, p. 36).

Como podemos extrair do fragmento acima, a *divisão do trabalho*, que fragmenta o trabalho em material e espiritual, possui duas conseqüências distintas, embora intimamente relacionadas: Por um lado, permite que a consciência se desprenda de sua base material, abrindo caminho para todo o pensamento especulativo. Naturalmente, este é o caso da Ideologia Alemã, assim como de toda a filosofia hegeliana. Por outro lado, também é a divisão do trabalho que possibilita a *divisão desigual do trabalho*, ou seja, a divisão do trabalho é o pressuposto de toda a desigualdade real, concreta. Voltaremos a falar dessa segunda conseqüência mais adiante. Detenhamo-nos, por ora, no que diz Marx a acerca da primeira delas:

Para os filósofos, uma das tarefas mais difíceis que há é a de descer do mundo do pensamento para o mundo real. [...] Mostramos que a autonomização dos pensamentos e das idéias é uma conseqüência da autonomização das condições e relações pessoais dos indivíduos. Mostramos que a ocupação sistemática exclusiva com esses pensamentos por parte dos ideólogos e filósofos e, desse modo, a sistematização desses pensamentos é uma conseqüência da divisão do trabalho e que, principalmente, a filosofia alemã é uma conseqüência das condições pequeno-burguesas alemãs (Ibidem, p. 429).

Em princípio, um carregador difere menos de um filósofo do que um mastim de um galgo. Foi a divisão do trabalho que pôs um abismo entre um e outro (M. F., MARX, 2008, p. 152)

Expusemos, ao longo deste tópico inicial, as linhas gerais da crítica de Marx à filosofia hegeliana. Trouxemos à luz o processo de gênese da ideologia, em especial a ideologia alemã. Vejamos, agora, de que modo a filosofia de Hegel foi apropriada por seus seguidores.

1.3 - A Crítica de Marx aos Jovens Hegelianos

Chegamos, portanto, à Alemanha da década de quarenta do século XIX. Lembremos que, naquele tempo, o chanceler Otto Von Bismarck não havia ainda travado as batalhas que levariam à unificação alemã e, portanto, o estado germânico não possuía a configuração que apresenta nos dias de hoje. O desenvolvimento econômico e político ainda era, em solo alemão, bastante ligado aos modos de produção feudais, diferentemente de países como a França e a Inglaterra, onde a indústria e, conseqüentemente, a burguesia e o proletariado, já se expandiam vigorosamente. Este período é conhecido como a *miséria alemã* que, paradoxalmente, a despeito do atraso no âmbito sócio-político, engendrou um grande desenvolvimento teórico. A própria filosofia hegeliana, da qual nos ocupamos anteriormente, é um exemplo disso, e servirá como suporte para compreendermos toda a crítica de Marx aos *jovens hegelianos*. Vejamos como Marx se refere a este período e ao seu respectivo desenvolvimento teórico:

Conforme anunciam os ideólogos alemães, a Alemanha teria passado nos últimos anos por uma revolução sem igual. O processo de decomposição do sistema hegeliano, que começara em Strauss, desenvolveu-se a ponto de se transformar numa fermentação mundial em que foram envolvidas todas as “potências do passado”. Nesse caos geral, formaram-se poderosos impérios para logo perecerem; emergiram heróis momentaneamente para, em seguida, serem catapultados de volta às trevas por rivais mais arrojados e poderosos. Foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não passou de um brinquedo de criança; uma luta mundial diante da qual os combates dos diádocos pareceriam mesquinhos. Uma vez deslocados os princípios, os heróis do pensamento atropelaram-se uns aos outros com uma precipitação inusitada, e em três anos, de

1842 a 1845, revirou-se mais o solo da Alemanha do que nos três séculos anteriores.

Tudo isto teria acontecido no terreno do pensamento puro (I.A., MARX & ENGELS, 2007, p. 85).

A maior parte da obra da juventude de Marx se dedica a criticar os escritos de seus contemporâneos *jovens hegelianos*. A passagem acima já é suficiente para percebermos como a crítica de Marx a esses autores será bem mais contundente do que fora em relação à Hegel. Marx irá afirmar, ao longo de suas investidas, que estes autores não foram capazes de superar a filosofia hegeliana, conforme se orgulhavam em proclamar. Podemos evidenciar isto, por exemplo, nas passagens que seguem:

Assim, a primeira coisa que descobrimos em São Bruno foi sua constante dependência de Hegel (Ibidem, p. 102).

A crítica absoluta, que jamais saiu da jaula das concepções hegelianas, enfurece-se aqui contra as grades de ferro e os muros da prisão (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 110).

A Crítica crítica não faz mais do que modelar para si “fórmulas a partir das categorias do existente”, quer dizer, da existente filosofia hegeliana e dos existentes esforços sociais; fórmulas, nada mais do que fórmulas, e apesar de todas as suas invectivas contra o dogmatismo ela condena-se a si mesma ao dogmatismo, ao dogmatismo feminino. Sim, ela é e continuará sendo sempre uma mulher velha: a filosofia hegeliana emurhecida e enviuvada, que maquia e adorna seu corpo ressequido a ponto de alcançar a abstração mais asquerosa, olhando de soslaio por todos os cantos em busca de um cliente (Ibidem, p. 30).

Posteriormente, Marx dirá que os *jovens hegelianos*, em suas tentativas de superar o sistema de Hegel, não fizeram mais do que falsear as categorias desenvolvidas por este último, como podemos verificar no trecho abaixo:

Essa dependência de Hegel é o motivo pelo qual nenhum desses modernos críticos sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com

nomes mais mundanos, como os de Gênero, Único, o Homem, etc. (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 83).

Através dessas passagens expostas, podemos compreender bem porque toda a crítica de Marx à filosofia hegeliana, que expusemos brevemente no tópico anterior, é também o fundamento de toda sua crítica aos *jovens hegelianos*. Tudo aquilo que falamos sobre *pressupostos dogmáticos, abstrações indevidas, fórmulas abstratas, divisão do trabalho*, etc., se aplica também aqui. A grande diferença reside no fato de que, inspirados pelas idéias socialistas e comunistas oriundas da França e da Inglaterra, estes autores irão se proclamar verdadeiros revolucionários. Mas, uma vez que jamais se libertaram do pensamento idealista e de seus pressupostos dogmáticos, esses “revolucionários” só poderão conceber essas idéias em seu caráter abstrato, idealista, etc., e, deste modo, “apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de ‘abalar o mundo’, [eles] são os maiores conservadores” (Ibidem, p.84).

Estas são, de um modo geral, as características do movimento *jovem hegeliano* como um todo. Entretanto, em suas análises, Marx deteve-se por maior tempo em três autores específicos, a saber, Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. Analisemos separadamente cada um destes autores. Para não nos tornarmos repetitivos, a partir de agora observaremos somente o que - dentre as muitas coisas que Marx disse acerca de cada um deles - concerne aos propósitos deste nosso estudo.

1.3.1 – A Crítica de Marx a Bruno Bauer

No que diz respeito à existência corpórea dos indivíduos, inicialmente Bruno Bauer se limita a corroborar as concepções hegelianas, que se caracterizam pela cisão entre o *corpo* e o *espírito*. Suas categorias, assim como as de Hegel, são categorias abstratas, apartadas de sua materialidade. Marx aborda essa questão da seguinte maneira:

Porque a verdade [para Bruno Bauer], assim como a História, é um sujeito etéreo, separado da massa material; ela não se dirige aos homens empíricos, mas sim ao “*mais íntimo da alma*”; não toca, para chegar a ser “*experimentada de verdade*”, ao *corpo grosseiro* do homem, alojado por exemplo nas profundidades de um porão na

Inglaterra ou nas alturas de um sótão na França, mas “percorre”, “de cabo a rabo”, os canais idealistas de seus intestinos (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 98).

Seguindo ainda na esteira de Hegel, após transformar as relações reais em meras abstrações conforme seu método de proceder, Bruno Bauer faz com que essas categorias desçam novamente sobre o mundo real, ou seja, outra vez verificamos a velha crença da determinação do mundo real pelo espírito absoluto:

Ele aplica o aparato mágico hegeliano, que faz brotar as “categorias metafísicas” – as abstrações saídas da realidade –, sacando as da lógica, onde aparecem dissolvidas na “simplicidade” do pensamento, e faz com que adotem “uma determinada forma” de existência física ou humana, quer dizer, faz com que elas encarnem (Ibidem, p. 157).

Mas Bruno Bauer não demora a superar até mesmo seu próprio mestre ao aprofundar a cisão entre o mundo *material* e *espiritual*, entre *corpo* e *alma*, ao declarar a *massa*, ou seja, a massa de indivíduos reais, como a antítese da *crítica*, que não é senão a personificação do *espírito absoluto* em alguns homens eleitos (dos quais ele, naturalmente, faz parte):

Porque “a *massa*” não é nada mais do que a “*antítese do espírito*”, do progresso da “*crítica*”, apenas pode achar-se determinada por essa mesma antítese imaginária; [...] Aquela relação *descoberta* pelo senhor Bruno não é outra coisa, com efeito, do que a *coroação criticamente caricaturizada* da *concepção hegeliana da História* que, por sua vez, não é mais do que a expressão *especulativa* do dogma *cristão-germânico* da antítese entre o *espírito* e a *matéria*, entre *Deus* e o *mundo*. E essa antítese se expressa por si mesma dentro da História, dentro do mundo dos homens, de tal modo que alguns *indivíduos* eleitos se contrapõem, como *espírito ativo*, ao resto da humanidade, que é a *massa carente de espírito*, a *matéria* (Ibidem, p. 101-2).

De um lado está a massa, como elemento *material* da História, passivo, carente de espírito e a-histórico; de outro lado está o espírito, a *Crítica*, o senhor Bruno e companhia, como elemento ativo, do qual parte toda a ação *histórica*. O ato de transformação da sociedade se reduz à *atividade cerebral* da *Crítica crítica* (Ibidem, p. 104).

A antítese entre o espírito e a massa é a “organização” crítica da “sociedade”, na qual o espírito ou a *Crítica* representam o *trabalho* organizador, ao passo que a massa representa a *matéria-prima* e a História o *produto fabricado* (Ibidem, p. 155).

Assim como ela [A Crítica] separa o pensamento dos sentidos, a alma do corpo, e se separa a si mesma do mundo, assim também ela separa a História da ciência natural e da indústria e vê o berço da História não na produção *material* grosseira sobre a terra, mas nas nuvens vaporosas que formam o céu (Ibidem, p. 172).

Porém, em seguida, Marx demonstra o modo como Bruno Bauer não se contenta somente em ver a massa como a antítese do espírito, como o elemento passivo que só pode ser iluminado pela luz da Crítica. A massa, agora, se coloca em seu caminho e, por isso, se torna *inimiga* do espírito:

Pois ser guiado pela carne é uma hostilidade à crítica, e tudo que é carnal é algo deste mundo. E não sabeis também que está escrito: as obras da carne estão manifestas, e são o adultério, a fornicação, a impureza, a luxúria, a idolatria, a feitiçaria, a inimizade, a desavença, a inveja, a raiva, a rixa, a discórdia, a revolta, o ódio, o assassinio, a embriaguez, a gula e outras semelhantes, das quais eu vos disse e repito, que aqueles que cometem tais atos não merecerão o Reino da Crítica; [...] Pois lemos que nos últimos dias haverá tempos terríveis, homens preocupados consigo mesmos, profanadores impuros que amam mais a volúpia do que a crítica, semeadores de revolta, em uma palavra, homens carnis. Estes são detestados por São Bruno, que se orienta pelo espírito e abomina o revestimento infame da carne (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 104-5).

Contudo, uma vez que Bruno Bauer é um homem real e nem mesmo todo o ódio da Crítica em relação à carne fará com que sua *própria existência corpórea* desapareça, é preciso que ele proceda conforme segue:

Como cada um é o próximo de si mesmo a “Crítica” se ocupa, antes de tudo, de superar sua *própria massificidade*, assim como fazem os ascetas cristãos que começam a luta do espírito contra a carne com a mortificação de sua própria natureza carnal (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 118).

Deste modo, Bruno Bauer, que muito antes já havia se auto designado como personificação do Espírito, consegue se livrar do fardo de sua existência corporal e se tornar a própria Crítica absoluta. Mais adiante, voltaremos a falar dele quando tratarmos da questão da *emancipação*. Vejamos, agora, se Max Stirner nos oferece algo um pouco mais próximo da realidade.

1.3.2 – A Crítica de Marx a Max Stirner

Max Stirner realiza sua exposição de modo bem mais confuso que Bruno. Ele pretende, inicialmente, criticar o “Homem” tal qual é constituído pela ideologia, e a este contrapor o “Único”, a saber, o indivíduo real. Mas este indivíduo real de Stirner, como veremos, não passa de uma nova abstração. De acordo com Marx, tudo se resume ao seguinte: Stirner partirá de algumas metáforas que representam a oposição entre realismo (criança, antigo, negro) e idealismo (adolescente, moderno, mongol), cuja unidade negativa será expressa como o Único (homem, caucasiano, egoísta). Para que fique mais claro tudo isto, vejamos o esquema delineado por Marx:

Fundamento:

- I. Realismo
- II. Idealismo
- III. Unidade negativa de ambos

Primeira nomenclatura:

- I. *Criança*, dependente das coisas (realismo).
- II. *Adolescente*, dependente das idéias (idealismo).
- III. *Homem* – (como unidade negativa)
Expresso positivamente: possuidor das idéias e das coisas
Expresso negativamente: livre das idéias e das coisas
(Egoísmo)
(I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 135).

Pois bem, relacionando tudo isto ao *corpo* e à *emancipação*, como é nossa tarefa, encontramos a seguinte situação, retirada de uma citação de Stirner que Marx expôs na Ideologia Alemã: o adolescente deixa de ser criança ao descobrir o espírito em meio ao mundo das coisas. Mas este adolescente só se tornará homem, “Único”, quando se descobrir no mundo do espírito, como criador desses espíritos. Deste modo, enquanto ele era adolescente, os pensamentos haviam se tornado corpóreos para ele, uma existência exterior. Entretanto, ao se descobrir *criador* desses pensamentos, ele os despoja de suas corporeidades e os reivindica para si, para a sua própria existência corpórea. Então ele afirma: apenas eu sou corpóreo. Tudo o mais só existe, para ele, na medida em que ele os concebe. Só podemos concluir, dito tudo isto, que o mundo real deixa de existir para o “Único”, fazendo

surgir o mundo de sua representação. A esse respeito, Marx profere as seguintes palavras:

Portanto, o homem, aqui identificado com “o Único”, depois de ter dado corporeidade aos pensamentos [Adolescente], isto é, depois de tê-los transformado em fantasmas, destrói agora novamente essa corporeidade ao tomá-la de volta em seu próprio corpo [Homem], de tal modo que este é convertido num corpo de fantasmas. O fato de que ele chega à sua corporeidade somente pela negação dos fantasmas evidencia a natureza da corporeidade construída do homem: uma corporeidade que ele deve primeiramente “dizer” a “si mesmo” para, então, nela crer (Ibidem, p. 130).

Em primeiro lugar, Stirner repete a velha concepção idealista de que, a fim de transformar uma relação realmente existente, basta retirar as falsas representações de sua cabeça, suprimir a corporeidade de seus falsos pensamentos, etc. e tudo já estará feito.

Mas o mais interessante diz respeito à segunda elaboração de Stirner. Trata-se de como ele, segundo Marx, inverte as coisas, e acaba por tomar seu próprio corpo por uma *descoberta* de seu espírito. O “Único” de Stirner pretende superar a ideologia simplesmente por “perceber” sua materialidade.

Essa *descoberta* abre caminho para que Stirner possa criar todo um sistema que corresponda ao seu homem “Único”. Deste modo, assim como o homem ideal produziu o homem material, a história ideal produzirá a história material, o estado ideal produzirá o estado material, etc. Vejamos alguns exemplos em que Marx denuncia essa inversão:

A história se torna [a partir do aparato hegeliano], assim, uma mera história de idéias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada [por Stirner] a fim de produzir corpos para esses fantasmas (Ibidem, p. 134).

Por esses exemplos, portanto, vemos como *Jacques le bonhomme* [Stirner], que “não consegue se livrar tão cedo” da história empírica, coloca os fatos de cabeça para baixo, faz que a história material seja produzida pela história ideal, “e o mesmo para todas as coisas” (Ibidem, p. 141).

Mais adiante, novamente ouvimos falar do modo fantástico como o espírito *desvela* os homens:

O filósofo não diz diretamente: não sois homens. Sempre fostes homens, mas Vos faltava a *consciência* Daquilo que éreis, e justamente por isso na realidade nem éreis Verdadeiros homens (Ibidem, p. 244).

Stirner formula seu ponto de vista como se a *consciência* pudesse criar os homens verdadeiros, ao passo que, na realidade, são eles próprios a criá-la. Mas essa passagem também nos fornece outra informação importante. Ficamos sabendo que a consciência se opõe “Àquilo que éreis”, portanto, ao homem material, inconsciente:

São Max [Stirner] concebeu, como vimos, unicamente a pura carne, o corpo antes de sua educação, e foi nessa oportunidade que se deu ao corpo a destinação de ser “o Outro da idéia”, a não-idéia e o não-pensante, portanto a irreflexão (Ibidem, p. 262).

Vimos, nos tópicos anteriores, como Hegel e Bruno Bauer se referem ao espírito, à alma, como algo exterior aos homens concretos, algo que paira sobre eles como uma existência estranha. Stirner procede de maneira diferente. Ele fragmenta o próprio indivíduo em duas partes, uma delas material, inconsciente, e a outra espiritual, consciente. Naturalmente, como é hábito dos hegelianos, ele determina a parte espiritual como hierarquicamente superior à outra.

Entretanto, tudo começa a ficar mais complexo no sistema de Stirner no momento em que cada uma dessas duas esferas começa a se afirmar independentemente da outra:

Ele [Stirner] combate, portanto, por um lado seus anseios carnis, por outro suas idéias intelectuais, por um lado sua carne, por outro seu espírito [...] Portanto, quando seu espírito quer se tornar independente contra ele, o santo pede socorro à carne, e quando sua carne se torna rebelde ele se lembra que também é espírito. O que o cristão faz numa direção, São Max faz em Ambas direções. Ele é o *chrétien “composé”* [cristão “composto”], e uma vez mais ele demonstra ser o cristão consumado.

Nesse exemplo, São Max, o espírito, não atua como Criador de sua carne nem vice-versa. Ele constata a existência de sua carne e do seu espírito e só se lembra que ele ainda tem a outra dentro de si quando uma das partes se torna rebelde, passando então a fazer valer essa outra parte, como seu verdadeiro Eu, contra aquela (Ibidem, p. 251).

Levando em conta tudo o que foi exposto acima, não poderíamos terminar este tópico de outra maneira senão dizendo que este “Eu”, ao qual se refere Stirner, só existe dentro da sua própria cabeça:

Esse “Eu”, o fim de uma construção histórica, não é um Eu “corpóreo”, gerado de modo carnal por homem e mulher, que não necessita de construções para existir; ele é um “Eu” gerado intelectualmente por duas categorias, “idealismo” e “realismo”, uma mera existência ideal (Ibidem, p. 235).

1.3.3 – A Crítica de Marx a Ludwig Feuerbach

O caso de Feuerbach é muito mais complexo que o dos outros *jovens hegelianos*. Marx e Engels nutriam considerável admiração por sua filosofia, à qual atribuíam o mérito de ter “desmascarado a alienação em sua forma sagrada” (F. D. (I), MARX, 2005, p. 146), a saber, a alienação religiosa. Sendo assim, vejamos, primeiramente, como se expressava essa admiração pelas concepções de Feuerbach:

Feuerbach é o único [dos *jovens hegelianos*] que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária (M. E-F., MARX, 2004, p. 117).

Mas quem descobriu, então, o mistério do “sistema”? *Feuerbach*. Quem destruiu a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, a única que os filósofos conheciam? *Feuerbach*. Quem pôs, não certamente “o significado de homem” – como se o homem pudesse ter outro significado, além de ser homem! – mas “o homem” no lugar da velha quinquilharia, inclusive no lugar da “autoconsciência infinita”? *Feuerbach*, e apenas *Feuerbach* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 111).

A crítica da religião empreendida por Feuerbach representa, para Marx, um esforço importante no intuito de superar as construções idealistas baseadas no sistema de Hegel. A obra de Feuerbach consiste na primeira tentativa da filosofia alemã de esboçar uma perspectiva materialista do “homem” e, deste modo, rechaçar as abordagens especulativas. Ela representa, portanto, o ponto de partida para toda

a crítica do estado burguês, noutras palavras, “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Ibidem, p. 145).

A crítica (de Feuerbach) arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão [...]

Conseqüentemente, *a tarefa da história*, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, [e desmascarar a auto-alienação humanas nas *formas não sagradas* [...]] A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra (Ibidem, p. 146).

Entretanto, a partir 1846, ao escreverem “A Ideologia Alemã”, Marx e Engels irão mudar radicalmente sua postura em relação à Feuerbach. Eles irão dedicar um longo capítulo deste livro para refutar a filosofia feuerbachiana e mostrarão que, apesar de seus esforços, Feuerbach não foi capaz de deixar para trás o terreno da ideologia. A devida apreciação da filosofia de Feuerbach é um dos momentos mais importantes dos primeiros escritos de Marx, e servirá de contraponto para a exposição dos princípios de seu próprio método, o materialismo crítico-dialético.

A propósito, o cerne da crítica de Marx à filosofia feuerbachiana está intimamente ligado com um dos objetos de nosso estudo. Para não nos estendermos demasiado neste ponto, podemos resumir a coisa da seguinte forma: A concepção materialista do “homem” de Feuerbach é bastante limitada. Ele teve, por um lado, o mérito de, a partir de sua crítica religiosa, conceber o “homem verdadeiro”, concreto, emancipado de seu revestimento sagrado. Portanto, ao rechaçar o espírito em sua forma exterior ao indivíduo e concebê-lo a partir da materialidade do homem, Feuerbach afirma a unidade *corpo e alma*.

No entanto, por outro lado, Marx indica que Feuerbach não conseguiu apreender esse homem senão como mero indivíduo sensível, assim como o próprio mundo que o rodeia. Deste modo, tanto “o homem” como “o mundo” seriam meras existências estáticas, eternas, imutáveis, que sempre foram assim e, portanto, sempre continuarão a sê-lo.

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera

sensação. [...] Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 30).

Feuerbach conseguiu demonstrar o caráter corpóreo do homem, sua existência concreta, material; mas abstraiu dela todo o *movimento*. Ele ignora que o “homem” concreto não é um indivíduo dado *a priori*, mas o produto de um longo desenvolvimento histórico sob condições determinadas, etc. E o resultado disso tudo é que o “homem” de que nos fala Feuerbach não é o homem real, e sim outra vez mais, uma visão idealista do “homem”:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria -, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal” (Ibidem ,p. 32).

Tudo isto que é exposto no fragmento acima pode ser encontrado também nas famosas *Teses sobre Feuerbach* de Marx, especialmente nas teses Um, Cinco e Nove, que citamos aqui a partir das modificações efetuadas por Engels em 1888, respectivamente:

O principal defeito de todo materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento. Mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [...] (T. F., MARX & ENGELS, 2007, p. 537).

Feuerbach, não satisfeito com o *pensamento abstrato*, apela à *contemplação sensível*; mas ele não apreende o sensível como atividade *prática*, humano-sensível (Ibidem, p. 538).

O ponto mais alto a que leva o materialismo *contemplativo*, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a

contemplação dos indivíduos singulares na “sociedade burguesa” (Ibidem, p. 539).

Fica evidente, por tudo isso que foi dito, que uma visão realmente materialista do seres humanos deve levar em conta não somente a sua existência material, concreta, corporal, etc; mas também, sobretudo, a *atividade prática* que eles engendram. Logo adiante iremos abordar esse assunto com maior profundidade.

Terminamos, assim, nossa breve exposição acerca dos *jovens hegelianos*. Devemos ter em conta que os pontos de vista que abordamos aqui não estão dispostos de maneira cronológica, e sim que coexistiram simultaneamente durante o período em questão. A maneira como os dispusemos pretende apenas conduzir de forma mais precisa a transição para o materialismo crítico-dialético, cuja estrutura fundamental será exposta a seguir.

1.4 - O Materialismo Crítico-dialético

É claro que o comportamento empírico, material desses homens naturalmente nem pode mais ser entendido com o equipamento teórico herdado de Hegel. No momento em que Feuerbach expõe o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo ainda aparece apenas como *fraseologia*, resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens “botam na cabeça” essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não *isenta de pressupostos*, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo *realmente* crítica (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 230-1).

Voltamos aqui, novamente, a falar sobre *pressupostos*. Vimos, ao longo do que foi dito sobre Hegel e os *jovens hegelianos*, o quanto as concepções idealistas são dependentes de seus pressupostos dogmáticos. Que estes *pressupostos dogmáticos*, justamente por se situarem *além* do mundo real, não podem fornecer senão uma explicação *mística* para este mundo. E, finalmente, que a derrubada dos *pressupostos dogmáticos* não implica necessariamente uma visão de mundo *sem pressupostos*, que só faz sentido no seio da ideologia, e nem tampouco a formulação dos *pressupostos reais*, mas sim, como no caso de Feuerbach, eventualmente abre caminho para *novos pressupostos dogmáticos*.

Portanto, a tarefa de desvelar os verdadeiros pressupostos da vida humana vai muito além de perceber sua materialidade, conforme o fez Feuerbach. A tarefa consiste, na verdade, em compreender os homens não somente como seres concretos, mas que possuem necessidades e produzem, diariamente, sua própria vida.

Vejam, agora, o modo como Marx organiza esses pressupostos, começando pelo primeiro deles:

Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos, devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda 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. 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, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens com vida. [...] A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda sua significação e em todo seu alcance e a ele fazer justiça (Ibidem, p. 32-3).

Tudo isso que é exposto aqui deriva da própria constituição natural dos indivíduos humanos, necessidades fundamentais que são exteriores à sua vontade, imposições naturais que devem ser satisfeitas para que eles se mantenham com vida.

Logo adiante, o encontramos o segundo pressuposto:

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades - e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico (Ibidem, p. 33).

Assim, para nos atermos aos mesmos exemplos de Marx, ao sentir fome é preciso buscar algo para comer, ao sentir sede é preciso buscar algo para beber, ao sentir frio é preciso buscar abrigo e vestimenta, etc., então, aquilo que antes era uma necessidade fundamental, agora se torna uma necessidade derivada destas primeiras, embora completamente diferente, e assim sucessivamente.

Vejam agora o terceiro pressuposto:

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar - a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo dados empíricos existentes (Ibidem, p. 33-4).

Portanto, os homens reais não produzem somente seus próprios meios de vida, mas produzem também “outros homens”, e essa produção de novos homens também pressupõe o desenvolvimento de novas relações sociais, e assim por diante.

Entretanto, esses pressupostos que expusemos até agora, embora condicionem-se mutuamente, não podem ser compreendidos de maneira isolada, fragmentada:

Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história (Ibidem, p. 34).

Percebemos, nestes três pressupostos enumerados, que, na produção de sua própria vida, bem como na produção de “novos homens”, os seres humanos são condicionados tanto por necessidades naturais como sociais. No entanto, embora as relações naturais permaneçam sempre constantes, que “ainda hoje, assim como há milênios” devem de ser cumpridas “diariamente”, as relações sociais, que também estão presentes como condição fundamental da existência dos homens, não são permanentes, pelo contrário, seu desenvolvimento reflete o próprio desenvolvimento de determinada sociedade. De sorte que, a partir desses três pressupostos iniciais, podemos deduzir o quarto pressuposto:

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. [...] 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 – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma “história”, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos (Ibidem, p. 34).

E então, somente após constatarmos todos esses pressupostos fundamentais, empíricos, é que podemos admitir que o homem tenha “consciência”. Mas, como tudo o que dissemos aqui deriva de relações materiais, concretas, naturalmente não poderia ser diferente com a “consciência”. A linguagem, que ela própria é produto de necessidades decorrentes das relações sociais entre os homens, ou seja, possui uma origem puramente material, fornece todo o suporte para que a “consciência” se constitua como tal. A linguagem é, portanto, para Marx, a expressão concreta da “consciência”. De modo que, a “consciência”, do ponto de vista materialista, só faz sentido se for compreendida como “consciência” do existente, do material, das relações sócias, do concreto, etc., que emerge do concreto e se volta para ele. Vejamos, então, de que modo Marx formula este quinto pressuposto:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quando 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. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo, consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente (Ibidem, p. 34-5).

A maneira como a “consciência” passa desse estágio inicial, sensível, para a consciência “pura”, absoluta, já foi descrito por nós quando falamos sobre a *divisão do trabalho* (a esse respeito, consultar item 1.2), de modo que não iremos nos prolongar mais neste assunto.

O que podemos concluir, por tudo que foi exposto aqui, resume-se ao seguinte:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (Ibidem, p. 86-7).

Esses pressupostos conduzem, naturalmente, a um novo método de compreensão do mundo, cujo movimento pode ser descrito conforme se apreende das passagens abaixo:

Não de explicar a práxis partindo da idéia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material [...] (Ibidem, p. 43).

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar a suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real. [...]

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Ibidem, p. 94).

Todos esses trechos demonstram que, para o *materialismo crítico-dialético*, o movimento se dá do *concreto* para o *abstrato*, do *material* para o *espiritual*, etc. E esse *material*, como apontamos anteriormente, é muito mais do que a constatação da materialidade do homem, de sua existência corporal (embora não a negue, como veremos adiante); pois o que importa é a *atividade prática* dos homens, atividade que se realiza sob condições bem determinadas, impostas tanto por sua própria constituição *natural*, como também por situações que eles encontram *prontas* simplesmente por viverem em um determinado estágio de desenvolvimento social. Para finalizar este tópico, vejamos um belo trecho em que Marx expõe as condições concretas sob as quais os homens se desenvolvem:

Os indivíduos, sempre e em todas as circunstâncias, “partiram de si mesmos”, mas como eles não eram *únicos* no sentido de não precisar estabelecer relações uns com os outros, e como suas *necessidades* – portanto, sua natureza – e o modo de satisfazer essas necessidades os conectavam uns aos outros (relações entre sexos, troca, divisão do trabalho), então eles *tiveram de* estabelecer relações. Ademais, como eles não firmaram relações como puros Eus, mas como indivíduos num determinado estágio de desenvolvimento de suas forças produtivas e necessidades, e como essas relações, por seu turno, determinaram a produção e as necessidades, então foi justamente o comportamento pessoal – individual – dos indivíduos, seu comportamento uns em relação aos outros como indivíduos que criaram as relações existentes e diariamente voltam a criá-las. Eles firmaram relações uns com os outros tal como eram; partiram “de si mesmos” tal como eram, indiferentemente de qual “visão de vida” possuíam. Essa “visão de vida”, mesmo a visão estrábica dos filósofos, naturalmente só podia ser determinada por sua vida real. Daí se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra no intercurso direto ou indireto, e que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras, que estas últimas gerações recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela (Ibdem, p. 422).

1.5 - Sociedade Burguesa e Trabalho

Nossas considerações até aqui mostraram que, nos primeiros escritos de Marx, o desenvolvimento histórico dos homens é sempre o reflexo das forças produtivas e do modo de intercâmbio de determinado estágio social. Mostramos também que essas forças produtivas e o modo de intercâmbio dependem não somente dos homens atuais, mas também de seus predecessores, e sua gênese está justamente atreladas às necessidades *naturais* dos seres humanos, que se renovam diariamente. O conjunto dessas forças produtivas e do modo de intercâmbio de determinado estágio social, tomados em sua abstração, é a *sociedade civil*:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*; esta, [...] tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo [...] Aqui já se mostra que essa sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se a pomposas ações dos príncipes e dos Estados (Ibidem, p. 39).

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens são livres para escolher tal ou tal forma social? Absolutamente não. Ponha um certo estado de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens, e terá tal forma de comércio e consumo. Coloquemos certos graus de desenvolvimento da produção, do comércio, o consumo, e teremos tal forma de constituição social, tal organização da família, de ordens ou e classes, em uma palavra, tal sociedade civil. Coloquemos tal sociedade civil, e teremos tal Estado político, que é apenas a expressão oficial da sociedade civil (C. A., MARX, 2008, p. 48).

A sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 74).

Conforme as forças produtivas e os modos de intercâmbio evoluem, evolui também, naturalmente, a configuração da sociedade civil. Todo esse processo histórico, que é a própria história dos indivíduos humanos, é fundamental para a

compreensão da sociedade civil assim como ela é hoje. Entretanto, está muito além das pretensões deste trabalho investir sobre tal assunto, e aqui nos limitaremos a apontar algumas peculiaridades da sociedade civil dos nossos dias, a saber, a *sociedade burguesa*, sobretudo no que diz respeito ao *trabalho*.

A sociedade atual, assim como todas as sociedades que existiram até hoje, exceção feita, de acordo com Engels, a algumas sociedades primitivas, é dividida em classes sociais. Essas classes representam a abstração de determinado conjunto de indivíduos que possuem interesses comuns entre si e conflitantes em relação aos indivíduos de outra classe. Entretanto, ao contrário das sociedades tradicionais, em que a sociedade se dividia em diversos estratos menores, a sociedade burguesa se caracteriza por polarizar a contradição. De um lado, a burguesia, classe dominante; de outro, o proletariado, classe dominada.

Eis como Marx aborda este assunto:

A história de toda sociedade até hoje é a história da luta de classes. [...] Nas épocas anteriores da história encontramos quase por toda parte uma completa estruturação da sociedade em diversas ordens, uma múltipla gradação das posições sociais. [...] A nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se, entretanto, por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade inteira vai-se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente opostas entre si: burguesia e proletariado (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 66-7).

Vejamos, agora, como é que surgem estas duas classes sociais que mencionamos acima. Apontamos, anteriormente, que a existência dessas classes não é algo arbitrário, mas fruto do próprio desenvolvimento histórico dos homens, que, por sua vez, é imediatamente o desenvolvimento das forças produtivas e do modo de intercâmbio a elas correspondente. Deste modo, o desenvolvimento da burguesia pressupõe o desenvolvimento do modo de produção burguês, etc. Entretanto, a passagem de um modo de produção para outro, por exemplo, do modo de produção *feudal* para o modo de produção *burguês*, não é uma transição serena, mas decorrente de longos conflitos sociais e políticos. Por isso, a sociedade burguesa é ela própria fruto de grandes revoluções, que começaram pela França e Inglaterra e se espalharam por quase todos os países do mundo. Marx se refere nas seguintes palavras ao processo que eleva a burguesia à condição de classe dominante:

A burguesia desempenhou na história um papel extremamente revolucionário.

Onde quer que tenha chegado ao poder, a burguesia destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Dilacerou impiedosamente os variegados laços naturais que ligavam o ser humano a seus superiores naturais, e não deixou subsistir entre homem e homem outro vínculo que não o interesse nu e cru, o insensível “pagamento em dinheiro”. [...] Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e no lugar das inúmeras liberdades já reconhecidas e duramente conquistadas colocou unicamente a liberdade de comércio sem escrúpulos (Ibidem, p. 68-69).

No entanto, além de todas essas coisas que são apontadas na passagem acima, o modo de produção burguês também engendra a existência do próprio *proletariado*:

Mas a burguesia [...] produziu também [...] os operários modernos, os proletários.

Na mesma proporção em que se desenvolve a burguesia, ou seja, o capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos [...] (Ibidem, p. 72).

A burguesia se caracteriza, na sociedade atual, por ser detentora dos meios de produção. Os proletários se caracterizam por não possuírem nada. Existem somente para trabalhar, se é que encontram algum trabalho:

O trabalhador não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade (M E-F., MARX, 2004, p. 25).

Tais operários, obrigados a se vender peça por peça, são uma mercadoria como qualquer outro artigo de comércio, e estão, portanto, expostos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 72).

É mais fácil arranjar a pena capital do que algum trabalho (S. S., MARX, 2006, p. 44).

A situação do trabalhador moderno é, no âmbito da garantia de sua existência física, mais frágil que a do *escravo* ou do *servo*. Isso porque o *senhor* do escravo ou do servo era possuidor do indivíduo como um todo, detinha sobre ele todos os poderes e, por isso, tinha interesse que ele permanecesse vivo e saudável; ao passo

que o capitalista só se relaciona com o trabalhador na medida em que lhe convém, “aluga” o direito de usufruir do operário por determinadas horas e, tão logo não careça mais dele, o operário é lançado novamente na concorrência do volumoso exército de reserva de trabalhadores. Portanto, não é a *si mesmo* que o operário vende, nem tampouco o seu *trabalho*, mas sim a sua *força de trabalho*:

Parece, portanto, que o capitalista compra o trabalho dos operários com dinheiro. Eles vendem-lhe seu trabalho a troco de dinheiro. Mas é só na aparência que isso acontece. Na realidade, o que os operários vendem ao capitalista em troca de dinheiro é sua força de trabalho. O capitalista compra a força de trabalho por um dia, uma semana, um mês, etc. E depois de comprá-la, utiliza-a fazendo com que os operários trabalhem durante o tempo estipulado. [...] A força de trabalho é, portanto, uma mercadoria, exatamente como o açúcar. A primeira mede-se com o relógio, a segunda com a balança (T. A. C., MARX, 2006, p. 34).

A *força de trabalho* é, assim, a única mercadoria da qual o trabalhador dispõe para obter seus próprios meios de vida no seio do modo de produção burguês. No entanto, ao vender sua força de trabalho, ele condena a si mesmo ao *trabalho assalariado*, trabalho esse que, embora forneça ao operário o mínimo necessário para que ele possa existir, lhe priva de toda sua vida *genérica, humana*. Esse estranhamento de si mesmo tem origem a partir de um duplo processo: em primeiro lugar, o próprio ato de produzir, a atividade produtiva, é enfadonha e alheia ao trabalhador. Em segundo lugar, o objeto que ele produz não é um objeto do qual ele necessita, e sim uma coisa que “lhe defronta como um poder estranho, como um poder independente do produtor” (M. E-F., MARX, 2004, p.80).

Mas a força de trabalho em ação, o trabalho, é a própria atividade vital do operário, a própria manifestação de sua vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para se assegurar dos meios de vida necessários. A sua atividade vital é para ele, portanto, apenas um meio para poder existir. Trabalha para viver. Ele nem sequer considera o trabalho como parte de sua vida, é antes um sacrifício da sua vida. [...] A vida para ele, começa quando termina essa atividade [trabalho], à mesa, no bar, na cama (T. A. C., MARX, 2006, p. 36).

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho (M. E-F., MARX, 2004, p. 83).

Tal é a situação dos trabalhadores na sociedade burguesa. Não é difícil perceber que as condições para tamanha miséria só podem ser compreendidas a partir da noção de *propriedade privada*. O produto do trabalho, assim como o seu processo de produção, são ambos estranhos ao operário justamente porque não correspondem à externalização² de sua vida; o operário não se reconhece nos produtos de seu trabalho e tampouco na ação de produzi-los. E isso decorre, essencialmente, do fato de que tudo aquilo que ele produz pertence efetivamente a terceiros e a sua atividade vital, sua vida, é consumida em favor de outrem. Tudo isso é formulado por Marx da seguinte forma:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, [mas é] um poder estranho que está diante dele, então isto só é possível pelo fato de o produto do trabalho pertencer a um *outro homem fora do trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem (Ibidem, p. 86).

A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.

A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado* (Ibidem, p. 87).

O modo particular do trabalho – enquanto trabalho nivelado, parcelado e por isso não-livre – é apreendido como a fonte da nocividade da propriedade privada e da sua existência estranhada ao homem (Ibidem, p. 103).

² Embora os termos *externalização* e *exteriorização* sejam sinônimos em nosso idioma, algumas traduções dos textos de Marx para o português elaboram a seguinte oposição no que diz respeito ao significado de tais palavras: o termo *externalização* é utilizado nas ocasiões em que Marx pretende que aquilo que é engendrado pelo indivíduo e que assume um caráter externo a ele seja a confirmação de seu ser individual. Por outro lado, o termo *exteriorização* é utilizado quando aquilo que é engendrado pelo indivíduo e que assume um caráter externo a ele se torna um ser estranho, ou seja, lhe confronta como um poder estranho. Neste trabalho, para que as citações façam sentido, seguiremos essa terminologia, ainda que não tenhamos clareza se estas são efetivamente as palavras que melhor traduzem o sentido do texto original alemão.

Chegamos, pois, à seguinte conclusão: o trabalho estranhado produz a propriedade privada. Esta, por sua vez, engendra as seguintes conseqüências:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas essas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização (Ibidem, p. 108).

As passagens que citamos acima ainda nos permitem inferir uma outra relação que constitui um dos fundamentos do modo de produção burguês, e que pode ser sistematizada do seguinte modo:

Os proletários, enquanto classe que efetivamente trabalha na sociedade, produzem somente em relação direta com a natureza. O fruto de seu trabalho tem como pressuposto a *natureza sensível*, sua produção só se efetiva a partir daquilo que existe para ele como sensível, os objetos, os instrumentos, as matérias-primas, etc.

O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz (Ibidem, p. 81).

Mas os operários também agem necessariamente uns sobre os outros. Para produzirem, é preciso que estabeleçam relações mútuas entre si, relações essas que, ao se modificarem, modificam também o próprio estágio de desenvolvimento de determinada sociedade:

Na produção, os homens não agem apenas sobre a natureza, mas também uns sobre os outros. Eles somente produzem colaborando entre si de um modo determinado e trocando entre si as suas atividades. Para produzirem, contraem determinadas ligações e relações mútuas, e é somente no interior desses vínculos e relações sociais que se efetua a sua ações sobre a natureza, isto é, que se realiza a produção (T. A. C., MARX, 2006, p. 46).

As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo as novas forças produtivas, os homens mudam o seu modo de produção, e mudando o modo de produção, a maneira de

ganhar a sua vida, mudam todas as suas relações sociais. O moinho manual nos dará a sociedade com o senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial (M. F., MARX, 2008, p. 135).

Antes de seguir adiante, a fim de ilustrar como a *cooperação* entre os indivíduos é um dos fundamentos do desenvolvimento das forças produtivas, citemos aqui um breve exemplo: A torre Eiffel, em Paris, foi construída em aproximadamente dois anos, por cerca de trezentos operários. Suponhamos, por um momento, que um único operário fosse incumbido de tarefa semelhante; inevitavelmente, concluiríamos que este trabalhador solitário não poderia realizar tal feito, ainda que trabalhasse por mais de mil anos. Do que decorre a seguinte conclusão: O fato de os homens trabalharem em *colaboração* uns com os outros, o chamado *trabalho social*, representa uma potência que ultrapassa a mera soma dos trabalhos dos indivíduos isolados:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho [...] (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 38).

Os burgueses, por outro lado, agem de modo muito diferente dos proletários. Eles não criam nada de material, e arrancam seus meios de vida do sangue e do suor dos proletários:

O operário recebe meios de subsistência em troca da sua força de trabalho, mas o capitalista, em troca dos seus meios de subsistência, recebe trabalho, a atividade produtiva do operário, a força criadora por meio da qual o operário não só restitui o que consome, mas também dá ao trabalho acumulado um valor superior ao que ele anteriormente possuía (T. A. C., MARX, 2006, p. 49).

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. [...] Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (M. E-F., MARX, 2004, p. 82).

E mesmo quando finda a jornada de trabalho, a burguesia não cessa de explorar o trabalhador:

Uma vez terminada a exploração do operário pelo fabricante, isto é, logo que o operário recebe seu salário, caem sobre ele as outras partes da burguesia: o proprietário da casa, o merceiro, o penhorista, etc. (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 73).

Posto tudo isso, é bem compreensível que se associe o *trabalho* no âmbito da sociedade burguesa com a *escravidão*. Afinal de contas, é no trabalho que o homem perde a si mesmo, se desumaniza, rebaixa-se às condições mais severas, com intuito de conservar a sua precária existência. Mas do que é que se trata então? De *libertar* o trabalho?

De acordo com Marx, não. Para este autor, o trabalho *já* é livre, o que pode ser constatado a partir da *livre concorrência dos trabalhadores entre si*. Logo, a liberdade do trabalho não é senão a liberdade dos trabalhadores de disputarem entre si o “direito” de serem explorados. Sendo assim, a *liberdade do trabalho* é, paradoxalmente, a condição fundamental da *escravidão da sociedade burguesa*:

Assim como a livre indústria e o livre comércio superam a determinação privilegiada e, com ela, superam a luta das determinações privilegiadas entre si, substituindo-as pelo homem isento de privilégios – do privilégio que isola da coletividade geral, tendendo ao mesmo tempo a constituir uma coletividade exclusiva mais reduzida -, não vinculado aos outros homens sequer através da *aparência* de um nexos geral e criando a luta geral do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo, assim a *sociedade burguesa* em sua totalidade é essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua *individualidade*, e o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios. A antítese entre o *Estado representativo democrático* e a *sociedade burguesa* é a culminação da antítese *clássica* entre a *comunidade pública* e a *escravidão*. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da *escravidão* e da *comunidade*. Precisamente a *escravidão da sociedade burguesa* é, em *aparência*, a maior *liberdade*, por ser a *independência* aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade privada, da indústria, da religião, etc., por sua *própria* liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua *servidão* e sua falta de humanidade completas e acabadas (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 135).

Deste modo, não se trata de libertar o *trabalho*, mas de libertar os indivíduos *do* trabalho tal qual ele se apresenta no modo de produção burguês:

O Estado *moderno*, o domínio da burguesia, repousa sobre a *liberdade do trabalho*. [...] A liberdade do trabalho consiste na livre concorrência dos trabalhadores entre si. [...] O trabalho é livre em todos os países civilizados; não se trata de libertar o trabalho, mas de suprássumi-lo (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 201-2).

Os proletários, para afirmar a si mesmos como pessoas, têm de suprássumir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a condição de toda a sociedade anterior, isto é, o trabalho (Ibidem, p. 66).

Portanto, a *tarefa* esta posta. Uma vez que a *propriedade privada* é produto do *trabalho exteriorizado*, a supra-sunção do *trabalho* representa imediatamente a supra-sunção da *propriedade privada* e, conseqüentemente, de todo o modo de produção burguês. Deteremo-nos mais profundamente nesta questão mais adiante.

Terminamos, assim, a exposição das premissas de nossa investigação. Passemos, agora, aos objetos que nos despertam especial interesse.

CAPÍTULO 2

Sobre o Significado de *Corpo* na Obra do *Jovem Marx*

Vim de Colônia para um dos seus encontros, apresentei umas cenas e conversei com elas sobre a Virgem Maria. Pergunte a Monika Silvs, prelado. Mas é claro que não fui capaz de falar com as meninas sobre o que o senhor chama de desejo carnal. Está me ouvindo?

- Estou ouvindo. E fico assustado com sua atitude radical, Schnier.

- Faça-me o favor, prelado! Conceber uma criança é bem radical... Mas se preferir podemos conversar sobre a cegonha. Tudo que vocês costumam dizer, pregar e ensinar sobre essa coisa bem radical não passa de hipocrisia. Vocês, no fundo do coração, acham que essa coisa é uma porquice qualquer que precisa ser legitimada no casamento, uma ameaça da natureza que é preciso barrar com urgência... ou então se iludem e separam o corpo de tudo o mais que faz parte disso... e esquecem que justamente esse “tudo mais” é o mais complicado. Nem mesmo a esposa que nada faz senão tolerar seu honrado cônjuge é só corpo... nem o bêbado mais sujo que procura a prostituta é só corpo, e a prostituta também não. Vocês tratam a coisa toda como fogo de artifício, mas estão lidando com dinamite.

Heinrich Böll – Ponto de Vista de um Palhaço

Enfim, chegamos ao primeiro dos temas que nos despertam especial interesse. Expusemos, no capítulo anterior, o modo como Marx rechaça o pensamento *especulativo, idealista*; mostramos, também, como a este pensamento idealista Marx contrapõe uma perspectiva *materialista* da vida, cujas premissas foram por nós claramente esboçadas. O conjunto dessas premissas forma o método crítico-dialético, a partir do qual construiremos toda a nossa análise, e assim por diante. Noutras palavras,

A história social dos homens não é nunca senão a história do seu desenvolvimento individual, seja que tenham a consciência disso, seja que não a tenham. Suas relações materiais constituem a base de todas as suas relações. Essas relações materiais nada mais são do que as formas necessárias nas quais sua atividade material e individual se realiza (C. A., MARX, 2008, p.49).

Entretanto, se, como dissemos, Marx adota um ponto de vista *materialista* para desmistificar toda a *ideologia*, é mister que vos pergunte o seguinte: No que diz respeito ao *homem*, o que é que poderia haver nele de “mais” *material* do que o seu próprio *corpo*?

Veremos, doravante, a maneira como Marx trata deste assunto em seus primeiros escritos. Para tanto, iremos primeiro analisar o que este autor diz a respeito do *corpo* sob o ponto de vista *metodológico*, *ontológico*. Posteriormente, nosso foco será a perspectiva de Marx sobre o *corpo* dos proletários no seio do modo de produção burguês.

2.1 – O *Corpo* no Âmbito do Materialismo Crítico-dialético

Ora, é certamente fácil dizer ao indivíduo singular o que já diz Aristóteles: foste gerado por teu pai e tua mãe, portanto, a cópula de dois seres humanos, logo um ato genérico do ser humano, produziu o ser humano em ti. Vês, portanto, que também fisicamente o ser humano deve sua existência ao ser humano (M. E-F., MARX, 2004, p. 113).

Como convém a uma gênese normal, a “vida humana” começa *ab ovo* [a partir do ovo, do início]; com a “criança” (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 125).

Um ser se considera primeiramente independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera seu dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha *vida*; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação (M. E-F., MARX, 2004, p. 113).

Do que foi exposto acima depreendemos o seguinte: em primeiro lugar, é o *nascimento* que engendra a existência física de um indivíduo singular. É somente a partir do nascimento que os indivíduos passam a existir de modo *concreto* uns para os outros; portanto, que eles sejam passíveis de serem percebidos como *objetos sensíveis* e que o mundo sensível exterior, a natureza, passe também a existir como *sensível* para esses indivíduos.

Em segundo lugar, o fato de esses indivíduos existirem *materialmente* não os torna independentes de outros indivíduos. Pelo contrário, é em suas *carências* mais primitivas que os seres humanos manifestam sua dependência por outros seres humanos, e só será possível que eles sobrevivam até que se “sustentem sobre os próprios pés” sob os cuidados de outros indivíduos. Ademais, esses novos

indivíduos só existem em decorrência da atividade sexual de seus predecessores, o que só torna mais profunda a conexão entre eles.

Essas carências, que se manifestam desde o nascimento de um indivíduo, são as mesmas carências que irão acompanhá-lo durante toda a vida. Já falamos sobre isso no primeiro pressuposto do materialismo crítico-dialético (a esse respeito, consultar item 1.4), e agora teremos a oportunidade de aprofundar essa questão.

Para conservar sua vida, o ser humano, tal como qualquer outro animal, precisa satisfazer algumas condições básicas, tais como beber, comer, vestir-se, abrigar-se, etc. Essas condições não são de modo algum fruto da vontade dos indivíduos humanos, mas, como vimos, são dadas *a priori*, desde o momento em que ele adquire sua existência física, *corpórea*. O próprio Marx, ao enunciar o “pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’”, tal qual vimos no capítulo anterior, faz a seguinte nota na margem de seu manuscrito:

Hegel. Condições geológicas, hidrográficas etc. Os corpos humanos. Necessidade, trabalho (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 33).

Portanto, as carências fundamentais dos indivíduos humanos são *carências* impostas por sua própria *organização corporal*, ou melhor, os *homens*, assim como os animais, precisam suprir diariamente determinadas necessidades de seus organismos para se manterem vivos. Em primeiro lugar, portanto, o corpo humano compartilha com o corpo do animal essas carências fundamentais:

Comer, beber e procriar, etc., são também, é verdade, funções genuinamente humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais (M.E-F., MARX, 2004, p. 83).

Vimos, até aqui, como o ser humano possui carências que lhe são impostas independentemente de sua vontade. Mas onde é, afinal, que ele encontra a satisfação destas carências? Na natureza *exterior, sensível*. Vejamos como Marx expõe esta questão:

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como

possibilidades e capacidades, como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento*, *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis*, como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida, ou que ele pode somente *manifestar* sua vida em objetos sensíveis efetivos. É idêntico: *ser* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. [...]

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo.

Um ser não-objetivo é um *não-ser* (Ibidem, p. 127).

Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação, etc. [...] A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer (Ibidem, p. 84).

O homem sobrevive, portanto, somente a partir de sua ação sobre a natureza. Mas ele próprio, enquanto ser natural, *também* tem de fazer parte desta natureza:

Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Ibidem, p. 84).

Daí decorre o seguinte fato: além das carências que lhe são impostas *a priori*, o ser humano também possui uma determinada constituição corporal que já lhe é *dada*; essa *constituição corporal* é, como já vimos, a própria fonte das carências, mas também é a base material a partir da qual ele poderá engendrar a satisfação destas carências. De modo que:

O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos [indivíduos humanos vivos] e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

A partir deste momento é que, de acordo com Marx, os *homens* começam a se diferenciar dos *animais*:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (Ibidem, p. 87).

Portanto, os homens se diferenciam dos animais na medida em que produzem seus meios de vida. Mas eles só podem produzir esses meios de vida porque sua organização corporal assim permite. De sorte que o *corpo humano* é o fundamento *material* que possibilita ao homem diferenciar-se dos demais animais, isto em decorrência de sua postura ereta, seu encéfalo desenvolvido, seus sentidos apurados, etc. Noutra nota à margem do manuscrito de *A Ideologia Alemã*, podemos ler os seguintes apontamentos de Marx:

Os homens têm história porque têm de produzir sua vida, e têm de fazê-lo de modo determinado: isto é dado por sua organização corporal, tanto quanto sua consciência (Ibidem, p. 34).

Fazendo aqui uma pequena digressão, havíamos dito, anteriormente, que estas características peculiares da organização corporal humana são características *dadas*, ou seja, são engendradas pelo próprio nascimento e são independentes da vontade dos indivíduos. Entretanto, o fato de elas serem *dadas* a cada novo nascimento não determina que elas sejam imutáveis, pois, após as pesquisas de Darwin, sabemos bem que essas características não são manifestações arbitrárias e tampouco eternas, mas sim fruto de um longo desenvolvimento evolutivo, de muitas e muitas gerações, sob condições *materiais* bem determinadas.

Mas voltando ao assunto que desenvolvíamos, vejamos essa *diferença* entre homens e animais um pouco mais de perto:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e da sua consciência (M. E-F., MARX, 2004, p. 84).

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga, etc. No entanto, produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; no animal, o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto. O animal forma apenas segunda a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (Ibidem, p. 85).

Os animais se apropriam imediatamente dos objetos sensíveis tal como eles os encontram na natureza. Os homens, por outro lado, produzem os objetos dos quais necessitam a partir de sua relação com o mundo sensível, tendo como pressuposto sua própria constituição corporal. Isto abre caminho para que a produção dos homens não represente tão somente a satisfação de suas carências fundamentais, mas que seja também produção livre. Noutras palavras, uma vez saciadas suas necessidades, os homens seguem produzindo, externando suas vidas, porque esta é uma característica que lhes é própria, através da qual eles engendram sua vida verdadeiramente humana, genérica, social, etc.

Deste modo, a produção material da vida humana, que se expressa tanto na satisfação das carências dos indivíduos como na externalização de sua essência genérica, produção essa que engendra, afinal, a própria consciência desses indivíduos, é condicionada, por um lado, por sua organização corporal, e, por outro,

por circunstâncias que são externas a eles, tanto aquelas naturais como as modificadas por seus predecessores:

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 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 (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 87)

Mas, ao mesmo tempo em que a *natureza exterior* impõe determinadas condições à ação dos indivíduos, ela também imprime marcas na própria constituição corporal destes indivíduos:

Tendo uma pessoa adquirido, mediante alimentação saudável, formação cuidadosa e exercício corporal, força física e agilidade aprimoradas, ao passo que a outra, devido à comida parca e prejudicial à saúde e à digestão debilitada por essa comida, devido à negligência sofrida na infância e ao esforço excessivo, nunca tenha podido adquirir “coisas” para criar músculos, que dirá chegar ao domínio sobre eles, então a “força pessoal” de uma é em relação à outra, uma força puramente real. Ele não conquistou “os recursos faltantes mediante a força pessoal”, mas, ao contrário, ele deve sua “força pessoal” aos recursos reais que se encontram disponíveis (Ibidem, p. 363).

Isto torna evidente o caráter dialético de todo este processo, uma vez que o corpo engendra determinadas relações materiais que, por sua vez, produzirão determinadas modificações no próprio corpo (ainda que sua organização fundamental permaneça constante) que, por sua vez, engendrará relações materiais modificadas, etc. A síntese deste processo é, no que concerne ao indivíduo singular, o próprio *movimento, movimento humano, atividade sensível*, que é, afinal, o fundamento de toda a vida dos homens:

Tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, existe e vive apenas por um movimento qualquer. Desse modo, o movimento da história produz as relações sociais, o movimento

industrial nos propicia os produtos industriais, etc. (M. F., MARX, 2008, p. 132).

[...] - pois o que é a vida senão atividade (M. E-F., MARX, 2004, p. 83).

Na vida prática, encontra-se não só a concorrência, o monopólio e seu antagonismo, mas também a síntese, que não é uma fórmula [como na dialética hegeliana], e sim um movimento (M. F., MARX, 2008, p. 171).

Posto tudo isso, resumimos a coisa da seguinte maneira: os indivíduos possuem uma determinada organização corporal, que lhes é *dada*, organização esta que, por um lado, lhes impõe uma série de carências, e por outro, lhes fornece as bases para suprir essas carências, ou seja, produzir sua própria vida. Além disso, esses indivíduos também encontram circunstâncias externas a eles e que também já estão *dadas*, sejam elas naturais ou fruto do trabalho de seus predecessores; essas circunstâncias atuam tanto condicionando diretamente sua atividade vital como também indiretamente, afetando o corpo que, por sua vez, engendra tal atividade.

Tão logo esses indivíduos tenham produzido o suficiente para suprir suas carências físicas imediatas eles podem começar a engendrar sua atividade verdadeiramente humana, *genérica*, que lhes diferencia de tudo o mais que vive na Terra.

Vemos, deste modo, como o corpo humano é o fundamento primeiro de toda a produção material humana, que é a partir dele que toda a vida humana é engendrada. Mas tal não se dá de modo estático, cristalizado. É, conforme já ficou evidente a partir de nossa exposição, através do seu *movimento*, da *atividade sensível*, do *movimento humano* que o *corpo* produz.

Entretanto, nesta interação do *corpo humano* com a *natureza exterior*, *sensível*, neste *movimento* em que o corpo engendra a própria produção material da vida humana, é preciso, em primeiro lugar, que o corpo estabeleça *relações* com o mundo *sensível*.

Quando afirmamos que um determinado objeto é *objeto sensível*, que determinada atividade é *atividade sensível*, queremos dizer, ao pé da letra, que tal objeto, tal atividade, só é perceptível ao indivíduo humano real através dos *sentidos*. Já havíamos feito uma breve alusão a este assunto no capítulo anterior, mas

vejamos, outra vez mais, como os sentidos constituem o fundamento de uma visão materialista do mundo:

A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência. Apenas quando esta parte daquela na dupla figura tanto da consciência sensível quanto da carência sensível – portanto apenas quando a ciência parte da natureza – ela é ciência efetiva (M. E.F., MARX, 2004, p. 112).

Se os sentidos fornecem ao homem todos os conhecimentos, conforme Hobbes demonstra - partindo de Bacon [...] (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 147).

Contudo, como Marx irá esclarecer posteriormente, os sentidos não são mera fonte de *contemplação* do mundo *sensível* (Feuerbach). Eles são, na verdade, simultaneamente *apreensão e atividade* do mundo *real*; significa dizer que, ao mesmo tempo em que os sentidos são a razão pela qual o mundo sensível existe para o indivíduo, são também o modo a partir do qual ele se apropria dos objetos que representam tanto a satisfação de suas carências como a externalização de sua vida humana, genérica, etc. De modo que,

Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu comportamento *para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da *efetividade humana*. [...] Não só no pensar, portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo (M. E-F., MARX, 2004, p. 108-10).

Os sentidos, porém, possuem tanto determinações objetivas como subjetivas. Por um lado, um determinado objeto só pode existir para um sentido humano sob condições muito precisas. Por exemplo, para que determinado ruído seja ouvido por um ser humano, é necessário que, por um lado, seu ouvido funcione de modo adequado e, por outro, que este ruído esteja contido no prisma de sons audíveis por este mesmo ouvido humano. Tudo isto decorre de fatores puramente biológicos, físicos e químicos, que, ademais, já são *dados* e que são fixados independentemente da vontade dos seres humanos. Além disso, o que é bastante trivial, este mesmo ruído, supondo que seja perceptível ao ouvido humano, não será

percebido da mesma forma pelo olho humano, pelo olfato humano, e assim sucessivamente. De modo que a percepção e a apropriação de um *objeto sensível* são condicionadas por peculiaridades da *natureza* do objeto em questão:

Como se [os objetos] tornam seus para ele, depende da natureza do objeto e da natureza da força essencial que corresponde a ela, pois precisamente a determinidade desta relação forma o modo particular e efetivo da afirmação. Ao olho um objeto se torna diferente do que ao ouvido, e o objeto do olho é um outro que o do ouvido. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente sua essência peculiar, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu ser vivo objetivo-efetivo (Ibidem, p. 110).

Por outro lado, cada um dos sentidos humanos também é determinado subjetivamente. Justamente por isso é que eles se diferenciam dos sentidos *animais, individuais*; o ser humano que, como vimos, se defronta livremente com os objetos de sua produção e que na apropriação destes objetos realiza a externalização de sua essência verdadeiramente *humana, social, genérica*, etc., pode, em virtude de tudo isso, *fruir* destes objetos sensíveis que representam para ele muito mais que a satisfação de suas carências físicas imediatas, tal como nos animais. Marx se refere a isto da seguinte maneira:

Assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados (Ibidem, p. 110).

Logo adiante, neste mesmo texto, Marx nos fala de uma outra categoria de *sentidos*, a respeito da qual até agora nada havíamos dito, que ele denomina de *sentidos espirituais*:

Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada* (Ibidem, p. 110).

Façamos, aqui, algumas breves considerações a respeito destes “sentidos espirituais”. Estes sentidos são aqueles que, em *aparência*, se depreendem dos sentidos imediatos, os cinco sentidos *físicos* ou *fundamentais*. Algumas manifestações desta natureza são, por exemplo, *amar, pensar, intuir, representar, desejar, querer*, etc.

Mas qualquer um desses *sentidos espirituais* só pode se efetivar a partir daquilo que é engendrado pelos *sentidos fundamentais*, ou seja, numa perspectiva materialista da vida, os sentidos espirituais estão subordinados aos cinco sentidos físicos, como evidenciamos pela passagem a seguir:

Se as *sensações*, paixões, etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de seu objeto ser para elas *sensivelmente* [...] (Ibidem, p. 157).

Portanto, os *sentidos espirituais* só podem ser efetivos na medida em que o seu *objeto* existe *sensivelmente* para eles, e o objeto, por razões óbvias, só pode existir sensivelmente por meio dos cinco sentidos físicos. A fim de ilustrar tal perspectiva, só é plausível, por exemplo, que um indivíduo singular ame uma outra pessoa se esta pessoa amada existir para ele concretamente, em carne e osso, etc., e o mesmo vale para qualquer sentido espiritual que se queria. É justamente a partir deste ponto de vista que podemos compreender a crítica de Marx a Edgar Bauer no princípio da Sagrada Família, porque este último não concebe o *amor* em suas manifestações empíricas, e sim o amor *ideal*, abstraído de sua base concreta:

O senhor Edgar transforma o amor em um deus e em um “deus cruel”, seja dito, ao fazer do *homem enamorado*, ou seja, do amor *do homem*, o homem *do amor*, ao colocar o “*amor*” à parte do homem como ser, autonomizando-o. [...]

A paixão do amor é incapaz de angariar o interesse de um desenvolvimento *interior*, porque ela não pode ser construída a priori, porque seu desenvolvimento é um desenvolvimento real, que ocorre no mundo dos sentidos, entre indivíduos reais. [...]

O que a Crítica crítica quer combater com isso não é apenas o amor, mas tudo aquilo que é vivo, tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*, inclusive, da qual não se *sabe* com antecipação o “de onde” e o “para onde” (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 31-4).

Um outro exemplo de como a *atividade sensível* deve servir de base para todas as construções materialistas pode ser extraído da Ideologia Alemã. Marx diz assim:

Longe de ser verdade que “a partir do nada” eu faço a mim mesmo, por exemplo, como falante, diríamos que o nada que aqui serve de base é um algo bastante diversificado, o indivíduo real, seus órgãos da fala, um estágio determinado do desenvolvimento físico, a língua e os dialetos existentes, ouvidos capazes de ouvir e um meio ambiente humano que produz sons audíveis, etc. etc. Portanto, na formação de uma qualidade, algo é criado de algo por meio e algo, e nunca tal como na lógica hegeliana, em que algo é criado do nada por meio de nada e para nada (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 153).

Deste modo, a qualidade “falante”, que naturalmente tem como pressuposto o sentido espiritual *falar*, só pode ser concebida a partir de seus fundamentos materiais, independentes da vontade do indivíduo, mas que somente são passíveis de serem apreendidos e apropriados por ele através de seus sentidos fundamentais.

Mais uma vez, portanto, torna-se evidente como o *corpo*, aqui dissolvido nos cinco sentidos físicos, é o fundamento de todas as manifestações da vida humana. Mesmo os *sentidos espirituais*, se pretendem ser a expressão concreta da vida humana, precisam tomar como base a *apreensão* e a *apropriação* dos objetos sensíveis por meio dos *sentidos fundamentais*, sob pena de, caso não o façam, caírem no mais trivial idealismo.

Ainda: o fato de os *sentidos espirituais* não serem necessariamente, eles próprios, *sensíveis*, *visíveis*, *palpáveis*, etc., não implica que não possam, ainda assim, constituir manifestações da vida *real* dos indivíduos humanos. O que importa, como dissemos, é que tais sentidos sejam concebidos como produto da vida empírica desses indivíduos, e não apartados de seu desenvolvimento real, na condição de meras construções dogmáticas.

A propósito destas concepções dogmáticas, vejamos agora uma belíssima passagem em que Marx demonstra que são justamente os sentidos que reafirmam a materialidade do homem:

O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em *átomo*, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de *plenitude absoluta*. Mas a desditada *realidade sensível* faz pouco caso de sua representação; cada um dos seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago *profano* faz com que ele recorde diariamente que o mundo fora dele não é um mundo *vazio*, mas sim aquilo que ele na verdade *preenche*. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 139).

Confrontando o que acabamos de dizer sobre os *sentidos* com o assunto que desenvolvemos anteriormente, a saber, de como o fato de os seres humanos defrontarem-se livremente com os objetos de sua produção abre caminho para uma apropriação destes objetos que não seja imediatamente física, mas também *humana, genérica, etc.*, isto tudo, visto sob uma perspectiva histórica, implica no seguinte:

A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O *sentido* estrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (M. E-F., MARX, 2004, p. 110-11).

A passagem acima já começa a desenhar, em algumas de suas frases finais, o próximo assunto que iremos abordar, qual seja, o *corpo* no interior do modo de produção burguês.

2.2 – O *Corpo* dos Proletários no Seio do Modo de Produção Burguês

No capítulo anterior (vide item 1.5), fizemos algumas alusões ao *trabalho* tal como este se apresenta no seio do modo de produção burguês. Vimos, entre outras coisas, como o trabalhador, que tudo produz, nada ganha, senão os meios para continuar existindo, ao passo que o capitalista, que nada produz, não cessa de enriquecer explorando o trabalho alheio. Analisemos, doravante, como é que tudo isso se relaciona com o *corpo* dos trabalhadores.

Iniciemos, pois, por estas relações tais como se apresentam *fora* do ambiente de trabalho dos operários. Os trabalhadores, assim como quaisquer outros seres humanos, o que aliás corrobora uma das premissas do método crítico-dialético, precisam satisfazer uma série de carências advindas de sua organização corporal somente para se manterem com vida, tais como comer, beber, vestir-se, abrigar-se, etc.

Mas como é que eles encontram a *satisfação* dessas carências no âmbito do modo de produção burguês? Somente através da venda de sua *força de trabalho*. O quão intimamente a *força de trabalho* está relacionada com a constituição corporal dos indivíduos pode ser depreendido do modo como Marx define esta mercadoria bastante peculiar:

[Salário] é apenas o nome dado ao preço dessa mercadoria particular que só existe na carne e no sangue do homem (T. A. C., MARX, 2006, p. 35).

Entretanto, salvo em contextos bastante específicos, de um modo geral, os capitalistas nunca necessitam de toda a *força de trabalho* disponível no mercado. O resultado disto, reiterando o que dissemos no item 1.5, é que os trabalhadores precisam lutar entre si para conseguir um *emprego*, uma vez que “o trabalho, aparece, na economia nacional, apenas sob a forma de *emprego*” (M. E-F., MARX, 2004, p. 30), ou, noutras palavras, para arrumar um comprador para sua *força de trabalho* que é, afinal, a única mercadoria da qual eles dispõem para trocar por seus meios de vida:

A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria. Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer mercadoria. O trabalhador [leia-se: sua força de trabalho] tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar a quem se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista (Ibidem, p. 24).

O trabalhador, longe de poder comprar tudo, tem de vender-se a si próprio [leia-se: sua força de trabalho] e a sua humanidade (Ibidem, p. 28).

Como na sociedade burguesa todas as trocas são *trocas em dinheiro*, não será diferente na relação entre burgueses e proletários. Como também dissemos no capítulo anterior, em troca da *força de trabalho* desses operários, os capitalistas lhes pagam uma determinada quantia em dinheiro, o *salário*. Entretanto, para Marx, esta quantia não é estipulada de modo arbitrário, mas é determinada, assim como acontece com qualquer outra mercadoria, pelos *custos* de sua produção. Estes *custos de produção*, por mais paradoxal que possa parecer falar nestes termos em relação a indivíduos humanos, compreendem o mínimo necessário que esses operários necessitam para satisfazer as carências imediatas que apontamos acima e também se reproduzir. Além disso, nos *custos de produção*, deve-se levar em conta também o tempo necessário para a formação profissional de um determinado operário, como depreendemos das passagens a seguir:

Ora, quais são os custos de produção da força de trabalho?

São os custos necessários para manter o operário como operário e para fazer dele um operário.

Por isso, quanto menor for o tempo de formação profissional exigido por um trabalho, menores serão os custos de produção do operário, menor será o preço do seu trabalho, o seu salário. Nos ramos da indústria em que quase não se exige tempo de aprendizagem e a mera existência física do operário basta, os custos exigidos para a produção do operário reduzem-se quase somente às mercadorias indispensáveis para mantê-lo vivo em condições de trabalhar. O preço do seu trabalho será, portanto, determinado pelo preço dos meios de existência necessários.

Entretanto, temos ainda uma outra consideração. O fabricante, que calcula os seus custos de produção e por eles o preço dos produtos, leva em consideração o desgaste dos instrumentos de trabalho. [...] Do mesmo modo, devem ser incluídos nos custos de produção da força de trabalho simples, os custos de produção pelos quais a espécie operária é habilitada a se multiplicar e de substituir os

operários usados por operários novos. O desgaste do operário é, portanto, levado em conta do mesmo modo que o desgaste da máquina.

Os custos de produção da força de trabalho simples se compõem, portanto, dos custos de existência e de reprodução do operário (T. A. C., MARX, 2006, p. 44-5).

O desenvolvimento da maquinaria e a divisão do trabalho levam o trabalho dos proletários a perder todo caráter independente e com isso qualquer atrativo para o operário. Este se torna um simples acessório da máquina, do qual só se requer a operação mais simples, mais monótona, mais fácil de aprender. Em decorrência, as despesas causadas pelo operário reduzem-se quase exclusivamente aos meios de subsistência de que necessita para sua manutenção e para a reprodução de sua espécie (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 72).

O preço médio do trabalho assalariado é o mínimo de salário, ou seja, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário. Portanto, o que o operário assalariado obtém com sua atividade apenas é suficiente para reproduzir pura e simples existência (Ibidem, p. 81).

A taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda o bastante para que ele possa sustentar uma família e para que a raça dos trabalhadores não se extinga. O salário habitual é, segundo [Adam] Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade, isto é, com uma existência animal (M. E-F., MARX, 2004, p. 26).

Apesar de abordarem assuntos distintos, o ponto em comum destes quatro fragmentos é a constatação de que o salário dos operários só é suficiente para que eles se mantenham vivos e se reproduzam em sua miséria. Portanto, *toda* a vida dos operários, mesmo fora do seu ambiente de trabalho, se resume a trocar o seu *salário* pelos seus meios de existência imediatos, o que, tal como vimos no tópico anterior (2.1), faz com que eles se assemelhem aos *animais*. Seu trabalho, enquanto atividade vital, significa imediatamente a simples manutenção de sua existência animal. Noutras palavras, os capitalistas não consideram os operários senão em suas carências fundamentais, decorrentes de sua organização corporal:

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

mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social (Ibidem, p. 30).

Mas a economia nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais (Ibidem, p. 31).

Os trabalhadores, portanto, não usufruem da riqueza que produzem, pois, no seio do modo de produção burguês, cabe a eles somente uma parcela desta riqueza, parcela essa que mal corresponde às suas necessidades fundamentais:

A partir da própria economia nacional, de suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza da sua produção (Ibidem, p. 79).

Tendo em vista tudo isso que foi dito, não é difícil compreender porque os operários são privados de todas as relações verdadeiramente *humanas, genéricas*. Mesmo as instituições burguesas, que representam a base fundamental das relações sociais na sociedade atual, só se apresentam aos proletários de modo esfacelado:

A cultura, cuja perda o burguês tanto lastima é para a imensa maioria apenas um adestramento para agir como máquina (M. C., 2008, MARX & ENGELS, p. 83).

A família plenamente desenvolvida existe apenas para a burguesia; mas encontra seu complemento na ausência forçada de família entre os proletários e na prostituição pública (Ibidem, p. 83)

Os operários não têm pátria (Ibidem, p. 84).

E ainda que, porventura, um determinado operário adquira algum dinheiro para fruir objetos que não sejam os objetos imediatos de sua necessidade, o capitalista logo o desaconselha em tal empreitada:

Cada *luxo* do trabalhador aparece a ele [ao economista nacional], portanto, como reprovável e tudo o que ultrapasse a mais abstrata de todas as carências – seja como fruição ou externalização de atividade -

aparece a ele como luxo. [...] Quanto menos comeres, beberes, comprares livros, fores ao teatro, ao baile, ao restaurante, pensares, amares, teorizares, cantares, pintares, esgrimares, etc., tanto mais tu *poupas*, tanto *maior* de tornará o teu tesouro, que nem as traças nem o roubo corroem, *teu* capital. Quanto menos tu *fores*, quanto menos externares a tua vida, tanto mais *tens*, tanto maior é a tua vida *exteriorizada*, tanto mais acumulas da tua essência estranhada. Tudo o que o economista nacional te arranca de vida e de humanidade, ele te supre em *dinheiro e riqueza* (M. E-F., MARX, 2004, p. 143).

O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter* (Ibidem, p. 108).

Por outro lado, no seio do modo de produção burguês, os capitalistas não se limitam somente a fornecer aos trabalhadores o mínimo de dinheiro necessário para estes suprirem suas carências fundamentais, mas eles também especulam como criar *novas carências* nos indivíduos que porventura tenham conseguido satisfazer estas carências imediatas:

Cada homem especula sobre como criar no outro uma nova carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial estranha sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta (Ibidem, p. 139).

Finalmente, a degradação dos trabalhadores chega a tal ponto que mesmo as suas necessidades mais básicas deixam de existir:

Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém, infectada pelo mefítico ar pestilento da civilização, e que ele apenas habita *precariedade*, como um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso, se não pagar. Tem de *pagar* esta casa mortuária. A habitação-*luz* que Prometeu, em Ésquilo, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cesse de existir para o trabalhador. Luz, ar, etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornaram-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas no seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto nem mesmo sequer num modo animal (Ibidem, p. 140).

Posto tudo isso, torna-se evidente que a vida privada dos operários é uma vida repleta de *privações*, uma vida que, por atender somente às suas necessidades corporais mais fundamentais, mal corresponde às condições de vida de um *animal*. Veremos, adiante, como no ambiente de trabalho o operário sente aprofundar ainda mais a sua *miséria*.

O trabalho enquanto *atividade produtiva* constitui a base de toda a produção material de uma determinada sociedade. Essa produção material, como já falamos tantas vezes, engendrará determinadas relações de intercâmbio e, em virtude disto, determinadas relações sociais, caracterizando um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. É por tudo isto que o *trabalho* é um dos temas centrais nas análises de Marx.

Por um lado, expusemos, no tópico anterior (2.1), a partir de um ponto de vista metodológico, como a organização corporal dos indivíduos humanos engendra toda a produção de sua vida material, portanto, engendra o próprio *trabalho*, sua ação sobre a natureza e sobre outros homens. Que é, afinal, a própria organização corporal dos homens que permite que eles se defrontem livremente com os objetos de sua produção, e que possam fruir desses objetos independentemente das suas necessidades imediatas, fruição esta que, assim como todas as *atividades humanas*, é imediatamente a apreensão e a apropriação dos objetos sensíveis por meio dos *sentidos*.

Entretanto, por outro lado, no capítulo anterior (vide item 1.5), havíamos mostrado que o *trabalho*, tal como se caracteriza no seio do modo de produção burguês, não corresponde à externalização da vida *humana, genérica*, mas é *trabalho estranhado*, que na terminologia da economia política é o mesmo que *trabalho assalariado* ou *emprego*.

Pretendemos, agora, confrontar essas duas perspectivas. Se o *corpo engendra* toda a produção material dos indivíduos humanos, então é evidente que também o *trabalho estranhado* deve ter no corpo a sua gênese. Investiguemos, portanto, a natureza do *trabalho estranhado*.

Como também dissemos anteriormente, o *trabalho estranhado* decorre de dois fatores distintos, embora intimamente conectados: tanto o *produto do trabalho* quanto a *atividade produtiva* são *estranhas* ao trabalhador, ou seja, ele não

reconhece a si mesmo nem no objeto que produz nem tampouco na atividade de produzi-lo. Vejamos isto um pouco mais de perto:

Em primeiro lugar, o *produto do trabalho* do operário é um produto que lhe é estranho, que não é objeto de sua necessidade e tampouco corresponde à externalização de sua vida; o trabalhador não encontra naquilo que produz a satisfação de suas necessidades, o produto de seu trabalho não é nem mesmo um produto que lhe pertença, ele não se defronta livremente com aquele produto, pelo contrário, o produto é uma força estranha à qual ele tem de submeter todas as *suas* forças:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador 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. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronte como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é sua objetivação. A efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como perda do *objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como alienação (Ibidem, p. 80).

Em segundo lugar, é evidente que, se o resultado final do trabalho, o produto, é estranho ao trabalhador que o produziu, então todo o processo de produção deste produto também necessariamente é um processo estranho, processo de *estranhamento*:

Mas o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? (Ibidem, p. 81).

Deste modo, o *trabalho estranhado* consiste justamente neste processo em que o indivíduo é submetido tanto ao produto como ao processo de produzi-lo na condição de forças estranhas, externas ao seu ser. Noutras palavras, seu trabalho

Não pertence ao seu ser [ao trabalhador], que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína seu espírito. [...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza evidencia-se aqui de forma tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste (Ibidem, p. 83).

Vejamos, por partes, como é que este processo de estranhamento se manifesta no próprio *corpo* do operário. Em primeiro lugar, Marx afirma que o trabalhador só permanece no ambiente de trabalho porque é forçado a isso, ou seja, seu corpo é fisicamente constrangido ao longo do processo produtivo. É claro que Marx não se refere, aqui, a coerções radicais, o que transformaria o operário imediatamente em um escravo. Ele se refere, naturalmente, a coerções sutis, brandas, que nem chegam a tocar diretamente o *corpo* do trabalhador. Além disso, o ambiente de trabalho é hostil ao operário porque é propriedade de outrem. Marx afirma o seguinte a respeito da natureza da propriedade fundiária:

Do mesmo modo, existe ainda a aparência de uma relação mais íntima entre o possuidor da terra do que a mera riqueza *coisal*. A propriedade rural individualiza-se com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política, etc. Ela aparece na condição de corpo inorgânico do seu senhor (Ibidem, p. 74).

Do mesmo modo, podemos inferir que também a propriedade imobiliária, a propriedade fabril, etc., aparecem aos proletários na condição de “corpo inorgânico” do capitalista, do rentista, e assim por diante. Este tema é brilhantemente desenvolvido por Michel Foucault, em seu livro intitulado “Vigiar e Punir”, muito tempo depois dos primeiros escritos de Marx.

Logo depois, neste mesmo texto de Marx, ficamos sabendo que o trabalho estranhado produz uma segunda conseqüência relacionada ao corpo dos operários:

O trabalho estranhado faz, por conseguinte:
3) do ser *genérico do homem*, tanto da natureza quando da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* de sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, sua essência *humana* (Ibidem, p. 85).

Portanto, o trabalho assalariado estranha o homem de seu próprio corpo, ou seja, seu movimento, sua atividade vital, não é uma atividade que seja a satisfação de suas carências nem a confirmação de sua essência humana, mas, pelo contrário, atividade estranha, mecânica, maçante.

Deste modo, uma vez que o trabalhador estranha o *produto*, a *atividade produtiva*, seu próprio *corpo* e também sua *essência espiritual*, o resultado disso tudo só pode ser que ele *estranhe a si mesmo*. “Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro *homem*” (Ibidem, 85-6).

Mas regressemos ao foco principal de nossa argumentação. Primeiro, o *trabalho estranhado* constrange o *corpo*. Em seguida, estranha o trabalhador de seu próprio *corpo*. Agora, veremos como o *trabalhado estranhado* investe diretamente sobre o *corpo*.

Vimos, acima, Marx afirmar que o *trabalho estranhado* “mortifica sua physis”, ou seja, *mortifica* a physis do trabalhador, que não é outra coisa senão o seu *corpo*:

A produção produz o homem não somente como uma mercadoria, a mercadoria humana, o homem na determinação da mercadoria; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser desumanizado tanto espiritual como corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas (Ibidem, p. 92-3).

[O trabalho] Produz beleza, mas deformação para o trabalhador (Ibidem, p. 82).

Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos somente na medida em que eles são proprietários privados. [...] De outro lado, confronta-se com essas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais essas forças se separaram e que, por isso, privados de todo conteúdo real de vida, se tornaram indivíduos abstratos, mas que somente assim são colocados em condições de estabelecer relações uns com os outros *na qualidade de indivíduos*. O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de auto-atividade e só conserva sua vida definindo-a (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 72).

Na realidade, o trabalho na *fábrica fatiga* de maneira significativa o trabalhador e origina enfermidades típicas – há, inclusive, várias

obras medicinais que tratam exclusivamente dessas enfermidades (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 22).

Mas afinal o que é que acontece no interior das fábricas, das oficinas, que chega ao ponto de afetar o *corpo* dos trabalhadores? Detenhamo-nos, agora, neste assunto.

Marx aponta duas razões principais que fazem do *trabalho estranhado* uma atividade enfadonha para o trabalhador, como podemos depreender da passagem a seguir:

O desenvolvimento da maquinaria e a divisão do trabalho levam o trabalho dos proletários a perder todo o caráter independente e com isso qualquer atrativo para o operário. Esse se torna um simples acessório da máquina, do qual só se requer a operação mais simples, mais monótona, mais fácil de aprender (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 72).

Vejamos, primeiramente, a *divisão do trabalho*. Vimos, no item 1.2, como a *divisão do trabalho* é, em princípio, fruto do próprio desenvolvimento natural dos homens (força corporal, organização familiar, etc.), mas que ela “só se torna realmente divisão” a partir da separação entre *trabalho material* e *trabalho espiritual*, o que é expresso historicamente na divisão entre a vida no *campo* e vida na *cidade*, entre *servo* e *senhor*, entre *operário* e *capitalista*, etc. Existe, portanto, no interior da sociedade burguesa, uma determinada divisão do trabalho, divisão essa que é responsável por tornar cada vez mais unilateral o desenvolvimento dos homens:

O que caracteriza a divisão do trabalho no interior da sociedade moderna é que ela gera as especialidades, as espécies e, com elas, o idiotismo de ofício (M. F., MARX, 2008, p. 164).

Além disso, o indivíduo como tal, considerado por si mesmo, é subordinado à divisão do trabalho, que o torna unilateral, deforma-o, determina-o (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 421).

Quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem um desenvolvimento unilateral de uma qualidade e às custas de todas as demais, se elas lhe proporcionar material e tempo para desenvolver só uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado (Ibidem, p. 257).

Entretanto, no interior da oficina, a divisão do trabalho ocorre de modo bem distinto do que no interior da sociedade. Não poderemos nos deter longamente nos aspectos históricos que possibilitaram o desenvolvimento desta divisão do trabalho. Por ora, basta saber que é com as *corporações de ofício*, cuja organização data do final do século XVI e começo do século XVII, ou seja, a partir da reunião de diversos trabalhadores em um determinado local, que se dá a possibilidade que a divisão do trabalho se desenvolva nos moldes que a conhecemos hoje. Naturalmente, nas *corporações de ofício*, a divisão do trabalho praticamente inexistia; tratava-se, na verdade, da reunião de trabalhadores de ofícios diferentes em um mesmo ambiente, a fim de economizar despesas, aumentar a escala de trabalho, etc. No entanto, o trabalho de cada um desses indivíduos ainda era bastante independente dos demais:

O desenvolvimento da divisão do trabalho supõe a reunião dos trabalhadores em uma oficina (M. F., MARX, 2008, p. 159).

A acumulação e a concentração de instrumentos e de trabalhadores precedeu o desenvolvimento da divisão do trabalho no interior da oficina. Uma manufatura consistia muito mais na reunião de muitos trabalhadores e de muitos ofícios em um só local, em uma sala, sob o comando de um capital, do que na análise dos trabalhos e na adaptação de um operário especial a uma tarefa simples (Ibidem, p. 158-9).

O segundo fragmento exposto acima, além de corroborar aquilo que havíamos dito antes, também nos apresenta um outro fato importante, a saber, que a “concentração de instrumentos” também precede a divisão do trabalho. Essa concentração de instrumentos nada mais é do que as máquinas em sua forma primitiva, como podemos evidenciar na passagem a seguir:

A máquina é uma reunião de instrumentos de trabalho [...] Ferramentas simples, acumulação de ferramentas, ferramentas compostas, colocação em movimento de uma ferramenta comporta por apenas um motor manual, pelo homem, colocação em movimento dessas ferramentas por forças naturais, máquina, sistema de máquinas tendo um autônomo por motor – eis a marcha das máquinas (Ibidem, p. 159-60).

Daí extraímos os seguintes fatos: tanto a concentração de trabalhadores como a concentração de instrumentos de trabalho é uma condição necessária para

o desenvolvimento da divisão do trabalho. Portanto, o trabalho se divide sempre a partir de determinadas condições e, uma vez que essas condições sejam alteradas, altera-se também a divisão do trabalho. Noutras palavras, a divisão do trabalho e o desenvolvimento dos instrumentos de trabalho, as máquinas, condicionam-se mutuamente:

O trabalho organiza-se, divide-se de outra maneira, segundo os instrumentos que dispõe. O moinho manual supõe outra divisão do trabalho que o moinho a vapor (Ibidem, p. 155).

A concentração dos instrumentos de produção e a divisão do trabalho são também inseparáveis uma da outra como o são, no regime político, a concentração dos poderes públicos e a divisão dos interesses privados. [...] À medida que a concentração dos instrumentos se expande, a divisão expande-se também e vice-versa. Eis o que faz que toda grande invenção mecânica seja seguida de maior divisão do trabalho, e que cada aumento na divisão do trabalho leve por sua vez a novas invenções mecânicas. [...] Enfim, a máquina exerce tal influência sobre a divisão do trabalho que, se durante a fabricação de um objeto qualquer se encontra o meio de introduzir parcialmente a mecânica, a fabricação divide-se logo em duas explorações independentes uma da outra (Ibidem, p. 160-1).

Deste modo, conforme se ampliam tanto a divisão do trabalho no interior das oficinas quanto o emprego das máquinas na produção, o trabalho, a atividade produtiva do operário, que, como vimos, tem o corpo humano como fundamento, se torna cada vez mais simples e mecânico:

Em suma, pela introdução das máquinas a divisão do trabalho no interior da sociedade cresceu, a tarefa do operário dentro da oficina tornou-se mais simples, o capital agrupou-se, o homem foi mais despedaçado (Ibidem, p. 162).

O que caracteriza a divisão do trabalho no interior da oficina automática é que o trabalho perdeu todo o caráter de especialidade (Ibidem, p. 164).

Na medida em que aumenta a divisão do trabalho simplifica-se o trabalho. A habilidade especial do operário torna-se sem valor. Ele é transformado numa força produtiva simples, monótona, que não tem de pôr em jogo energias físicas nem intelectuais (T. A. C., MARX, 2006, p. 64).

A consequência inevitável disto tudo é, de um lado, o crescimento do lucro do capitalista:

Quanto maior é o exército de operários entre os quais o trabalho se divide, quanto mais gigantesca a escala em que se introduz a maquinaria, tanto mais diminuem proporcionalmente os custos de produção, tanto mais lucrativo se torna o trabalho (Ibidem, p. 59).

De outro, a degradação física e, conseqüentemente, espiritual dos operários, além de um aumento substancial da concorrência, tanto dos homens entre si como em relação às máquinas:

Com esta divisão do trabalho, por um lado, e o acúmulo de capitais, por outro, o trabalhador torna-se sempre mais dependente do trabalho, e de um trabalho determinado, muito unilateral, maquinal. Assim como é, portanto, corpórea e espiritualmente reduzido à máquina - e de um homem é reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga -, assim também se torna cada vez mais dependente de todas as flutuações do preço de mercado, do emprego dos capitais e do capricho do rico. [...]

Mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a consequência necessária para ele é, portanto, sobretrabalho e morte prematura, descer à condição de máquina, de servo do capital que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicância de uma parte dos trabalhadores [...]

De igual modo a divisão do trabalho torna-o cada vez mais unilateral e dependente, assim como acarreta a concorrência não só dos homens, mas também entre máquinas. Posto que o trabalhador baixou à condição de máquina, a máquina pode enfrentá-lo como concorrente. [...]

Enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até a condição de máquina (M. E-F., MARX, 2004, 26-9).

Resumamos: quando mais cresce o capital produtivo, mais a divisão do trabalho e o emprego da maquinaria se ampliam. Quanto mais se ampliam a divisão do trabalho e o emprego da maquinaria, mais se expande a concorrência entre os operários e mais se contrai o seu salário. [...]

Desse modo, a floresta de braços levantados pedindo trabalho se torna cada vez mais densa, enquanto os braços se tornam cada vez mais magros (T. A. C., MARX, 2006, p.67).

Vemos aqui, uma vez mais, como o ser humano torna a descer a uma condição mais precária do que a do *animal*, uma vez que mesmo

O selvagem, o animal, ainda têm a carência da caça, do movimento etc., da socialidade (M. E-F, MARX, 2004, p. 141).

Tal é a situação do *corpo* dos operários no âmbito de seu *trabalho*. No entanto, é importante lembrar que os três momentos que analisamos, a saber, primeiro o constrangimento ao *corpo*, depois o estranhamento do *corpo* e, finalmente, o movimento *mecânico* ao qual ele é submetido, não devem ser entendidos como processos isolados, e sim que ocorrem concomitantemente durante a *atividade produtiva*.

Vemos, deste modo, que tanto em sua vida *privada* como em seu *trabalho* o operário enfrenta as mais severas condições, condições essas que se relacionam intimamente com sua própria constituição corporal, bem como com o modo através do qual o *corpo* do trabalhador engendra a produção de sua vida material.

Ademais, observando a questão por um viés diferente, o fato de o *corpo* ser profundamente afetado por um determinado modo de produção, como é o caso do *corpo* dos trabalhadores na sociedade burguesa, constitui a prova cabal de que nossa consideração mais importante até aqui, a saber, de que o *corpo* é o fundamento de toda a produção da vida material dos homens e, conseqüentemente, de sua vida social e espiritual, é empiricamente verdadeira.

A degradação das condições de vida dos operários atinge tal estágio, no seio da sociedade burguesa, que tudo se resume ao seguinte: caso o operário não se torne de fato *corporalmente* aleijado, em decorrência dos anos e anos de trabalho mecânico, fruto da *divisão do trabalho* no interior da *oficina*, então o seu desenvolvimento será, de qualquer modo, “aleijado” pela *divisão do trabalho* no interior da *sociedade*, que determina que cada indivíduo seja somente isto ou aquilo, ou seja, desenvolva-se somente de modo *unilateral, limitado*.

CAPÍTULO 3

Sobre o Significado de *Emancipação* na Obra do *Jovem Marx*

Nossa atenção se direciona, neste momento, para um tema bastante freqüente nas análises sobre os primeiros escritos de Marx, a saber, a questão da *emancipação*.

A investigação acerca deste tema começa a tomar forma na obra do *Jovem Marx* a partir da publicação de seu artigo intitulado *Para a Questão Judaica*, cuja redação data do segundo semestre de 1843, que consiste em uma resenha crítica de dois textos de Bruno Bauer, autor sobre o qual já dissemos algumas palavras (vide item 1.3.1), que tratam a respeito do pleito dos judeus alemães acerca de determinados direitos civis e políticos que lhes eram privados em virtude de sua condição religiosa. Veremos, logo adiante, como Marx voltará a falar deste assunto ao longo da *Sagrada Família* e suas descobertas neste campo serão tão relevantes no contexto de sua obra que ele acabará por colocar a questão da *emancipação* dos proletários como a condição fundamental para a libertação de toda a sociedade.

Mantendo-nos fiéis ao nosso modo de proceder até aqui, nossa exposição se diferenciará das abordagens tradicionais do assunto porque pretendemos relacionar os temas aqui desenvolvidos com aquilo que já foi dito a respeito do *corpo*.

3.1 – Emancipação Política

Sob a ocupação francesa, os judeus experimentaram na Renânia a igualdade civil. Mas, subsequente, o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelece para a Confederação Germânica o conceito de Estado cristão – e pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação. Nas três décadas seguintes, os judeus se batem contra as restrições e constrangimentos decorrentes do édito e, na abertura dos anos de 1840, a questão dos seus direitos cívicos-políticos entra na ordem do dia: converte-se numa reivindicação política sustentada pelos liberais (NETTO, 2009, p. 22).

Eis, acima, o contexto histórico que leva Bruno Bauer a investir sobre a chamada *questão judaica*. Os textos de Bauer são, portanto, escritos ainda sob o regime político do Estado cristão de Frederico Guilherme IV, que, entretanto, já se

defronta com forte oposição dos políticos liberais alemães, influenciados sobretudo pelas idéias democráticas francesas e norte-americanas. A crítica de Bauer é uma relevante manifestação desta oposição ao regime político vigente, uma vez que este autor gozava de importante reputação entre os intelectuais alemães da época, tendo sido inclusive excluído de seu ofício de professor universitário em virtude destas posições políticas.

Marx, no entanto, discorda substancialmente da posição defendida por Bauer. Ele irá demonstrar, com a contundência que lhe é peculiar, que Bruno Bauer não foi capaz de formular senão uma perspectiva idealista da *emancipação* dos judeus, o que, aliás, corrobora tudo aquilo que já dissemos antes sobre este autor.

Conforme depreendemos do texto de Marx, a posição de Bruno Bauer era, em síntese, a seguinte: Bauer, enquanto liberal, se opunha ao Estado monárquico cristão. Para este autor, o Estado cristão representa um jugo para seus súditos, que não são homens livres. Tendo isto em vista, Bauer faz duas ressalvas em relação ao pleito dos judeus: primeiro, sua reivindicação é uma reivindicação egoísta, pois, embora no Estado cristão nenhum homem seja politicamente livre, os judeus só se preocupam com seu jugo particular e negligenciam o jugo geral. Segundo, Bauer considera uma incoerência que os judeus reivindiquem que o Estado abra mão de seu caráter religioso se eles mesmos não estão dispostos a deixarem de lado suas próprias crenças. Vejamos como isso é exposto nas palavras do próprio Marx:

Os judeus alemães pretendem a emancipação. Que emancipação pretendem eles? A emancipação *cívica*, a emancipação política.

Bruno Bauer responde-lhes: - Na Alemanha, ninguém está politicamente emancipado. Nós próprios não somos livres. Como haveremos nós de vos libertar? Vós, judeus, sóis *egoístas*, quando exigis para vós, como judeus, uma emancipação particular. Como alemães, teríeis era de trabalhar pela emancipação política da Alemanha – como homens, pela emancipação humana – e teríeis era de sentir a espécie particular da vossa opressão e do vosso aviltamento, não como exceção à regra, mas, antes, como confirmação da regra.

Ou exigem os judeus equiparação aos *súditos cristãos*? Se reconhecem o *Estado cristão* como legítimo, reconhecem o regime de subjugação geral. Por que lhes desagrade o seu jugo especial, se lhes agrada o jugo geral? Porque hão de os alemães interessar-se pela libertação dos judeus, se o judeu não se interessa pela libertação dos alemães? [...]

Quando o judeu quer ser emancipado do Estado cristão, deve exigir que o Estado cristão abdique do seu preconceito religioso. Abdica ele, o judeu, do seu preconceito religioso? Tem ele, portanto, o

direito de exigir a outrem essa renúncia à religião? (Q. J., MARX, 2009, p. 39-40).

A solução apresentada por Bauer para tal impasse é que tanto o *Estado cristão* quanto o *judeu*, para que se tornem politicamente emancipados, devem abrir mão de sua condição religiosa:

A emancipação relativamente à religião é posta como condição tanto ao judeu que quer ser emancipado politicamente quanto ao Estado que há de emancipar e ser ele próprio emancipado. [...]
Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu abdique do judaísmo (em geral, que o homem abdique da religião) para ser *civicamente emancipado*. Por outro lado, de modo conseqüente, para ele, a supressão política da religião passa por supressão da religião pura e simplesmente (Ibidem, p. 42-4).

O equívoco de Bauer consiste no fato de que ele não conseguiu formular a *questão judaica* senão como uma questão puramente religiosa, *abstrata*:

O senhor Bauer compreende apenas a essência *religiosa* do judaísmo, mas deixa de compreender o *fundamento real e secular* dessa entidade religiosa. Ele combate a *consciência religiosa* como se fosse uma entidade autônoma. Por isso, o senhor Bauer esclarece os judeus reais partindo da *religião judaica*, em vez de explicar o mistério da religião judaica partindo dos *judeus reais*. O senhor Bauer só entende o judeu, portanto, enquanto este é objeto direto da *teologia* ou *teólogo* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 128).

Para Bauer, a religião é uma mera *categoria*, uma *idéia*, que deixaria de existir tão logo os homens e o Estado abdicassem dela. Esta é, aliás, uma construção bastante recorrente na obra dos *jovens hegelianos*, apesar de Marx tê-las denunciado tantas e tantas vezes:

Idéias não podem conduzir jamais além de um velho estado universal das coisas, mas sempre apenas além das idéias do velho estado universal das coisas. *Idéias* não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das idéias são necessários homens que ponham em ação uma força prática (Ibidem, p. 137).

Trata-se da velha ilusão de que depende unicamente da boa vontade das pessoas modificar as relações vigentes e de que as relações vigentes são idéias (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 366).

Não nos demoraremos, naturalmente, em suas [de Bruno Bauer] considerações copiadas de Hegel, limitando-nos apenas a reunir algumas frases que demonstram o quão firme é sua crença no poder dos filósofos e a que ponto ele partilha de sua ilusão de que uma consciência modificada, uma nova orientação na interpretação das relações existentes, poderia revolucionar todo o mundo até aqui existente (Ibidem, p. 102).

Marx irá demonstrar que, mesmo uma questão aparentemente teológica como é o caso da *questão judaica*, não é uma questão apartada do mundo profano, mas sim fruto do desenvolvimento histórico e social dos indivíduos *reais*; que, portanto, a compreensão de uma questão desta natureza deve ser buscada em suas relações *materiais, concretas*. Não é a religião que explica os constrangimentos reais aos quais os indivíduos são submetidos, mas a religião é a própria *expressão* desses constrangimentos:

Para nós, a religião já não passa por ser o *fundamento*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. [...] Nós transformamos as questões religiosas em questões mundanas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história (Q. J., MARX, 2009, p. 47).

Com a mesma razão lhe diziam os “Anais franco-alemães”: as questões religiosas do dia têm hoje um significado *social* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 128).

Procedendo conforme seu método de transformar as categorias reais em abstrações, Bruno Bauer também constrói uma representação idealista do Estado. Para Bauer, a transição do Estado cristão para o Estado livre-de-religião, que se daria pela simples vontade do Estado em abdicar de seus preconceitos religiosos, representa imediatamente a própria emancipação em relação à religião. Mas, na realidade, a coisa não é tão simples assim, e tal emancipação representa apenas a emancipação do *Estado* em relação à *religião*, o que não determina, de modo algum, que os indivíduos abandonem suas crenças religiosas. Vejamos esta questão um pouco mais a fundo.

As lutas da burguesia para chegar ao poder, que possui sua mais relevante expressão na Revolução Francesa de 1789, foram lutas travadas sobretudo contra a condição privilegiada que ocupavam o *clero* e a *nobreza* na ordem estatal. Ao

separar o Estado de seu fundamento hereditário e religioso, a burguesia nada mais faz do que abrir caminho para sua própria ascensão ao poder político.

Marx dirá o seguinte: o Estado emancipado da religião, ao qual Bruno Bauer se refere, é um estado que já existia, mesmo nos últimos anos da primeira metade do século XIX, de maneira *efetiva, concreta*, em países como a França e os Estados Unidos, o chamado Estado *democrático*. Entretanto, mesmo nesses países, o fato de o Estado ter abdicado de seu caráter religioso não determinou a supressão da religiosidade dos indivíduos singulares. Daí decorre a seguinte conclusão:

O limite da emancipação política aparece logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja *realmente* livre dela, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja *um homem livre*. [...]

O *Estado* pode, portanto, ter se emancipado da religião, mesmo quando a *esmagadora maioria* ainda é religiosa (Q. J., MARX, 2009, p. 48).

Deste modo, a emancipação política dos judeus é simultaneamente a emancipação do Estado quanto a qualquer forma de religião. Entretanto, a contradição permanece porque o Estado político, democrático, não é ainda nenhum estado de homens emancipados em relação à religião, ou seja, o constrangimento subsiste no seio da sociedade civil. Este fato é que determina que a emancipação de que nos fala Bruno Bauer não seja a emancipação *completa, humana*, mas simplesmente *política*:

A emancipação política do judeu, do cristão (em geral, do homem religioso) é a emancipação do Estado relativamente ao judaísmo, ao cristianismo (em geral, à religião). O Estado – na sua forma, no modo peculiar à sua essência, como Estado – emancipa-se da religião na medida em que se emancipa da religião de Estado, i. e., na medida em que o Estado, como Estado, não reconhece nenhuma religião, na medida em que o Estado se confessa, antes, como Estado. A emancipação política relativamente à religião não é a emancipação consumada, a emancipação desprovida de contradição, relativamente à religião, porque a emancipação política não é o modo consumado, o modo desprovido de contradição, da emancipação humana (Ibidem, p. 47-8).

A emancipação do Estado relativamente à religião não é a emancipação do homem real relativamente à religião (Ibidem, p. 59).

Mas se o Estado democrático não é mais um Estado religioso, a religião não é mais uma religião de Estado, como é que a religiosidade subsiste no âmbito do Estado democrático? Marx nos dirá que ela deixa de ser uma questão *pública* para se tornar uma questão *privada*. É apartada da esfera do *Estado*, mas subsiste na *sociedade civil*:

Mostrou-se ao senhor Bauer como a *desintegração* do homem em *cidadão* não-religioso e em *homem privado* religioso não contradiz de modo algum a emancipação política. Mostrou-se a ele que, assim como o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da *religião de Estado*, mesmo ficando a religião confiada a si mesmo no seio da sociedade burguesa, assim também o indivíduo se emancipa *politicamente* da religião ao comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto *público*, mas como se fosse um *assunto privado* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 130).

O homem emancipa-se *politicamente* da religião – ao bani-la do Direito público para o Direito privado. Ela não é mais o espírito do *Estado*, em que o homem – ainda que de modo limitado, numa forma particular e numa esfera particular – se comporta como ser genérico, em comunidade com outros homens; ela tornou-se o espírito da *sociedade civil*, da esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] (Q. J., MARX, 2009, p. 53).

Daí decorre que o homem é fragmentado em homem *privado* e homem *público*, em homem real e cidadão abstrato. De um lado, o ser individual, egoísta; de outro, o ser genérico, social:

A cisão do homem no homem *público* e no homem *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade civil, não são um estágio, são o *complemento* da emancipação política (Ibidem, p. 53).

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: um indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, é antes a própria vida genérica, a sociedade, que aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação de sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a precisão e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e da sua pessoa egoísta (Ibidem, p. 66).

Deste modo, o indivíduo egoísta burguês encontra sua expressão genérica no cidadão de Estado; mas, afinal, qual é a natureza deste Estado democrático?

Já havíamos dito, anteriormente, que Bruno Bauer só concebeu o conceito de Estado de uma forma muito limitada. Isto se deve ao fato de que sua crítica investiu apenas sobre uma forma muito específica de Estado, o *Estado cristão*, que, para Marx, ainda era uma forma inacabada de Estado, um estado imperfeito:

O chamado Estado cristão é o Estado *imperfeito*, e a religião cristã lhe valhe de *complemento* e de *santificação* da sua imperfeição. A religião torna-se-lhe portanto necessária como *meio*, e ele é o Estado da *hipocrisia*. [...] O chamado Estado cristão precisa da religião para se perfazer *como Estado*. O estado democrático, o Estado real, não precisa da religião para sua perfeitura política. Pode antes abstrair da religião, porque, nele, a base humana da religião foi consumada de modo mundano (Ibidem, p. 55).

Portanto, de acordo com Marx, Bruno Bauer só pôde falar de uma forma muito determinada de emancipação, a *emancipação política*, porque logrou criticar apenas uma forma imperfeita de Estado, o Estado cristão, quando, na realidade, a verdadeira tarefa seria ter criticado o Estado *democrático*, no qual, apesar da *liberdade política*, ainda subsistem os grilhões que inviabilizam que os homens sejam, de fato, homens livres:

Nós encontramos o erro de Bauer em que ele apenas submete à crítica o “Estado cristão”, não o “Estado pura e simplesmente”, em que ele não investiga a relação entre emancipação política com a emancipação humana e em que, portanto, ele coloca condições que só são explicáveis a partir de uma confusão incrítica da emancipação política com a emancipação universalmente humana (Ibidem, p. 44).

Mas a verdade é que o próprio Marx, na ocasião em que redigiu o artigo *Para a Questão Judaica*, embora já houvesse começado a esboçar as linhas gerais, não havia ainda realizado uma crítica profunda do “Estado pura e simplesmente”. Isto fica evidente, por exemplo, como vimos cinco passagens acima, em que Marx afirma que no Estado o homem “se comporta como ser genérico, em comunidade com outros homens”. Esta concepção é novamente expressa, por exemplo, na passagem abaixo:

O Estado político completo é, pela sua essência, a vida genérica do homem em *oposição* à sua vida material (Ibidem, p. 50).

É por isso que, nas análises relacionadas ao *Jovem Marx*, este período é caracterizado como um período de transição, em que este autor deixa para trás uma perspectiva *liberal* e começa a se apropriar de algumas posições comunistas. Nesta fase, Marx ainda concebia o Estado como o ser *genérico* dos homens, mas já percebia as contradições que eram geradas no interior de um Estado supostamente livre.

Posteriormente, sobretudo na *Crítica da Filosofia de Hegel – Introdução* e na *Sagrada Família*, Marx irá reformular o seu posicionamento nos dirá o seguinte: O Estado político não é nenhuma expressão genérica do homem, mas sim a expressão de sua *alienação*. O Estado político nada mais é do que a expressão dos interesses da classe dominante; tal expressão encontra sua sublimação no Direito, que consiste justamente no conjunto destes interesses erigidos sob a forma de leis. Não iremos desenvolver este assunto aqui, pois extrapola os limites do nosso trabalho. Por ora, basta notar que, como estamos falando de emancipação política, uma nova orientação de Marx a respeito do Estado político traz, por conseguinte, uma nova formulação para esta questão. Deste modo, é a devida crítica ao Estado político que trará a luz o significado da *emancipação política* em toda a sua abrangência.

Portanto, é partir da crítica do *Estado político* que Marx irá formular a questão da emancipação política da seguinte maneira: o que ocorre, na realidade, é que o Estado democrático rompe com todos os privilégios que até então existiam somente para que todos possam ser submetidos ao modo de produção burguês, independente de qualquer característica individual. O Estado torna todos os homens iguais, mas somente na medida em que perpetuem as relações vigentes. Todos, independentemente de suas particularidades, possuem o “direito” de se submeterem ao jugo geral:

O homem não foi, portanto, libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado de propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício, recebeu a liberdade de ofício (Ibidem, p. 70).

Nos “Anais franco-alemães” desenvolveu-se para o senhor Bauer a prova de que essa “humanidade livre” e seu “reconhecimento” não são nada mais do que o reconhecimento do *indivíduo burguês egoísta* e do movimento *desenfreado* dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa *atual*; que, portanto, os *direitos humanos* não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a *liberdade da propriedade*, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar* (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 132).

Façamos aqui uma breve digressão a fim de elucidar um ponto importante da polêmica gerada pela publicação de *Sobre a Questão Judaica*. Nestes mesmos “Anais franco-alemães”, na segunda parte de seu artigo, Marx realiza uma crítica com teor semelhante a desta que acabamos de expor. Porém, aquilo que na passagem acima Marx chama de “conteúdo da vida burguesa atual”, no artigo citado ele havia denominado por judaísmo *prático, profano*. Nesta mesma segunda parte de seu artigo, Marx afirma que é exatamente a partir deste judaísmo *prático, profano*, que se originam todas as relações burguesas atualmente existentes:

O dinheiro é o zeloso deus de Israel, perante o qual nenhum deus pode subsistir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem – e transforma-os numa mercadoria. O dinheiro é o valor universal – constituído para si próprio – de todas as coisas. Roubou portanto ao mundo inteiro – ao mundo dos homens tal como à natureza – o seu valor peculiar. O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu trabalho e da sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ele adora-a.
O deus dos judeus mundanizou-se, tornou-se deus mundial. A troca é o deus real dos judeus (Q. J., MARX, 2009, p.78).

Sendo assim, como as relações atualmente vigentes efetivamente corroboram o modo como Marx concebe o judaísmo *prático*, ele pôde afirmar que “O judeu já se emancipou à maneira judaica” (Ibidem, p. 75). Não é preciso dizer como esses posicionamentos causaram forte reação contra Marx, tendo ele sido inclusive acusado de anti-semitismo. Na verdade, fica bem claro, pelo que foi exposto ao longo deste capítulo, que a crítica de Marx não se direcionava aos fundamentos da religião judaica, mas precisamente ao modo de produção burguês.

Mas voltando ao assunto que desenvolvíamos, temos o seguinte: o Estado democrático confere a liberdade política aos indivíduos somente para que estes

possam compartilhar do jugo geral, que se manifesta na forma da *concorrência* e do *lucro*. Portanto, uma emancipação bastante limitada. Mas esta emancipação concedida pelo Estado político é, pelo menos, uma emancipação efetiva? Absolutamente não.

O fato de o Estado político reconhecer determinados direitos ao indivíduo não implica que, necessariamente, a sociedade civil o faça. Do mesmo modo, o fato de o Estado político não exercer determinadas coerções não implica que, necessariamente, a sociedade civil não as exerça. É por isso que, mesmo em situações em que determinadas liberdades já foram reconhecidas pela esfera estatal, elas seguem sendo constrangidas no interior da sociedade civil. Vejamos como Marx coloca esta questão:

A sociedade procede de maneira tão exclusiva quanto o Estado, apenas o faz de maneira mais cortês, não lançando ninguém porta a fora, preferindo fazer com que te sintas tão desconfortável em seu seio a ponto de procurares sozinho o caminho da porta (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 114).

Quando se vêem a forma leviana com que as instituições, sob cujo domínio a Europa vive, dispõem do sangue e da vida dos povos, a forma como distribuem a justiça civilizada com um rico material de prisões, de castigos e de instrumentos de suplício para a sanção de seus desígnios incertos; quando se vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria, e os párias sociais, que são golpeados com um desprezo brutal e preventivo, talvez para dispensar-se do incômodo de ter que arrancá-los de sua sujeira; quando se vê tudo isso, então não se entende com que direito se poderia exigir do indivíduo que ele preserve em si mesmo uma existência que é espezinhada por nossos hábitos mais corriqueiros, nossos preconceitos, nossas leis e nossos costumes em geral. (S. S., MARX, 2006, p.26-7).

Posto tudo isso, compreende-se facilmente que a emancipação política não pode ser imediatamente a emancipação humana; que, afinal, a primeira não passa de uma forma bem limitada de emancipação.

Mas por acaso são somente os *judeus* que sofrem com a restrição de direitos no âmbito dos Estados não-democráticos? É evidente que não. Entretanto, nem todas as privações de direitos são motivadas por razões religiosas. Investiguemos, agora, como é que a emancipação política se relaciona com questões que não são fruto da vontade dos indivíduos, como, por exemplo, a sua constituição física. Isto será de grande valor para elucidar as limitações da emancipação política.

Sabemos muito bem que, ao longo de toda a história das sociedades ocidentais, as mulheres e os negros, por exemplo, tiveram que travar diversas lutas sociais para poderem gozar dos mesmos direitos que os homens, brancos. Isto é facilmente constatado empiricamente.

Suponhamos, por um momento, um Estado que negasse determinados direitos a essas duas parcelas da população, direitos esses aos quais os homens e brancos, de modo geral, teriam acesso. Vale lembrar que esse Estado não é nenhuma abstração sem sentido, pois é uma forma de Estado que existiu e que efetivamente ainda existe em diversos países do mundo.

Qual seria a proposição de Bruno Bauer para a solução de um conflito desta natureza? Como, para Bauer, o mundo só existe tal qual dentro da sua própria cabeça, que para modificar o mundo real basta modificar a consciência que se tem dele, bastaria, por um lado, que o Estado abdicasse de seu preconceito contra mulheres e negros; por outro, que as mulheres e negros abdicassem de sua condição de... mulheres e negros! É claro que este nosso exemplo é bastante exagerado e pretende apenas ilustrar a situação em questão. Entretanto, guardadas as devidas proporções, podemos ter idéia de quão inusitada é a abordagem de Bauer sobre a *questão judaica*.

Marx, entretanto, nos diria algo muito diferente. Para ele, tanto a emancipação das mulheres, quanto a dos negros, ainda que conquistadas a duras penas, não representam, para estes, senão o “direito” de serem explorados, no seio da sociedade burguesa, tal qual os homens e brancos o são. Portanto, não lhes confere a liberdade, mas lhes outorga o direito, erigido em lei, de tomar parte nas relações atualmente existentes.

Finalmente, o reconhecimento destes direitos, no nosso exemplo, de mulheres e de negros, não determina que as coerções que são impostas a essas parcelas da população sejam eliminadas no interior da sociedade civil. Aliás, essas coerções só se tornam cada vez mais sutis e mascaradas. Ou alguém se atreveria a dizer que as mulheres, na vida *prática*, gozam atualmente dos mesmos direitos dos homens? Que o preconceito em relação aos negros não é um preconceito deveras *concreto*? Uma vez mais, fica empiricamente comprovado que o fato de o Estado abdicar de um determinado preconceito não determina que este preconceito deixe de existir nas relações *materiais* entre os indivíduos *reais*.

A emancipação política pode ter um significado bastante material para indivíduos bem determinados. O fato de os judeus alemães, por exemplo, terem adquirido direitos civis e políticos e, deste modo, tenham passado a ter o direito de ocupar cargos na administração pública, lhes outorga a possibilidade de desenvolver relações sociais que antes lhes eram vedadas, ainda que tudo isto somente dentro dos limites do modo de produção vigente, bem entendido.

No entanto, quando desviamos o nosso foco de questões específicas de determinados segmentos da sociedade, para analisar a emancipação política da sociedade como um todo, ou seja, a *sociedade politicamente emancipada*, tal questão assume um caráter distinto.

É somente a partir da investigação acerca da sociedade politicamente emancipada que conseguimos compreender o significado de emancipação política em toda a sua plenitude. Dissemos, ao longo da nossa exposição, que a sociedade civil emancipa-se politicamente quando logra que todos os seres humanos, independentemente de suas peculiaridades, sejam submetidos ao jugo comum, á escravidão do lucro. Portanto, a emancipação política não rompe com as relações atualmente vigentes no interior da sociedade civil, mas apenas investe sobre as representações que os homens fazem de si mesmos e do Estado. Não é nenhuma transformação *real* das condições de vida existentes na sociedade de um modo geral, mas uma mudança meramente conceitual. É justamente por isto, porque não transforma as relações concretas a partir das quais os seres humanos produzem a sua vida, que a emancipação política é uma forma de emancipação puramente *abstrata*:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, que deixa de pé os pilares do edifício (F. D. (I), MARX, 2005, p. 154).

Dito tudo isto, é natural que se pergunte o seguinte: mas, afinal, a emancipação política representa ou não um *avanço*? Marx responde assim:

A emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma de emancipação humana, em geral, mas é a última forma de emancipação política no interior da ordem mundial até aqui (Q. J., MARX, 2009, p. 52).

Por um lado, não há dúvida que a emancipação política é um progresso, sobretudo em relação à barbárie, ao Estado de privilégios e preconceitos, etc. Também por isso é verdade a afirmação de que a emancipação política é um *meio* para a emancipação humana. Entretanto, por outro lado, não passa de ilusão a crença de que a emancipação política conduz, necessariamente, à emancipação humana. A emancipação política é uma realidade nos países com Estados democráticos, pelo menos na letra da lei. Ela só reconhece o indivíduo egoísta burguês. A emancipação humana é algo jamais visto, um projeto conjunto dos indivíduos. Esta última, como veremos a seguir, só pode ser concebida a partir de uma profunda ruptura com o modo de produção atualmente vigente.

3.2 – Emancipação Humana e Comunismo

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou um *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propres* [forças próprias] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – é só então que está consumada a emancipação humana (Ibidem, p. 71-2).

Eis como, ainda em 1843, Marx formulou as bases teóricas da emancipação humana. Ele já havia, por um lado, percebido como uma emancipação efetivamente humana, universal, deveria reintegrar o homem individual com sua essência humana, genérica. Entretanto, por outro lado, sua definição de 1843 ainda não fornece uma perspectiva efetivamente materialista da questão. Marx nos fala, no que foi dito até aqui, somente do “homem individual”, “do homem burguês egoísta”, como o sujeito que almejaria se emancipar. Mas este é um ponto de vista que só oferece uma perspectiva muito indeterminada sobre o homem real.

Entretanto, ao investigar a questão da emancipação humana a partir de suas exigências práticas, materiais, Marx irá perceber que não são os indivíduos de um modo geral que carregam as condições concretas da emancipação humana, mas uma classe bem determinada de indivíduos, a saber, os proletários. Já em 1844 ele irá afirmar o seguinte:

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação?

Eis a nossa resposta: Na formação e uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado* (F. D. (I), MARX, 2005, p. 155-6).

Tivemos a oportunidade de demonstrar (a esse respeito consultar item 1.5), como é o próprio modo de produção burguês que engendra a existência do proletariado. Além disso, expusemos como tanto em seu trabalho como em sua vida privada os trabalhadores se submetem às condições de existência mais precárias e são privados de toda a riqueza que produzem (vide itens 2.1 e 2.2). Não poderia ser de outro lugar, senão do seio desta completa desumanização, que emerge a necessidade de romper radicalmente com as relações atualmente vigentes:

Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. Não é por acaso que ele passa pela escola do *trabalho*, que é dura mas forja resistência. Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 49).

Portanto, para Marx, a emancipação humana tem no proletariado o seu sujeito histórico concreto, que pode engendrar as condições materiais para levar a cabo tal empreitada. Por isso, fica evidente que a emancipação humana é uma emancipação essencialmente prática, real, obra de uma classe de indivíduos bem determinada, sob condições históricas bastante objetivas:

Mas esses trabalhadores *massivos* e comunistas, que atuam nos ateliers de Manchester e Lyon, por exemplo, não crêem que possam eliminar, mediante o “*pensamento puro*”, os seus senhores industriais e a sua própria humilhação prática. Eles sentem de modo bem doloroso a *diferença* entre *ser e pensar*, entre *consciência* e *vida*. Eles sabem que propriedade, capital, dinheiro, salário e coisas do tipo não são, de nenhuma maneira, quimeras ideais de seu cérebro, mas criações deveras práticas e objetivas de sua própria auto-alienação, e que portanto só podem e devem ser superadas de uma maneira também prática e objetiva, a fim de que o homem se torne um homem não apenas no *pensamento* e na *consciência*, mas também no *ser* massivo e na *vida* (Ibidem, p. 66).

Da leitura deste fragmento podemos depreender que a emancipação humana é uma forma de emancipação que não se limita ao “pensamento”, à “consciência”; que, pelo contrário, investe sobre as relações práticas a partir das quais os seres concretos, massivos produzem sua existência; que, portanto, justamente por isso, essa forma universal de emancipação tem que possuir também um caráter corpóreo, noutras palavras, precisa modificar o movimento a partir das qual o corpo, enquanto fundamento de toda a produção material dos homens, engendra as suas relações concretas e, de um modo geral, toda a vida humana.

A propósito, uma vez que a consciência não é senão produto das relações materiais de um determinado indivíduo, se esse indivíduo pretende engendrar uma consciência modificada, é preciso, antes, que suas relações concretas se modifiquem; finalmente, para que suas relações concretas sejam modificadas, é preciso modificar o fundamento dessas relações que, como já dissemos, é o próprio movimento corporal, humano deste indivíduo. Daí que, em última instância, é no movimento corporal, humano que reside o fundamento de sua efetiva libertação. Não é a consciência que liberta o corpo, mas o corpo que liberta a consciência. Ademais, já foi suficientemente demonstrado que essa libertação de que falamos não pode ser fruto da ação de indivíduos isolados, embora nestes resida sua

expressão concreta, mas que ela só encontra suas condições de efetivação tão logo os indivíduos produzam socialmente:

Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente a sua liberdade na e por meio de sua associação (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 64).

Entretanto, alterando sensivelmente o foco de nossas considerações, é claro que tal modificação das relações de produção atualmente vigentes mencionada acima não depende somente dos indivíduos atuais, mas das condições que eles encontram prontas, tanto aquelas naturais como as que foram produzidas por seus antepassados. Já abordamos, ao longo do tópico 1.4, detalhadamente esta questão. Marx nos dirá, então, que as condições necessárias para a verdadeira emancipação dos proletários advêm justamente do legado do modo de produção burguês. Portanto, é a própria sociedade burguesa que proporciona as condições materiais para a libertação de toda a sociedade:

A sociedade possui demasiada civilização, demasiados meios de subsistência, demasiada indústria, demasiado comércio. As forças produtivas disponíveis já não favorecem mais o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade; ao contrário, tornaram-se poderosas demais para essas relações e passam a ser por elas travadas; e assim que vencem esse obstáculo, desarranjam toda a sociedade, põem em perigo a existência da propriedade burguesa. As relações burguesas tornaram-se estreitas demais para conter a riqueza por elas mesmas criada (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 72).

Deste modo, a efetiva libertação da sociedade está condicionada por exigências concretas, exigências essas que, de acordo com Marx, já se encontram plenamente desenvolvidas no seio do modo de produção burguês; entretanto, não é suficiente que essas condições tenham sido criadas, se elas não puderem ser de fato apropriadas pelo conjunto dos indivíduos:

Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real no mundo real pelo emprego dos meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A libertação é um ato histórico e não um ato

de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio (L. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 29).

Portanto, a liberdade efetiva não é fruto do pensamento, da consciência, mas pressupõe a satisfação de algumas necessidades de veras materiais, necessidades essas que, aliás, dizem respeito diretamente à constituição corporal dos indivíduos, tal qual expusemos ao longo do capítulo anterior (item 2.1). Ademais, conforme Marx afirma acima, a satisfação destas necessidades não é uma exigência meramente quantitativa, mas também qualitativa. Somente após suprirem essas carências é que os homens são efetivamente livres para desempenhar suas atividades genuinamente humanas. É justamente por isso que a satisfação destas carências fundamentais é um dos princípios básicos do comunismo. Marx aborda este assunto da seguinte maneira:

Ocorre, porém, que um dos princípios fundamentais do comunismo, pelo qual este se diferencia de qualquer socialismo reacionário, consiste no parecer empírico, fundado na natureza do homem, de que as diferenças relativas à *cabeça* e às capacidades intelectuais em geral não condicionam as diferenças relativas ao *estômago* e às *necessidades físicas*; ou seja, a proposição falsa “a cada um conforme suas capacidades”, baseada nas condições atualmente vigentes, deve ser reformulada, na medida em que se refere à fruição em sentido mais estrito, para: *a cada um conforme a necessidade*; em outras palavras, a *diversidade* na atividade, nos trabalhos, não fundamenta nenhuma *desigualdade*, nenhuma *prerrogativa* de posse e de fruição (Ibidem , p. 517).

Mas se, como vimos, Marx afirmara que “a sociedade possui demasiada civilização, demasiados meios de subsistência, demasiada indústria, demasiado comércio” como é que se explica o fato de que somente uns poucos indivíduos se apropriam da maior parcela de toda essa riqueza? É justamente porque, na sociedade burguesa, os produtos não pertencem imediatamente aos indivíduos que os criam. Noutras palavras, em decorrência da *propriedade privada*:

A propriedade privada é uma relação social muito antiga, que se materializa na medida em que representa o produto concreto da *divisão do trabalho*, e cujo desenvolvimento histórico encontra seu apogeu na sociedade contemporânea:

Com a divisão do trabalho [...] está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade (Ibidem, p. 36).

Não iremos nos aprofundar neste assunto. Por ora, basta notar que, na sociedade atual, não é somente o produto final da indústria que é produto privado, mas também todos os meios de produção. Esses meios de produção são os meios a partir dos quais, na sociedade burguesa, se efetiva o trabalho, como, por exemplo, a propriedade rural e imobiliária, as matérias-primas, a maquinaria, etc. Na realidade, justamente o fato de os meios de produção serem meios privados determina que todo o trabalho efetivado sobre esses meios seja um trabalho estranhado; finalmente, que o produto do trabalho estranhado seja também um produto privado:

A propriedade privada é uma forma necessária de intercâmbio em um determinado estágio das forças produtivas, uma forma de intercâmbio da qual não será possível se desvencilhar, que não poderá ser dispensada da produção da vida material imediata enquanto não se criarem as forças produtivas para as quais a propriedade privada se torne um entrave (Ibidem, p. 343).

Como, para Marx, estas forças produtivas já se encontram plenamente desenvolvidas no interior da sociedade burguesa, tal constatação abre caminho para que uma das exigências fundamentais da libertação efetiva dos homens seja a supressão da propriedade privada assim como ela existe atualmente. Entretanto, sob o ponto de vista dos comunistas, Marx incluso, não se trata de eliminar a propriedade privada pura e simplesmente, posto que os indivíduos necessitam de objetos nos quais se exerçam, mas de eliminar uma forma bem determinada de propriedade, a propriedade burguesa:

O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar dos produtos sociais; o que faz é eliminar o poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 82).

Sob esta perspectiva, a propriedade deixa de ser propriedade individual, egoísta, para se tornar propriedade universal, humana. Aquilo que é produzido pelo conjunto dos indivíduos não é apropriado somente por uma parcela dos indivíduos, mas também pelo conjunto deles, de acordo com suas necessidades. A verdadeira tarefa, portanto, não consiste em eliminar a propriedade privada, mas em suprássumi-la:

Por fim, mostramos que a superação da propriedade privada e da própria divisão do trabalho é a organização dos indivíduos sobre a base dada pelas atuais forças produtivas e pelo atual intercâmbio mundial (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 423).

O *comunismo* é, finalmente, a expressão *positiva* da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo, a propriedade privada *universal* (M. E-F., MARX, 2004, p. 103).

Daí que, sendo a propriedade privada a fonte do trabalho estranhado, ou seja, do estranhamento do homem em relação a si mesmo, ao seu corpo, à sua atividade sensível, ao seu movimento, ao seu produto, etc., a supra-sunção da propriedade privada significa imediatamente a supressão de todo o estranhamento do homem em relação a si mesmo:

O *comunismo* na condição de supra-sunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. [...] Ele [o comunismo] é a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero (Ibidem, p. 105).

Portanto, uma vez livre do jugo da propriedade privada e do trabalho estranhado, o homem retoma em si a sua essência verdadeiramente humana, sua existência enquanto ser social; noutras palavras, na medida em que sua existência individual não é mais mera existência egoísta, etc., e sim existência comunitária, sua

essência enquanto ser social deixa de estar em oposição à sua existência individual, mas, pelo contrário, confirma-a:

Vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supra-sumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto *ponto de partida* do movimento (e no fato de eles terem de ser este ponto de partida reside, precisamente, a *necessidade* histórica da propriedade privada). Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. [...]

Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a *atividade* de minha consciência universal – enquanto tal atividade – é minha existência *teórica* enquanto ser social.

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não aparece na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com os outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social* (Ibidem, p. 106-7).

Deste modo, os sentidos humanos fundamentais, sob o pressuposto da supra-sunção da propriedade privada e da divisão do trabalho, deixam de ser meros sentidos “animais”, constrangidos pelas carências imediatas dos indivíduos, para se tornarem sentidos verdadeiramente humanos, genéricos, ou seja, externalização de sua essência social:

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a

coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilizada se tornou utilidade *humana* (Ibidem, p. 109).

Nesta perspectiva, a fruição dos objetos sensíveis não é mais fruição individual, egoísta, mas passa a ser fruição social, realizada pelo conjunto dos indivíduos; do mesmo modo, os sentidos humanos passam a ser sentidos comunitários, compartilhados pela totalidade dos indivíduos na medida em que confirmam as suas relações individuais. Sendo assim, os sentidos humanos expressam a apropriação de toda a riqueza das relações materiais desenvolvidas pelos indivíduos até aqui:

Da mesma maneira, os sentidos e o espírito do outro homem se tornam a minha *própria* apropriação. Além destes órgãos imediatos, formam-se, por isso, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade, logo, por exemplo, a atividade em imediata sociedade com outros, etc., tornou-se um órgão da minha *externação de vida* e um modo da apropriação da vida *humana*.

Compreende-se que o olho *humano* frui de forma diversa da que o olho *rude*, não humano frui; o *ouvido* humano diferentemente da do ouvido *rude*, etc. (Ibidem, p. 109).

Neste sentido, as relações comunitárias, a partir das quais os indivíduos associados produzem e se apropriam dos objetos sensíveis, representa, para eles, imediatamente a liberdade para externarem sua vida de acordo com sua própria vontade. Deste modo,

Em lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 87).

PARTE II

Corpo, Emancipação e Marxismo na Educação Física Brasileira

CAPÍTULO 4

Seleção de Fontes

Eis-nos, enfim, no terreno da Educação Física. Nossas considerações até aqui apontaram os pressupostos e apropriações fundamentais deste trabalho. É chegado o momento, portanto, de confrontar tais construções com a produção teórica da educação física acerca destes mesmos objetos, a saber: os conceitos de *corpo* e *emancipação* a partir do referencial teórico de Marx.

Entretanto, tendo em vista tal objetivo, uma nova tarefa nos é imposta: selecionar, dentre as obras que investem sobre tais temas, aquelas que julgamos adequadas para se tornarem objeto de nossa análise. Sendo assim, fez-se necessário eleger alguns critérios para a escolha destas fontes:

Em primeiro lugar, decidimos investir sobre textos de autores consagrados no campo da Educação Física Brasileira, cuja produção teórica tenha sido largamente difundida e seja representativa de um determinado momento histórico, ainda que talvez não o seja na atualidade.

Em segundo lugar, privilegiamos as análises em que os autores abordam os dois conceitos que nos interessam, a partir de sua relação mútua, ao invés de deterem-se somente sobre um deles.

Em terceiro lugar, consideramos a viabilidade de articular a perspectiva do autor com a nossa própria perspectiva sobre Marx, pois a comparação entre os diferentes pontos de vista poderá ser determinante para elucidar as particularidades de cada abordagem.

Por último, tomamos o cuidado de selecionar fontes cuja bibliografia indica que o autor utilizou-se apenas de obras que integram o período que caracterizamos como sendo o do *Jovem Marx*, ainda que nenhum deles houvesse feito tal recorte de modo deliberado. Eventualmente, é possível que nos textos selecionados os autores se utilizem de intérpretes de Marx cuja apropriação extrapole o período em questão. Entretanto, tendo em vista a perspectiva de continuidade que defendemos aqui, isto não parece configurar nenhuma limitação ao estudo, mas apenas evidencia que

mesmo nos primeiros textos de Marx já podemos encontrar os fundamentos para a crítica da apropriação realizada por parte dos autores em questão.

Neste sentido, é tempo de trazer ao conhecimento do leitor as fontes que elegemos a partir dos critérios apresentados acima.

O final da década de 80 e início dos anos 90 do século XX são marcados por uma hegemonia das análises marxistas no campo da Educação Física Brasileira, como já aludimos na introdução deste trabalho. É do período em questão, portanto, que extraímos a primeira obra que será estudada aqui.

Trata-se do livro “O Brasileiro e seu Corpo: Educação Política do Corpo”, adaptação da dissertação de mestrado do então professor da Universidade Estadual de Campinas, João Paulo Subirá Medina, cuja publicação original data de 1987 e encontra-se atualmente em sua décima edição. Tal obra consiste em uma abordagem do corpo a partir de uma perspectiva marxista, além de discutir as implicações de tal perspectiva para a libertação de toda a sociedade.

A propósito deste posicionamento marxista de Medina, o Professor Manuel Sérgio, figura destacada no âmbito da educação física brasileira, em publicação bastante recente de um pequeno texto intitulado “Carta aberta a João Paulo Medina”, direciona as seguintes palavras enaltecendo o ponto de vista de seu amigo:

Depois de conhecê-lo e de consigo dialogar fraternalmente, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde o João Paulo era, há 21 anos, o professor de futebol; depois de reler o seu livro, A Educação Física cuida do corpo... e “mente”; depois de ter sentido a inquietude contínua do Lino Castellani Filho e do João Batista Freire, depressa concluí, nesse Brasil, eterno caminhante da Esperança: que era preciso analisar, com atenção, a interpretação latino-americana de Marx (SERGIO, 2008, p. 01).

Assim se justifica, portanto, a nossa primeira tarefa, a saber, analisar a “interpretação latino-americana de Marx” a partir da perspectiva do Professor Medina, conforme nos sugere Manuel Sérgio. Num segundo momento, entretanto, a nossa atenção se voltará justamente para a obra deste último, ou seja, do próprio Professor Manuel Sérgio, na qualidade de “interpretação européia” de Marx no interior da Educação Física Brasileira.

Português³, graduado em filosofia, oriundo da Universidade Técnica de Lisboa, o Professor Manuel Sérgio estabeleceu, desde o final da década de 80, um duradouro convívio com alguns dos nomes mais expressivos da Educação Física no Brasil, sobretudo ligados à Universidade Estadual de Campinas, onde lecionou por um período de dois anos, como atesta a passagem citada acima. Logo na introdução do livro elegemos como nossa primeira fonte de análise, “O Brasileiro e seu Corpo”, Medina se refere a Manuel Sérgio como sendo “o grande pensador contemporâneo da cultura do corpo” (MEDINA, 1990, p. 20).

Exageros à parte, sua obra constitui, de fato, um dos referências teóricos mais relevantes já produzidos a respeito das temáticas do *corpo* e da *emancipação* no âmbito da Educação Física, e foi largamente difundida em solo brasileiro. Por este motivo, a análise de alguns de seus pontos de vista será bastante proveitosa neste nosso estudo.

Todavia, uma das dificuldades de tal análise decorre do fato de que Manuel Sérgio não adota um referencial teórico fundamental, tal como faz o Professor Medina em seu livro, mas produz uma confusão metodológica muito peculiar. Em um texto que analisaremos detalhadamente mais tarde, ele próprio profere as seguintes palavras a esse respeito:

Como limão espremido sobre uma ferida, dói-me a inexistência, neste trabalho [e, diga-se de passagem, em todos os outros que analisaremos aqui], de metodologia mais segura na sua elaboração. Talvez porque não seja capaz de impar de seguranças e certezas e as ache mesmo dois sentimentos definitivamente esterilizantes. Só a dúvida e a inquietação dinamizam, não é assim? Mas custa-me não poder quebrar este círculo de ferro de minhas insuficiências! (SERGIO, 1980, p. 47).

Tendo isto em vista, custa-nos apontar que, para a crítica de Manuel Sérgio, não poderemos nos deter somente em uma única obra. Deste modo, para obtermos uma análise consistente da apropriação do referencial marxista por parte deste autor, iremos analisar dois capítulos de livros distintos, cujas publicações são

³ O fato de Manuel Sérgio não ser brasileiro e da maior parte de sua obra ter sido produzida fora deste país não impede, naturalmente, que suas concepções sejam objeto de nossa análise na condição de representante da educação física brasileira, haja vista sua profunda colaboração no que concerne à consolidação da educação física neste país, bem como o fato de suas concepções terem sido largamente propagadas neste âmbito, sobretudo após sua estadia na Universidade Estadual de Campinas.

separadas por um intervalo de quinze anos. Em primeiro lugar, um texto bastante antigo, intitulado “Acerca dos Valores Éticos-Políticos do Corpo”, de 1980, publicado em seu livro “Filosofia das Atividades Corporais”. Depois, um capítulo intitulado “Motricidade Humana – Um Paradigma Emergente”, publicado no Brasil em 1995 em um livro de mesmo nome.

Portanto, nossa análise se concentrará em dois autores bem determinados, primeiro, em um livro específico do Professor Medina, depois, em dois capítulos de livros do Professor Manuel Sérgio. Fixadas essas definições iniciais, já podemos nos ocupar dos textos em questão.

CAPÍTULO 5

João Paulo Subirá Medina: *O Brasileiro e seu Corpo* (1987)

O prefácio do livro do Professor Medina já nos oferece logo de início algo bastante inusitado, quando o prefaciador do texto, Régis de Moraes, decide expor sua divergência em relação ao referencial teórico adotado por Medina. Diz Régis de Moraes o seguinte, acerca de sua tarefa enquanto prefaciador:

É costume europeu que o prefaciador teorize longamente em seu prefácio. Mas aqui no trópico, o prefácio é apenas uma oportunidade de definir uma posição diante do texto do autor e de dar-lhe um tropical e caloroso abraço de boas-vindas (MORAIS, 1990, p. 15).

De fato, Régis de Moraes cumpre o papel de “prefaciador tropical” que lhe foi atribuído por ele mesmo, “segundo os costumes vigentes”, ao declarar sua discordância em relação ao ponto de vista de Medina. Nós simplesmente nos limitamos a perguntar o seguinte: era realmente necessário que ele o tivesse feito tantas e tantas vezes? Em seu breve prefácio, de pouco mais de cinco páginas, Régis de Moraes expressa nada mais nada menos do que cinco vezes a sua oposição em relação a Medina:

Não creio que o meio educacional deva ser um espaço de consenso. [...] Eis porque importa pouco se o Professor João Paulo Subirá Medina e eu concordamos em todas as nossas idéias. E eis porque importa muito que, ainda que divergindo em vários pontos de vista, estamos irmanados num projeto essencial de trabalho educativo voltado para uma crítica do nosso tempo e da nossa realidade sócio-cultural [...] Ao contrário, preciso confessar que gosto muito das propostas deste dialético, a despeito de nossas divergências analíticas. [...] Mas o que verdadeiramente importa não são os caminhos que o Professor Medina e eu não pudemos partilhar, mas o *caminho* partilhado de uma inspiração que nos une na ânsia de contribuir com algum tipo – ainda que modesto – de melhoria efetiva em nosso meio sócio-cultural. [...] Apenas acrescento que, a despeito de eventuais divergências de posicionamento filosófico entre Medina e este seu admirador, estou certo de que a Educação Física está de parabéns (Ibidem, p. 11-6).

Mas o mais curioso disto é que todas essas ressalvas feitas por Régis de Moraes dizem respeito ao fato de Medina ter adotado uma perspectiva *marxista* em

seu trabalho. Ocuparemos-nos, doravante, com a análise de alguns fragmentos do livro de Medina que evidenciam o seu posicionamento, confrontando-o com nossa própria perspectiva da questão.

A introdução do livro não fornece uma abordagem profunda dos assuntos que nos interessam, de sorte que nossa análise se direciona diretamente para o primeiro capítulo.

5.1 – Capítulo I: Recordando a nossa História

O primeiro capítulo do livro de Medina começa com a seguinte consideração:

A verdadeira origem histórica do Brasil talvez devesse ter sido contada por representantes das devastadas comunidades primitivas de dois milhões (ou seriam cinco milhões?) de índios que aqui viviam até fins do século XV. Mas como a história é comumente contada pelos vitoriosos, tentaremos apenas resgatar alguns dados que nos ajudem a entender sucinta e criticamente o movimento histórico de um país que, desde o seu “descobrimento”, é a história de uma *dominação* (MEDINA, 1990, p. 31).

Nessa passagem, Medina sugere que já existiam seres humanos que habitavam a região onde hoje existe o Brasil; porém, os povos indígenas dos quais ele nos fala não são de modo algum “os primeiros brasileiros”, posto que, naquele tempo, não existia nenhum Brasil, mas, na realidade, representantes de suas próprias nações e tribos indígenas.

Neste sentido, Medina aponta para a existência de uma dominação, em razão de perceber o descobrimento como uma história contada a partir dos dominadores ou vitoriosos, o que, a princípio soa como um ponto de vista já muito conhecido. Assim, ele sugere que há também elementos a serem contados pelos representantes dos povos indígenas. Entretanto, tal perspectiva é questionável na medida em que todo o interesse se concentra somente na história do Brasil, que nem mesmo existia naquela ocasião, quando, na realidade, o interesse desses representantes dos povos indígenas pode, eventualmente, residir em compreender a sua *própria* história, o que se torna ainda mais relevante na medida em que muitos de seus descendentes, que vivem até hoje em “solo brasileiro”, reivindicam serem chamados por povos indígenas *no* Brasil, em oposição a povos indígenas *do* Brasil,

justamente porque não se consideram, primeiramente, brasileiros, e sim representantes de seus próprios povos e nações indígenas.

Essa perspectiva de Medina, a princípio, guardadas as devidas proporções, traduz uma concepção idealista de Estado que foi objeto da crítica de Marx (vide item 1.2), onde o Estado engendra a sociedade civil.

Na realidade, de acordo com Marx, a “verdadeira origem histórica do Brasil” só pode ser concebida a partir do momento em que a formação de uma nação independente se torna uma exigência da vida *prática* dos indivíduos que aqui habitavam, isto decorrente de razões bem materiais, como a forma de intercâmbio, de produção, etc. aqui existentes. É claro que não pretendemos, com isso, mascarar as usurpações, os homicídios, os estupros, etc. que foram cometidos ao longo de toda a formação da nação brasileira; pois, segundo a perspectiva de Marx acerca da história, tem-se que:

Até hoje, fez-se da violência, da guerra, do saque, do latrocínio e assim por diante as forças motrizes da história (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 69).

A apreciação inicial do primeiro parágrafo dessa obra de Medina já nos sugere uma tarefa extensa e complexa para os propósitos deste trabalho. Em virtude disto, de nossa parte, iremos nos limitar, de agora em diante, a investir somente sobre trechos em que ele faz referência direta aos escritos de Marx.

Um pouco mais adiante, ainda neste primeiro capítulo, encontramos o seguinte:

Na visão marxista toda sociedade é determinada historicamente por sua infra-estrutura econômica, e, quando vigora o regime capitalista, essa sociedade tende inexoravelmente a uma divisão em duas camadas fundamentais: a CLASSE DOMINANTE ou BURGUESIA, representada pelos proprietários dos meios de produção, que controlam tudo o que é produzido materialmente numa dada relação social de trabalho; e a CLASSE DOMINADA ou PROLETARIADO, formada por todos aqueles que vivem exclusivamente de seus salários, advindos da venda de sua força de trabalho necessária à sua subsistência (Ibidem, p. 40).

A primeira investida que Medina realiza sobre a teoria de Marx é muito bem formulada, exceção feita ao fato de não sabermos se ele está se referindo ao próprio

Marx ou ao marxismo enquanto vertente teórica. Veremos, mais adiante, como esta imprecisão terminológica irá tornar sua argumentação imprecisa em alguns trechos. O fragmento exposto acima continua assim:

Nesta relação social de trabalho, ocorrida no processo de produção do sistema capitalista, há sempre presente uma relação de exploração, pois aqueles que são donos do capital possuem e controlam a matérias-primas, os instrumentos e meios de produção e o seu produto final; conseqüentemente é deles todo o lucro excedente. O trabalhador, que concretamente dá origem ao produto através de sua força, apenas cede ao capitalista o direito de uso do seu corpo em seu dia de trabalho em troca de um salário. Assim, o proletário vive (ou sobrevive) da força do seu trabalho, enquanto que o empregador vive do trabalho do proletário (Ibidem, p. 40-1).

Neste ponto, acreditamos que Medina realiza uma apropriação questionável das concepções de Marx: o trabalhador não cede seu *corpo* ao capitalista, mas, antes, sua *força de trabalho*, ou seja, cede-se como *homem, inteiro*. Entretanto, justamente porque o trabalho que ele desempenha é um trabalho estranhado, mecânico, maçante, entediante, vulgar, etc., exatamente por isso, é que o trabalhador, segundo Marx, se desumaniza, se restringe às suas meras necessidades corporais (vide item 2.2), etc.

Mas regressemos à nossa análise:

E nesse “liberalismo radical”, estabelece-se uma relação de dominação e exploração entre o capitalista e o trabalhador, intrínsecos ao processo mesmo de produção, pois há nesse sistema de “livre iniciativa” uma contradição e um antagonismo fundamentais entre o trabalho e o capital: paradoxalmente não é o trabalho que enriquece o homem, mas sim o capital. Aquilo que deveria ser a grande fonte de riqueza (mãos do trabalhador) transforma-se em fonte de pobreza, dependência e exploração. A riqueza vai para as mãos do “não-trabalhador”. Ela é expropriada. Surge o que alguns consideram a maior aberração produzida pela civilização humana: a propriedade privada dos meios de produção (Ibidem, p. 41).

Como assim? Vimos, antes, o *próprio* Medina apontar coerentemente que “os donos do capital possuem e controlam a matéria prima, os instrumentos e meios de produção e o seu produto final”. Desse modo, torna-se questionável na leitura de Medina que este mesmo fato “surja” como uma *conseqüência*, posto que ele é, ao contrário, exatamente a *causa* de tudo que foi exposto. Mas não nos demoremos longamente neste ponto; uma formulação adequada desta questão pode ser

encontrada, a nosso ver, no tópico 3.2 deste trabalho. Um pouco mais adiante, o Medina começa a discorrer acerca das duas classes sociais antagônicas de que nos falara anteriormente:

É necessário, em primeiro lugar, diferenciar o que é interesse de classe, e o que é desejo das pessoas, enquanto sujeito ou subjetividade. Não que se pretenda com isso dar um peso determinante ao indivíduo na sua relação com a sociedade, ou seja, sobrepor os valores individuais à realidade social (individualismo), mas também não se pode esquecê-los ou negá-los, como aspectos que são de um mesmo campo. Não se trata de dicotomizar maniqueisticamente estes dois aspectos, mas de entendê-los como tese e antítese de uma relação dialética que se dá através do egoísmo, de um lado, e da solidariedade, de outro. No jogo contraditório, antagônico, mas equilibrado dessas duas forças dimensão humana, o homem se realiza enquanto ser-histórico-no-mundo. E é neste ponto, naquilo que consigo alcançar, que está uma das lacunas da *análise marxista ortodoxa*; embora possuindo uma antropologia, ela esquece a subjetividade (Ibidem, p. 41-2).

Naquilo que conseguimos alcançar, este trecho é mais uma “lacuna” do texto de Medina. Partindo do pressuposto de que a “análise marxista ortodoxa” é aquela que reproduz fielmente as concepções da obra de Marx, a consideração de Medina se torna um tanto questionável, uma vez que sua leitura nos sugere a existência de uma “lacuna” em um dos temas mais relevantes nos textos de Marx, a saber, a supra-sunção do estranhamento de si, noutras palavras, de como o ser individual retoma em si o ser social, assunto que, aliás, desenvolvemos ao longo do nosso terceiro capítulo. No entanto, além de apontar tal “lacuna”, Medina também sugere uma resposta: ele propõe uma tese e uma antítese, no caso, o ser individual (egoísmo) e o ser social (solidariedade), bem ao seu gosto; feito isto, o “jogo contraditório” trará à luz a síntese dessa oposição abstrata, que não é senão o “ser-histórico-no-mundo. Essa leitura que Medina faz aponta para uma autonomização do ser social, como se este pudesse ser qualquer outra coisa que não o conjunto das relações concretas dos seres individuais:

Nosso autor não concebe a sociedade, a “vida coletiva”, como a interação das “vidas individuais” que a compõem, mas como uma existência especial que, ademais, estabelece uma interação para si com essas “vidas individuais”. [...] Aliás, nem aqui nem em todo o artigo se trata de natureza e sociedade, mas tão-somente das duas categorias “individualidade” e “universalidade”, às quais são conferidos diferentes nomes e das quais se diz que constituem uma

oposição cuja reconciliação seria altamente desejável. [...] Essa expressão correta consiste no absurdo de que os indivíduos que compõem a sociedade queiram conservar a sua “peculiaridade”, que eles queiram continuar como são [isto é, no caso do Professor Medina, egoístas], ao mesmo tempo em que exigem da sociedade uma transformação que só pode provir da transformação *deles próprios* (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 458-9).

Sendo assim, a dialética que Medina propõe não é fundada em nenhuma contradição real, engendrada a partir das relações concretas dos indivíduos, mas uma dialética dos conceitos, das idéias, mera fórmula abstrata. Ao contrário daquilo que expôs Medina, a solução deste problema não se encontra na “relação dialética” entre o ser individual e o ser social, visto que esses dois aspectos não podem ser entendidos como existências autônomas. Na sociedade atual, a vida genérica dos homens não é a confirmação de sua essência verdadeiramente humana justamente porque o ser individual só produz sua vida de modo egoísta, etc. Do mesmo modo, para que a vida social seja de fato fundada na solidariedade, como quer Medina, é preciso, antes, que os indivíduos produzam sua vida individual sob esta mesma perspectiva, etc. A verdadeira tarefa consiste, portanto, em que o ser individual seja a confirmação do ser *social, humano, genérico*, o que é, aliás, uma tarefa que, para Marx, só pode ser resolvida de maneira *prática*, a partir da ruptura com as relações de produção e intercâmbio atualmente vigentes.

Logo adiante, nos deparamos com a seguinte formulação:

Concordo com o pressuposto básico que considera a consciência humana fundamentalmente determinada pela infra-estrutura social. Mas concordo também com Moacir Gadotti quando diz que “o marxismo ao criticar o idealismo Hegeliano faz uma injustiça à dialética, pois nega, mesmo que de forma determinada, a influência da consciência sobre a estrutura (Ibidem, p. 42).

No trecho acima, Medina expressa uma concordância com duas vertentes teóricas que são essencialmente antagônicas. Ele expõe aqui, seu modo de conceber a dialética, corroborando com Marx, mas não o suficiente para superar sua admiração pelo “espírito” de Hegel. Neste prisma, ele sugere uma concepção que reúna, de um lado, a dialética marxista, de outro, a dialética hegeliana, e nos transmite como ponto de vista uma síntese dessas correntes opostas.

Quanto à citação que foi exposta por Medina, só resta dizer que tanto ele quanto Moacir Gadotti fazem “uma injustiça” à Marx, porque este último jamais negou a influência da consciência sobre a estrutura; o que Marx negou, e isso ele efetivamente o fez, foi a influência e até mesmo a *existência* de uma consciência *universal*, consciência *absoluta*, noutras palavras, da consciência apartada do indivíduo consciente. O fato de a consciência ser engendrada pelas relações materiais dos indivíduos não determina, absolutamente, que essa consciência não possa se voltar justamente sobre essas relações:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

Logo adiante, Medina resolve nos falar sobre a questão da ideologia. Ele começa assim:

Em segundo lugar, é preciso entender a questão da ideologia. É justamente com o propósito de camuflar a luta de classes, que a burguesia elabora toda a sua política de dominação, baseada numa ideologia que, pelo seu poder, permeia em maior ou menor grau toda a sociedade, isto é, atravessa de certa forma todas as classes sociais. Toda sociedade tem, assim, o sotaque da ideologia dos opressores. A ideologia dominante, entendida como conjunto de representações, valores e crenças (valores simbólicos) que procura ocultar as contradições ou mascarar as relações reais de existência, exerce seu papel por intermédio dos diversos canais institucionalizados de estrutura política, social e econômica da sociedade (Ibidem, p. 42-3).

Até aqui, estamos de acordo. Porém, um pouco depois, encontramos o seguinte:

Isto vale dizer que em todas as instituições, quer sejam elas representadas pelos Aparelhos Ideológicos de Estado ou mesmo pelos Aparelhos Repressivos, existe sempre, em potência ou manifesto, o “germe subversivo” que vive das contradições do sistema e que faz da luta de classes o motor da história. É desta forma que, na própria relação entre o dominante e o dominado, surgem no interior das instituições dominantes as contradições históricas de libertação dos dominados.

Um exemplo atual é o que vem ocorrendo na Igreja Católica do Brasil, onde a Teologia da Libertação faz resistência à Igreja tradicional; [...] São de um dos mais eminentes representantes da Teologia da Libertação [Leonardo Boff] as considerações que se seguem: "... uma sociedade de classes é necessariamente uma sociedade que promove esta luta (de classes): uns querem manter a dominação, através do controle do capital, das idéias, da política; outros querem a sua libertação, em termos de dignidade humana, e chegar a uma sociedade onde a classe seja uma diferença humanamente suportável – porque não temos a utopia de uma sociedade de tal maneira integrada, que não haja tensões, conflitos, mas não conflitos que obriguem a pessoa a encurtar a vida, a se degradarem mutuamente, a viverem subjugadas como classes subalternas e marginais.

As brechas para a transformação social, portanto, estão contidas em todos os lugares, em toda instituição (Ibidem, p. 44).

Vejamos a questão por partes: ele mesmo havia dito, em primeiro lugar, que a burguesia “camufla a luta de classes”; depois, que a ideologia dominante procura exatamente “ocultar as contradições ou mascarar as relações reais de existência” e, finalmente, que a ideologia é exercida por meio das instituições burguesas. Não iremos nos aprofundar nesta questão relativa ao papel desempenhado pelas instituições no interior do modo de produção burguês, questão essa que foi objeto de importantes estudos de Althusser, Gramsci, etc. Limitaremos-nos a analisar o ponto de vista exposto por Medina acerca da libertação da sociedade.

Após essas considerações iniciais, ele aponta para a existência, no interior destas mesmas instituições, de um “germe subversivo” que, segundo nosso entendimento, consiste na *contestação* das relações atualmente vigentes. Então ele nos fornece um exemplo de tal “germe”, que é nada mais nada menos do que uma corrente da Igreja Católica, a “Teologia da Libertação”. Em princípio, esta simples colocação já nos parece um tanto inapropriada por si só, pois como poderia o “germe subversivo” existir justamente no interior de uma concepção religiosa, cuja crítica, Marx dissera, é o pressuposto de toda a crítica *real*? Como poderia a religião, então, nos fornecer as condições da libertação efetiva dos homens, sem nem mesmo superar-se a si mesma?

A crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...] A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada* (F. D. (I), MARX, 2005, 145-6).

Medina justifica esse seu argumento com base na “Teologia da Libertação”, expondo uma citação de Leonardo Boff, que discorre sobre a “luta de classes”. No entanto, a “luta de classes” da qual esse “eminente representante da Teologia da Libertação” nos fala não é, efetivamente, uma luta de classes, pelo menos sob a perspectiva de Marx, posto que sua exigência fundamental não consiste em emancipar uma determinada classe do jugo ao qual é submetida por outra, mas somente tornar a diferença entre as classes antagônicas “humanamente suportável”.

Entretanto, como Leonardo Boff, do interior da Igreja Católica, nos fornece uma demonstração de suas melhores intenções ao querer que a luta de classes não seja tão radical quanto ela realmente é, Medina se permite concluir que “as brechas para a transformação social estão contidas em todos os lugares”.

Na realidade, partindo de uma perspectiva marxista, o exemplo que Medina utilizou sugere uma contradição. Ele mesmo havia expressado, um pouco antes, que o papel desempenhado pelas instituições burguesas consiste justamente em mascarar a luta de classes, etc., como já referimos acima. Será tão difícil perceber, tendo em vista que Leonardo Boff não acredita em uma ruptura *radical*, mas deseja apenas atenuar a luta de classes, suavizá-la, etc., que, deste modo, ele está atuando *exatamente* como o *próprio* Medina havia denunciado, ou seja, “camuflando a luta de classes”? Que, por isso, seu desejo não passa de uma ambição conservadora, que não investe sobre a *essência* da questão? Que, finalmente, por mais que melhore a situação de vida dos proletários, isso não suprime a oposição na qual eles se encontram em relação aos burgueses?

Vimos, portanto, que, mesmo a situação mais favorável para a classe operária, o crescimento mais rápido possível do capital, por muito que melhore a vida material do operário, não suprime a oposição entre os seus interesses e os interesses burgueses, os interesses do capitalista (T. A. C., MARX, 2008, p. 58).

Portanto, uma vez que a argumentação de Medina não investe sobre a essência da emancipação humana, sua abordagem não fornece uma perspectiva adequada acerca das exigências concretas da libertação dos homens, pelo menos do ponto de vista marxista. Por mais bem intencionada que seja a sua formulação, ela não trata da questão que realmente importa, a saber, as condições reais da emancipação da classe dos trabalhadores.

Chegamos, assim, ao último parágrafo do seu primeiro capítulo, no qual ele volta a falar do *corpo*:

Não apenas na Igreja, mas também na família, no trabalho, na Escola, na Prisão, no Partido Político, no Exército, no Sindicato, no Clube, no Esporte... Mas isto não é só. Elas também estão contidas no corpo. No nosso corpo. Isto representa resgatar a antropologia em sua práxis. O corpo do revolucionário, do transformador social, é o agente histórico das relações sociais. É certo que ele não deve ser simplesmente a base de representação do indivíduo no mundo tido de forma isolada; mas também não deve ser aquele que, obcecado pela transformação do mundo, esquece-se da renovação de si mesmo, perdendo a perspectiva de que a verdadeira revolução não se dá nem só no mundo, nem só na pessoa, porém, e tão-somente, na relação (histórica, dialética) entre os dois. A conspiração, seja qual for o lugar onde ela se dê, será sempre autêntica quando busca levar a vida onde ela está sendo abafada, amortecida, truncada. E por que iríamos colocar a nós mesmo (ou melhor, nossos corpos) à margem dessa conspiração libertadora, dessa luta que deve estar presente em tudo o que é humana, na busca primordial da vida plena? (MEDINA, 1990, p. 45).

Neste trecho, inicialmente, Medina enumera uma série de instituições nas quais, segundo ele, residem as “brechas para a transformação social”. Mas, então, ele se recorda que seu propósito era, na verdade, falar do *corpo*; a fim de trazer à tona esta questão, ele afirma, então, que “não é só isso”, elas *também* “estão contidas no corpo”. Neste ponto, o Medina, guardadas as devidas proporções, procede tal qual Max Stirner, que só passa a considerar a sua própria materialidade a partir do momento em que ele a afirma (vide item 1.3.2). Assumindo como verdadeira a tese apresentada por Medina de que as “brechas para a transformação social” residem nas instituições, teria sido interessante que ele também houvesse apontado que, pelo fato de o corpo ser o fundamento de todas as relações materiais dos indivíduos, não é senão o próprio corpo que engendra essas instituições, assim como é engendrado por elas.

Em seguida, Medina sugere que o “corpo do revolucionário, do transformador social, é o agente histórico das relações sociais”. Tal colocação, por um lado, pode nos levar a discutir a perspectiva de que, caso não sejamos nem “revolucionários” nem tampouco “transformadores sociais”, deixamos de ser agentes históricos, de estabelecer relações sociais; noutras palavras, somente o “corpo” dos “revolucionários” e dos “transformadores sociais” são “corpos” históricos; todos os

outros “corpos” são a-históricos. Entretanto, por outro lado, podemos interpretar sua frase com o intuito de extrair-lhe como significado a perspectiva de que o “revolucionário”, o “transformador social” são os indivíduos que modificam a história das relações sociais. Neste sentido, a história não é a história real, dos indivíduos profanos produzindo socialmente, mas a história de alguns eleitos, cuja tarefa sagrada é “transformar o mundo”:

Para o idealista, todo e qualquer movimento transformador do mundo existe apenas na cabeça de um eleito, e o destino do mundo depende de que essa cabeça única, que possui toda a sabedoria como proprietário privado, não seja mortalmente atingida por alguma pedra realista antes de ter feito as suas revelações (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 512).

A única diferença da construção de Medina é que ele não nos fala da *cabeça*, mas do *corpo* todo, que, de qualquer forma, serve para ele apenas enquanto sinônimo de *indivíduo*, ou seja, seguindo a lógica do parágrafo construído por ele, “corpo do revolucionário” = revolucionário = indivíduo = pessoa, etc. Uma construção desta mesma natureza se repete no final do parágrafo, quando ele diz “e por que iríamos colocar a nós mesmo (ou melhor, nossos corpos)”, portanto, nós mesmos = nossos corpos, etc.

Mas então Medina resolve retomar a perspectiva dialética que havia elaborado anteriormente, e profere uma frase que diz assim: “é certo que ele [o corpo do revolucionário, do transformador social] não deve ser simplesmente a base de representação do indivíduo no mundo tido de forma isolada”. Desta frase podemos depreender que o corpo é, dentre outras coisas que Medina não nos revelou, a “base de representação do indivíduo no mundo tido de forma isolada”. O que ele acaba dizendo com isso? Por um lado, analisando rigorosamente o que foi dito, infere-se que o corpo é a representação do indivíduo *no* mundo, ou seja, existe também um indivíduo *fora* do mundo que, neste mundo, é representado pelo corpo. Por outro lado, buscando contextualizar aquilo que é dito nesta frase com o restante do parágrafo, também podemos inferir que, para Medina, o corpo “representa”, primeiramente, o indivíduo singular; entretanto, “não deve” ser só isso, ele “deve representar”, também, o ser social, ou seja, neste prisma, o ser individual e o ser social passam a ser duas coisas distintas. Na realidade, se Medina tivesse de fato adotado uma perspectiva marxista da questão, ele deveria ter dito que é o próprio

ser individual que, a partir de relações bem materiais, engendra o ser social, sem que seja necessário, para isso, que o ser social seja abstraído de sua base material.

Quanto à afirmação de Medina de que “a verdadeira revolução não se dá nem só no mundo, nem só na pessoa, porém, e tão-somente, na relação (histórica, dialética) entre os dois”, vemos aparecer, uma vez mais, sua concepção do método dialético. Ele tenta colocar, de um lado, a revolução individual (pessoa), de outro, a revolução social (mundo), e faz com que a síntese dessa oposição abstrata seja “a verdadeira revolução”, etc. Não precisamos nos deter longamente nesta questão. Já dissemos o suficiente para compreender que tal construção não corrobora a perspectiva de Marx e, portanto, damos por encerrada a apreciação deste primeiro capítulo.

5.2 – Capítulo II: Reflexões sobre o Corpo

O segundo capítulo do livro que estamos analisando começa sem menções ao referencial teórico marxista. Entretanto, um pouco mais adiante, chegamos a um subitem que é de nosso especial interesse: trata-se de uma construção intitulada “O corpo a partir de Marx”.

Neste subitem encontramos, inicialmente, uma breve contextualização histórica da ascensão burguesa ao poder político e, em seguida, uma sucinta exposição da dialética hegeliana, segundo o ponto de vista de Medina. Feitas essas considerações iniciais, ele prossegue da seguinte maneira:

Na trilha do pensamento hegeliano, Marx concorda, em síntese, com seus pressupostos básicos (dialéticos), mas inverte a concepção idealista: as obras humanas são manifestações do espírito, mas o verdadeiro motor (o fator determinante) desse movimento são as contradições materiais de existência. As contradições se dão fundamentalmente nas relações de produção. São as condições materiais que determinam a reflexão (o espírito, a consciência) e não o contrário. O que dinamiza as relações sociais é o trabalho, mas o trabalho que produz é o trabalho material, físico. O lugar que ocupamos nas relações de trabalho é que determina nossa realidade. A matéria resgata seu peso perante o espírito. O homem concreto descobre os elementos para transformar o real através da mudança revolucionária dos modos de produção. Marx ao refutar o materialismo mecanicista (de Feuerbach), e também opondo-se à dialética idealista de Hegel, dá bases à dialética materialista (MEDINA, 1990, p. 58).

Neste trecho, o Medina realiza algumas construções consequentes sobre a dialética *materialista*; entretanto, sua argumentação é questionável em alguns trechos. Vejamos isto um pouco mais de perto.

No princípio do parágrafo, ele afirmara que “as obras humanas são manifestações do espírito”. É curioso que Medina emita semelhante consideração a respeito do *espírito*, posto que seu propósito era falar-nos justamente da perspectiva contrária, a saber, da dialética *materialista*. No entanto, feito isso, sua tentativa nos remete à Bruno Bauer, para quem, em palavras de Marx,

A verdade do *materialismo* é o *contrário* do materialismo; é o *idealismo absoluto*, quer dizer, o idealismo exclusivo, superabundante. A autoconsciência, o *espírito*, é o todo. Fora dele não há *nada*. “A autoconsciência”, “o *espírito*” é o criador poderoso do universo, do céu e da terra. O *mundo* é a manifestação da vida da autoconsciência (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 160).

O trabalhador não cria nada, porque cria apenas “unidades”, quer dizer, objetos físicos, tangíveis, desprovidos de espírito e de crítica, objetos que são um verdadeiro horror aos olhos da Crítica pura. Tudo o que é real, tudo o que é vivo é acrítico, massivo e, portanto, “nada”, ao passo que apenas as criaturas ideais e fantásticas da Crítica crítica são “*tudo*” (Ibidem, p. 29).

Na realidade, partindo de uma perspectiva *materialista*, como é a de Marx, o espírito não cria *nada*, quem cria *tudo* são os homens reais, concretos, os trabalhadores:

A Crítica crítica não cria nada, o trabalhador cria tudo, e tudo de forma tal que enche de vergonha toda a Crítica, também em suas criações espirituais; [...] O trabalhador cria até mesmo o *ser humano* (Ibidem, p. 30).

O mais curioso é que o próprio Medina, neste *mesmo* parágrafo, formula esta questão de maneira adequada, ao concluir que “o trabalho que produz é o trabalho material, físico”. Mas ao invés de nos dizer que é justamente este trabalho material, essas relações concretas, etc. que engendram a consciência, o espírito, chamasse ele como lhe parecesse melhor, ele não faz senão propor, uma vez mais, a oposição entre espírito e matéria. Para ele, “as obras humanas são manifestações do espírito”, *mas* “o trabalho que produz é o trabalho material”. Dito de outra forma, o

mundo material se curva diante das vontades do “espírito”, ou seja, se torna mera manifestação deste espírito = dogma do espírito absoluto = idealismo.

Uma construção com características semelhantes pode ser encontrada logo adiante, quando ele afirma que “a matéria resgata seu peso perante o espírito”. Quer dizer, ele concebe o *espírito* e a *matéria* na medida em que estes são transformados em conceitos autônomos e passam a formar uma “oposição” da dialética que ele propõe, à maneira de Bruno Bauer (a esse respeito consultar item 1.3.1), de tal sorte que se encontram um “perante” ao outro:

A crítica parte do *dogma* da legitimidade absoluta do “*espírito*”. E parte, ademais, do *dogma* da existência do espírito como se fosse algo *fora do mundo*, quer dizer, fora da massa da humanidade. No fim ela transforma, de um lado “o espírito”, “o progresso”, de outro “a massa” em entes *fixos*, em conceitos e em seguida os relaciona entre si como se tais extremos fossem fixos e pré-dados (Ibidem, p. 101).

Mas deixemos para trás essa primeira alusão a Marx e sigamos com as nossas considerações. Logo depois, Medina constrói um parágrafo interessante no qual ele nos fala da relevância da obra de Marx e da tarefa colocada por ele:

Apesar de todos os preconceitos contra Marx exercidos das mais diversas formas pelas classes dominantes, a verdade é que, após ele, não se pode mais esconder o drama da existência humana. Não se pretende discutir aqui se todas as suas previsões deram ou darão certo. O que nos interessa é a sua análise da realidade. Ele, sob determinado ângulo, enxergou além; conseguiu enxergar mais do que os outros. Decodificou os signos sociais. O século XVIII é o palco de um mundo em crise de crescimento, em ebulição. A história atinge um estágio de fermentação e transformação no qual o homem e o ambiente já não são os mesmos. As relações sociais de trabalho tendem a um desenvolvimento tecnológico tal, que nos faz, finalmente, superar o regime de escassez que vigora absoluto até a Idade Média. Há bens materiais para todos. Mas a nova “economia de riqueza” permanece estática. É preciso dinamizá-la. Como? Distribuindo melhor o resultado do trabalho humano. Tarefa que o homem, apesar da genialidade de Marx e do esforço coletivo de uma parcela da humanidade, ainda não conseguiu cumprir satisfatoriamente (MEDINA, 1990, p. 59).

O parágrafo acima traduz uma importante contribuição que Medina nos ofereceu até este momento. Nele, ele discorre sobre a transição da “economia da escassez” para a “economia da riqueza”, da abundância, etc. de modo bastante

preciso, apesar de breve. É justamente essa economia da riqueza que fornece as condições materiais para a emancipação da classe trabalhadora, como tivemos a oportunidade de expor ao longo do item 3.2 deste trabalho.

Mas neste parágrafo também encontramos algumas interpretações questionáveis. Em primeiro lugar, a “economia da riqueza” não é “estática”, como afirma Medina, muito pelo contrário. Na verdade, ela não logra “distribuir melhor o resultado do trabalho humano”, como ele sugere, justamente porque é o *movimento* desenfreado da ganância, do lucro, da produção de novas carências nos indivíduos (como vimos no item 2.2), etc.

Em segundo lugar, partindo da perspectiva de Marx, não é o “resultado do trabalho” que deve ser mais bem distribuído, mas, antes, o próprio *trabalho*. Medina, que, como vimos acima, compreende a questão da emancipação dos trabalhadores a partir do abrandamento da luta de classes, reproduz aqui tal concepção. A partir de sua frase, podemos depreender que não se trata de supra-sumir o trabalho em si, mas simplesmente de “distribuir melhor os produtos do trabalho”. Deste modo, a posição de Medina é contrária ao propósito de libertar os trabalhadores do jugo do trabalho assalariado, na medida em que somente lhes oferece uma parcela maior daquilo que produzem. Não os liberta do seu estranhamento de si mesmos, mas apenas lhes proporciona melhores condições materiais para suportarem sua escravidão. Não faz com que a vida social, genérica, etc., seja a confirmação da vida individual, mas permite que a fonte de todo o estranhamento subsista:

Uma violenta *elevação do salário* [que, evidentemente, significa imediatamente a apropriação de uma parcela maior de produtos do trabalho] (abstraindo de todas as outras dificuldades, abstraindo que, como uma anomalia, ela também só seria mantida com violência) nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinações humanas (M. E-F., MARX, 2004, p. 88).

A verdadeira tarefa consiste, portanto, em supra-sumir o próprio *trabalho*. Isso significa que, na sociedade comunista, o trabalho não é mais trabalho assalariado, compulsório, degradante, etc., e sim atividade livre, voluntária:

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor

ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar a tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 37-8).

Mas regressemos ao texto de Medina. Logo em seguida, encontramos a seguinte construção:

É certo que Marx analisa muito o efeito do poder institucionalizado sobre o corpo apenas na situação de trabalho e, sobretudo, privilegiando o papel do trabalhador e da ideologia. A esse respeito comenta Michel Foucault: “... eu não sou dos que tentam delimitar os efeitos do poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar. [...] E, se há coisas interessantes sobre o corpo em Marx, o marxismo – enquanto realidade histórica – as ocultou terrivelmente em proveito da consciência e da ideologia...” (MEDINA, 1990, p. 59).

Já vimos, anteriormente, Medina fazer referência a algumas citações que se opõe ao seu próprio ponto de vista, quando da ocasião em que ele evocou Leonardo Boff a respeito da luta de classes. Veremos que, neste momento, ele retoma tais questões de forma mais contundente.

Em primeiro lugar, Medina faz uma afirmação curiosa: “É certo que Marx analisa muito o efeito do poder institucionalizado sobre o corpo apenas na situação de trabalho e, sobretudo, privilegiando o papel do trabalhador e da ideologia”. Vejamos esta frase por partes. De fato, a análise de Marx prioriza os aspectos econômicos em detrimento de todas as outras relações sociais. Porém, isto não ocorre por mero acaso. Uma formulação adequada desta questão pode ser encontrada, por exemplo, em Norbert Elias:

Tendo em vista a distribuição de poder entre capitalistas e trabalhadores da qual Marx foi testemunha na Inglaterra da primeira metade do século XIX, é perfeitamente compreensível que ele tenha

quase exclusivamente prestado atenção em analisar a distribuição das oportunidades econômicas (ELIAS, 1970, p. 143).

Mas, então, Medina prossegue seu raciocínio, e afirma que Marx, ao analisar as relações de trabalho, privilegia o papel do trabalhador. Medina considera esse ponto como uma limitação de Marx? Como é que ele poderia ter feito diferente, posto que, como já falamos diversas vezes, na sociedade burguesa são justamente os trabalhadores os responsáveis por *toda* a produção material da sociedade, ao passo que os capitalistas se limitam a apropriarem-se do trabalho alheio?

Nela [na sociedade burguesa] os que trabalham não ganham e os que ganham não trabalham (M. C. MARX & ENGELS, 2008, p. 82).

O fato de Marx privilegiar a perspectiva do trabalhador é, portanto, uma exigência da própria natureza das relações de trabalho que vigoram atualmente na sociedade. Ainda: privilegiar um determinado aspecto não significa que Marx tenha desconsiderado o outro, mas somente que despendeu maiores esforços numa determinada perspectiva.

Porém, o principal equívoco de Medina nesta construção é o trecho no qual ele afirma que Marx, em suas análises sobre o *corpo* no trabalho, privilegiou “sobretudo” o papel da “ideologia”. Tal afirmação é, sem dúvida, um tanto questionável. O que Marx fez, e que é, aliás, a essência de seu método, foi analisar o corpo no trabalho a partir de suas relações concretas, materiais, tangíveis, etc., justamente em detrimento das concepções especulativas. O quão *reais* são as forças estranhas que investem sobre o trabalhador e, por conseguinte, sobre seu corpo, pode ser apreendido da passagem a seguir:

A indústria moderna transformou a pequena oficina do mestre-artesão patriarcal na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, aglomerados nas fábricas, são organizadas militarmente. Como simples soldados da indústria, são postos sob a vigilância de uma completa hierarquia de suboficiais e oficiais. Não são apenas servos da classe burguesa, do Estado burguês, mas são também a cada dia e a cada hora, escravizados pela máquina, pelo capataz e sobretudo pelo singular burguês fabricante em pessoa (Ibidem, p. 73).

Ademais, no que se refere aos constrangimentos impostos ao *corpo* propriamente dito, já falamos o suficiente ao longo do item 2.2 deste nosso texto.

Mas uma questão ainda segue nos intrigando: como foi que Medina chegou à semelhante conclusão? A resposta para esta pergunta reside na própria citação que ele retira do texto de Foucault. Observemos atentamente o trecho final de tal citação: “se há coisas interessantes sobre o corpo em Marx, o marxismo – enquanto realidade histórica – as ocultou terrivelmente em proveito da consciência e da ideologia”. O que acontece aqui se resume ao seguinte: a partir do que diz Foucault, Medina identifica “o marxismo enquanto realidade histórica” com a própria figura de Marx, e isso lhe permite fazer a afirmação de que Marx privilegiou, em suas análises sobre o corpo no trabalho, o papel da ideologia. Esse engano pode ser comprovado pelo modo como Medina introduz a citação de Foucault, utilizando os termos “a esse respeito”, ou seja, a respeito do que ele dissera antes, etc.

Na verdade, o que Foucault de fato disse é que Marx *efetivamente* escreveu coisas relevantes sobre o corpo, mas que o *marxismo enquanto realidade histórica*, a saber, por exemplo, Althusser, Gramsci, etc., “as ocultou em proveito da consciência e da ideologia”. A partir desse ponto de vista, percebe-se como o próprio Medina, enquanto importante representante do marxismo na Educação Física Brasileira, deixou de lado algumas questões interessantes que Marx disse acerca do corpo “em proveito da consciência e da ideologia”, etc.

Mas não é só isso. A contribuição de Foucault pode ter produzido uma distinção na compreensão de Medina, a qual é apontada por ele mesmo. Foucault diz o seguinte: “Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar”. Entretanto, regressando um pouco no livro de Medina, na ocasião em que ele havia dito que precisávamos “entender a questão da ideologia”, ele emite a seguinte consideração:

Quando há uma ampla consciência dos trabalhadores quanto ao sentido da luta pela superação de sua situação, criando entre eles uma forte solidariedade de classe, diz-se que o proletariado constitui-se numa “classe-para-si”. Quando, por outro lado, esta consciência ainda não avançou em grande escala e existe entre seus membros apenas uma solidariedade tênue, efêmera, ou em potência, diz-se que é uma “classe-em-si”. Esta, portanto, muito mais sujeita aos

interesses da classe dominante, já que tem, por assim dizer, a “cabeça feita”, isto é, pensa pelos padrões estabelecidos por aqueles que detêm o poder sobre a sociedade como um todo (MEDINA, 1990, p. 43).

Seguindo adiante com seu texto, Medina discute algumas questões econômicas:

Também é verdade que hoje, na complexidade da moderna indústria, o operário não é o único produtor da mercadoria. A produção inclui uma avançada tecnologia de máquinas, pesquisas nas mais diversas áreas (física, química, metalurgia, mineração...), uma complexa administração, serviços de transporte, etc. Portanto, a mais-valia de Marx já não pode ser analisada somente a partir da exploração do operário (Ibidem, p. 60).

Ao contrário daquilo que afirma Medina nesta passagem, o operário é sim o “único produtor da mercadoria”, tanto nos tempos de Marx como atualmente. Em primeiro lugar, diferentemente do pensamento que ele expõe, não são as máquinas que trabalham, mas, muito antes, o próprio operário. As máquinas são meros instrumentos de produção. Marx formula esta questão da seguinte maneira:

A máquina é uma reunião de instrumentos de trabalho, e não uma combinação de trabalhos para o próprio operário (M. F., MARX, 2008, p. 159).

A crítica elaborada por Medina, ao tentar abordar uma variável que Marx supostamente não havia considerado em sua obra, revisita a velha confusão de Proudhon em relação aos aspectos objetivos e subjetivos da divisão do trabalho, e que já havia sido inclusive denunciada por Marx, há mais de cem anos. Podemos até conceber que, na atualidade, a partir do acelerado desenvolvimento da robótica, da inteligência artificial, etc., essa questão possa efetivamente adquirir uma configuração diferente daquela exposta por Marx.

Em segundo lugar, considerando a questão das “pesquisas nas mais diversas áreas”, podemos encontrar em Marx, ao contrário do que entende Medina, inúmeros trechos nos quais ele discorre sobre o modo como a sociedade burguesa aperfeiçoa constantemente seu modo de produção; de acordo com Marx, este processo constitui, inclusive, a condição necessária para a manutenção das relações atualmente vigentes:

A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, portanto todo o conjunto de relações sociais. [...] O continuo revolucionamento da produção, o abalo constante das condições sociais, a incerteza e a agitação eternas distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p. 69).

Além disso, a exposição de Marx transcende em muito aquilo que Medina diz a seu respeito pelo fato de que ele também percebe que não é só o modo de produção burguês que é condicionado pelo avanço da ciência, mas que a própria ciência natural se torna produto do modo de produção burguês:

[A grande indústria] Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 60).

Em terceiro lugar, basta evocar uma citação de Marx que expusemos um pouco mais acima para evidenciar como o trabalho já possuía uma “complexa administração” mesmo nos tempos de Marx: “Como simples soldados da indústria, são postos sob a vigilância de uma completa hierarquia de suboficiais e oficiais”.

Em quarto lugar, Marx também já havia desenvolvido a questão dos “serviços de transporte”. A propósito, ele já havia, inclusive, relacionado o desenvolvimento dos meios de transporte, por exemplo, com o fato de estes serem produto das condições concretas oriundas do aperfeiçoamento do modo de produção burguês; com o fato de a ciência estar a serviço do lucro no seio do sistema capitalista; com a exigência administrativa de reduzir os custos de produção, e assim por diante:

Quando o carreteiro e a carreta não mais satisfizeram as necessidades evoluídas do comércio, quando, entre outras coisas, a centralização da produção pela grande indústria tornou necessários novos meios para o transporte rápido e maciço de suas massas de produtos, inventou-se a locomotiva, que permitiu a aplicação do trem de ferro ao grande comércio. O interesse dos inventores e dos acionários era o seu lucro, o do *commerce* [comércio] como um todo, a redução dos custos de produção; a possibilidade e até a necessidade absoluta da invenção residiam nas condições empíricas (Ibidem, p. 293).

O resumo disso que expusemos aqui é o seguinte: o que Medina apontou como limitante no pensamento de Marx, que, por isso, teria modificado o modo de concebermos a “mais-valia”, é discutível. Afinal, Marx não apenas levou em conta essas questões, como as formulou de modo elucidativo. É claro que, na atualidade, as máquinas, os avanços científicos, a administração, os meios de transporte, etc., não são exatamente os mesmos que na época de Marx. Mas isso é justamente o produto do *movimento* que o próprio Marx descreveu, a saber, o revolucionar contínuo dos instrumentos e das relações de produção burguesas. Tais questões, suscitadas a partir da leitura de Medina, podem, em certo sentido, apontar para uma perspectiva a-histórica das categorias analisadas por ele.

Mas é relevante questionar, ainda, a conclusão de Medina, ao afirmar que: “Portanto, a mais-valia de Marx já não pode ser analisada somente a partir da exploração do operário”. Suponhamos, por um momento, que todas as acusações indevidas que ele direciona a Marx sejam verdadeiras. Que, de fato, as máquinas, os avanços científicos, a administração, os meios de transporte, etc., não foram levados em consideração por Marx e só passaram a existir recentemente. *Ainda assim*, a “mais-valia” seria analisada exatamente como sempre foi, ou seja, tão somente “a partir da exploração do operário”. As únicas variáveis que influenciam o cálculo da mais-valia são as horas despendidas no trabalho pelo operário e a parcela daquilo que ele produz que é apropriada por ele na forma de salário. De qualquer forma, tem-se clareza que todas as “mudanças” identificadas por Medina não alterariam em nada o modo como a mais-valia é produzida.

Na seqüência de seu capítulo, Medina profere as seguintes palavras:

Mas, de qualquer forma, Marx nos dá uma contribuição inestimável para avançarmos na compreensão das sociedades capitalistas. Afinal, ao descobrir a verdade das relações de trabalho, ele indiretamente nos revela os corpos. Resgata o valor do corpo verdadeiramente humano, mesmo que circunscrito à situação de trabalho. Suas revelações são decisivas. Já não interessa [para quem?] o lucro pelo lucro, ou o lucro para alguns apenas. Não basta atender às necessidades mínimas de sobrevivência em função de um trabalho alienado e, portanto, desumano (MEDINA, 1990, p. 60).

De acordo com o texto de Medina, Marx descobre a “verdade das relações de trabalho” e, então, por isso, nos “revela indiretamente os corpos”. Nesse trecho, no

entanto, Medina atribui inadequadamente a Marx uma concepção que foi denunciada pelo próprio Marx em sua crítica a Max Stirner, ao sugerir que a corporalidade aparece nas relações de trabalho “indiretamente”, como consequência.

Na realidade, a coisa ocorre justamente ao contrário. Porque Marx parte do pressuposto de que os homens são seres concretos, que possuem uma determinada constituição corporal, que produzem sua vida a partir dessa constituição corporal, etc., assim, portanto, se essa sua atividade produtiva, atividade vital, trabalho, for um trabalho estranho, unilateral, mecânico, enfadonho, etc., eles próprios serão seres estranhados, unilaterais, e assim por diante. Deste modo, o fato de Marx partir do pressuposto de que os homens são seres corpóreos é o fundamento que lhe permite “descobrir a verdade das relações de trabalho” e não o contrário, como quer Medina.

Um pouco mais adiante, ele conclui:

É preciso libertar a sociedade. É preciso libertá-la através do corpo concreto e histórico dos homens (Ibidem, p. 60).

A frase acima expressa um ponto de vista muito relevante para os propósitos do nosso trabalho. Apesar disso, ao recorrer a Thomas Hanna, Medina aponta uma visão um tanto quanto curiosa e ao mesmo tempo complexa, tendo em vista que incorpora uma linguagem figurada de Marx:

Aproveitando-me de algumas idéias de Thomas Hanna em seu interessante “Corpos em Revolta”, diria que o que Marx fez foi justamente liberar a energia somática potencial dos seres humanos (Ibidem, p. 60).

Diante desse ponto de vista, Medina entende que, a partir das idéias de Marx, os seres humanos liberam sua “energia somática” que está em estado “potencial”, ou seja, dito de outra forma, reproduz a antiga concepção de que o pensamento, a teoria, etc., engendram a atividade prática, sensível, etc., dos seres humanos. Além disso, Medina propõe uma perspectiva extremada acerca da relevância da produção teórica de Marx, ao sugerir que este último seja um indivíduo de quem todos os outros seres humanos dependeriam para “libertar sua energia somática potencial”:

Todos os idealistas, sejam eles filosóficos ou religiosos [ou educadores físicos], antigos ou modernos, acreditam em inspirações, em revelações, em salvadores, em milagreiros; o fato de essa crença assumir ora a forma tosca religiosa, ora a forma erudita filosófica depende apenas do seu grau de instrução, de sua posição social, etc., se adotam um comportamento passivo ou ativo em relação à crença milagrosa, isto é, se são pastores milagreiros ou se são ovelhas, se, ao sê-lo, perseguem fins teóricos remotos ou fins bem práticos. [...] Assim como os milagreiros da medicina e as curas milagrosas se baseiam no desconhecimento das leis do mundo *natural*, assim também os milagreiros e as curas milagrosas *sociais* se baseiam no desconhecimento das leis do mundo *social* (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 512-3).

Em oposição àquilo que afirma Medina, todos os indivíduos oprimidos mundo afora não precisam de Marx nem de mais ninguém para “libertar sua energia somática potencial”, no sentido de levar a cabo a libertação prática da classe trabalhadora. Todos eles, aliás, se dispusessem das *condições materiais* para tal, não hesitariam em rebelarem-se de modo bem prático contra todos os poderes que os sufocam. O que Marx fez, portanto, foi trazer à luz o caráter *teórico* das relações atualmente vigentes, porém, na realidade, a verdadeira tarefa é revolucioná-las de maneira prática, concreta, etc., e a própria biografia de Marx é exemplo incontestável disto:

Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo* (T. F., MARX & ENGELS, 2007, p. 539).

Em seguida, Medina aborda a questão das transformações sociais:

O mundo já não é mais estável. Clama por mudanças. E as mudanças só os homens podem fazê-las. Não através da “idéia pura” (descompromissada), mas da prática social. O corpo precisa “estar lá”. Não há história feita só de abstrações. Não há história sem o corpo (MEDINA, 1990, p. 61).

Analisemos cuidadosamente a consideração que Medina emite acima. A princípio, concordamos com ele quando conclui que “não há história sem corpo”; entretanto, ao afirmar em seu discurso que “o corpo precisa ‘estar lá’”, ele esboça a questão de maneira imprecisa, pois retoma uma concepção idealista do *corpo*, que, como já falamos antes, se assemelha à de Max Stirner, e consiste em somente perceber a corporalidade das coisas após tê-las apreendido como a-corporais.

Segundo o raciocínio exposto por Medina, somos levados a pensar que primeiro existiria a história e, depois, os corpos precisariam “estar lá” para confirmar essa história:

A história se torna, assim, uma mera história de idéias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada a fim de produzir os corpos para esses fantasmas; dela são tomados de empréstimo os nomes necessários para vestir os fantasmas com a aparência da realidade. [...] Por esses exemplos, portanto, vemos como *Jacques le bonhomme* [Max Stirner] que “não consegue se livrar tão cedo” da história empírica, coloca os fatos de cabeça para baixo, faz que a história material seja produzida pela história ideal, “e o mesmo para todas as coisas” (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 134-41).

Ademais, a própria concepção de história acima referida, que se assemelha à de Medina, aponta para a compreensão de uma história isolada ou abstrata, onde a atividade real dos indivíduos constitui um mero produto desta história, concepção essa que também pode ser encontrada na crítica de Marx a Bruno Bauer:

Assim como ela [a Crítica crítica] separa o pensamento dos sentidos, a alma do corpo, e se separa a si mesmo do mundo, assim também ela separa a História da ciência natural e da indústria e vê o berço da História não na produção *material* grosseira sobre a terra, mas nas nuvens vaporosas que formam o céu (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 172).

Na realidade, sob a perspectiva marxista, há uma inversão naquilo que é dito por Medina. Sendo o corpo o fundamento das relações materiais dos indivíduos, a sua produção é o próprio engendramento de sua história. Deste modo, onde quer que os corpos estejam, onde quer que eles produzam sua vida, é somente aí que estará a sua história, pois a história é justamente a história do desenvolvimento concreto destes indivíduos. Portanto, não são os corpos que “devem estar” onde está a história, mas a história que “deve estar” onde quer que os corpos estejam:

Não é, por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar *seus fins* – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois a história *não é senão* a atividade do homem que persegue seus objetivos (Ibidem, p. 111).

Seguindo com seu capítulo, Medina volta a tecer algumas considerações a respeito de sua visão do corpo e de sua relação com o mundo sensível:

Não se trata nem de depositar no espírito humano (como fazem muitos idealistas) toda a força das transformações sociais, nem tampouco colocar esta força no ambiente material (como fazem muitos marxistas dogmáticos). Há nesses dois aspectos uma unidade e uma totalidade que deve ser compreendida e revelada. Parece não restar dúvidas de que, na relação corpo-mundo, existe um campo determinante e outro determinado. O nosso pensamento, por exemplo, é determinado pelos limites impostos por nossa cultura. Não se pode contestar que, em grande escala, somos produtos da sociedade. Isto não quer dizer que em determinadas circunstâncias não possamos ultrapassar seus limites. [...]

No que se refere à determinação das relações sócio-econômicas ou dos modos de produção sobre os indivíduos (tema tão polêmico na teoria marxista), entendo que ela só pode servir como agente de inanição, caso seja vista de forma fatalista e mecânica. Não se nega o peso (determinante) das condições econômicas sobre a história, mas também não se pode anular o papel da consciência crítica nessa história. Concordo [com quem?] que a economia, enquanto base da infra-estrutura da sociedade, não deva ser deslocada como sendo o sujeito da história. O homem é seu sujeito e objeto (MEDINA, 1990, p. 61-2).

Como podemos observar no fragmento acima, Medina faz algumas construções a partir das idéias de unidade e totalidade. Ele se propõe a colocar, de um lado, no primeiro parágrafo, “o espírito humano”, no segundo parágrafo, a “consciência crítica”; de outro lado, no primeiro parágrafo, o “ambiente material”, no segundo parágrafo, a “economia”. A síntese dessa oposição abstrata é “uma unidade e uma totalidade que deve ser compreendida e revelada”, o “homem sujeito e objeto da história”, etc.

Um elemento relevante a ser aqui apontado é que, sob a ótica de Marx, a leitura de Medina torna-se confusa no momento em que ele nos fala de “espírito humano”, de “consciência crítica”, em oposição ao “ambiente material”, à “economia”, ou seja, de um “espírito”, uma “consciência” que sejam qualquer coisa que não justamente engendrados por meio dessas “condições materiais”, dessa “economia”. Nesse ponto, entendemos que ele parte de um pressuposto concebido *a priori*, ainda que, posteriormente, adote uma perspectiva materialista.

Finalmente, para concluir o seu subitem que intitulou “O corpo a partir de Marx”, embora tão pouca coisa nos tenha dito a esse respeito, Medina elabora o seguinte parágrafo:

A humanidade como um todo ainda não conseguiu conquistar uma liberdade mais ampla e condizente com o seu grande avanço científico e tecnológico. Os Aparelhos Ideológicos de Estado cumprem mais ou menos eficientemente o seu papel de dividir para dominar. O homem sabe muitíssimo a respeito das partes e dos detalhes, sem se aperceber o suficiente da unidade e da totalidade que verdadeiramente nos conduzem a uma existência menos neurotizante. Se a humanidade não conseguiu garantir para todos sequer os elementos mínimos necessários à sua sobrevivência biológica, o que vamos dizer, então da dignidade dos homens enquanto seres autenticamente humanos? Arriscando-me a falar dialeticamente diria que hoje o homem enxerga mais, embora continue cego. Apesar de todo o progresso, ele não conseguiu ainda superar a alienação na qual estão envolvidos tanto os dominados quanto os dominantes. Esta é a nossa fase atual. Esta é a problemática de muitos povos do mundo. Este é o caso dos países do Terceiro Mundo. Este é o caso do Brasil (Ibidem, p. 62-3).

A construção de Medina começa sugerindo uma associação entre o desenvolvimento científico e tecnológico e o desenvolvimento social: “A humanidade como um todo ainda não conseguiu conquistar uma liberdade mais ampla e condizente com o seu grande avanço científico e tecnológico”. Já vimos, ao longo desta exposição, que não é o “avanço científico e tecnológico” que conduz, necessariamente, a uma nova configuração social, mas o modo como os indivíduos se apropriam deste desenvolvimento. Este último, pelo contrário, está frequentemente a serviço do modo de produção vigente. No entanto, Medina tem razão ao afirmar que a liberdade só é possível a partir de um determinado desenvolvimento científico e tecnológico, ou seja, o tem como pressuposto.

No entanto, logo adiante, ele faz algumas considerações muito relevantes quando distingue adequadamente os aspectos puramente biológicos daqueles que tornam um indivíduo verdadeiramente humano, etc. Esta é, provavelmente, a melhor contribuição que ele nos dá para entendermos o corpo sob a perspectiva de Marx.

Contudo, imediatamente após tais considerações, Medina profere uma frase que traz novamente à tona suas concepções metodológicas: “Arriscando-me a falar dialeticamente diria que hoje o homem enxerga mais, embora continue cego”. Falando coerentemente, eis a essência da frase dialética de Medina: De um lado, temos o homem que *enxerga mais*; de outro, temos o homem *cego*. A síntese dessa oposição é o homem *de hoje*, que, segundo nossa apreciação, não é nenhum homem corpóreo, real, etc., mas homem abstrato, abstraído de suas relações reais.

Medina poderia realizar uma construção muito mais consequente caso ele partisse do pressuposto de que a dialética de Marx não é nenhuma dialética abstrata, na qual ele pode opor os conceitos a seu bel prazer, mas uma dialética real, profana, cuja contradição emana da própria atividade prática dos indivíduos. As contradições, para Marx, são contradições reais, e não imaginadas em conformidade com aquilo que se quer provar. O “homem” do qual nos fala Medina não é nenhum homem real, a “visão” e a “cegueira”, neste contexto, não são nenhuma qualidade humana real, mas meros conceitos abstratos a partir dos quais ele produz uma oposição imaginária, que não existe no mundo concreto, posto que, na vida profana, cegueira e visão são qualidades que se excluem mutuamente.

Porém, ao elaborar a frase acima, Medina nos permite apontar uma curiosa coincidência. Para lograr “falar dialeticamente”, ele escolhe justamente opor duas qualidades que já haviam sido objeto da ironia de Marx, exatamente por serem inconciliáveis. O resumo da história é o seguinte: um determinado personagem de um livro de Eugène Sue, chamado por “maître d’école”, é aprisionado pelo herói do romance, Rodolfo. Marx expõe os acontecimentos da seguinte maneira:

O maître d’école é um criminoso de força física hercúlea e grande energia espiritual. [...] Rodolfo aprisionou esse criminoso. Ele quer reformá-lo criticamente, ele quer estatuir nele um exemplo para o mundo jurídico. Rodolfo começa repetindo todos os argumentos triviais contra a pena de morte, da qual diz que resulta inoperante para o criminoso e para o povo, que a contempla como um espetáculo de entretenimento.

Rodolfo estatui, mais adiante, uma diferença entre o maître d’école e a alma do maître d’école. [...] Uma vez que Rodolfo tem a alma do homem como santa e seu corpo como profano, uma vez que faz questão de considerar somente a alma a verdadeira essência, por ser ela que corresponde ao céu – ou, segundo a transcrição crítica do senhor Szeliga, à humanidade –, resulta que o corpo, a força do maître d’école, não pertence à humanidade [...] O maître d’école abusou de sua força, Rodolfo paralisa, entorpece, aniquila essa força. [...] A pena que Rodolfo impõe ao maître d’école é a mesma que *Orígenes* havia imposto a si mesmo. Ele o *castra*, lhe rouba um *órgão da procriação*, um olho. “O olho é a luz do corpo”. O fato de que ocorra a Rodolfo justamente a pena da *cegueira* faz muita honra a seu instinto religioso (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 200-1).

No desenrolar do romance, o fato de Rodolfo ter cegado o maître d’école acaba se mostrando uma decisão acertada, pois esta pena faz com que ele se regenere, se torne um homem virtuoso, etc., e, em decorrência disto, Eugène Sue

pode concluir que “Ele nem sequer crê, quando se diz que roubaram a luz de seus olhos” (SUE apud S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 210). Marx profere as seguintes considerações a respeito desta frase de Sue:

O maître d'école não pode acreditar na perda da luz de seus olhos, porque realmente ainda via; o senhor Sue descreve uma nova estrela, revela um verdadeiro mistério para a *oftalmologia* massiva e acrítica (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 210).

Entretanto, um pouco mais adiante em seu romance, Eugène Sue comete um lapso e afirma que “A Coruja, o maître d'école e o Torcidinho *viram* o sacerdote e Flor de Maria” (SUE apud S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 110). Marx se refere do seguinte modo a este trecho:

Um *milagre* e um *mistério* ainda maior acontece com o maître d'école no terceiro capítulo do terceiro tomo.
O cego volta a *ver* [...]
Pois bem, se não quisermos interpretar esse ato de ver do maître d'école, seguindo o procedimento da “Crítica dos sonópticos”, como um *milagre literário*, o maître d'école por certo voltou a operar sua pupila. Mais tarde ele volta a estar cego. Ele deve ter usado seu olho demasiado cedo, portanto, e através de uma excitação luminosa foi provocada uma inflamação que terminou com uma paralisação da *retina*, causando uma *amaurose* incurável. O fato de esse processo demorar aqui apenas *um* segundo é só mais um *mystère* para a oftalmologia acrítica resolver (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 110-1).

Dito tudo isto, torna-se evidente que Medina teria demonstrado maior comprometimento com o referencial teórico de Marx caso houvesse, por exemplo, nos falado “dialeticamente” que o “homem de hoje” “escuta mais” ainda que permaneça “surdo”, e assim por diante.

Finalmente, para concluir a análise deste subitem, ainda que considerássemos a fertilidade da antítese de Medina, ou seja, o fato de o “homem de hoje” “enxergar mais”, portanto, abstraindo do fato de ele *também* ser “cego”, *ainda assim* isto não significaria nenhum avanço real, posto que, para Marx, não se trata de “ver melhor”, de simplesmente *contemplanar* o mundo real, e sim de revolucionar as coisas de modo *prático*, a partir da atividade *sensível*, etc.

Logo no início do subitem seguinte, Medina evoca Marx pela última vez em seu livro, a respeito da linguagem:

Como já se disse, a palavra tende a dividir coisas e pessoas. A consciência nos tem separado do mundo. Nosso código lingüístico nos impõe limites que, em última análise, são os limites da própria cultura. Nas sociedades de classes, a divisão é utilizada e elaborada segundo os interesses da classe dominante. A divisão é um instrumento de dominação. Como nos diz Rubem Alves, citando Marx: temos o pensamento, o trabalho, a educação, a vida divididos. Neste sentido, a fala, a linguagem, apoiadas pelo raciocínio lógico-formal, como já vimos, parece mais bloquear do que abrir perspectivas para a compreensão do Universo como um todo (MEDINA, 1990, p. 63).

De fato, Medina tem razão ao afirmar que a *linguagem*, como qualquer outra categoria, pode ser abstraída até se tornar um objeto autônomo, sagrado, etc. Ele mesmo já nos deu diversas demonstrações de tal procedimento. É isso, inclusive, o que ele faz no fragmento citado acima. Marx expõe esta questão do seguinte modo:

Assim como os filósofos [e os educadores físicos] autonomizaram o pensamento, também tiveram de autonomizar a linguagem num reino próprio. Este é o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, como palavras, possuem um conteúdo próprio. O problema de descer do mundo dos pensamentos para o mundo real se converte no problema de descer da linguagem para a vida (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 429).

Em seguida, Medina argumenta acerca de sua perspectiva de que a linguagem é responsável por “dividir coisas e pessoas”:

Nesse raciocínio não há lugar para as contradições, para o pensamento dinâmico, dialético. Daí a extrema dificuldade em compreendermos o real enquanto “síntese de múltiplas determinações”. Talvez o mundo tornar-se-á mais compreensível quando formos todos capazes de transcender a razão formal que caracteriza o nosso pensamento convencional através da linguagem falada e escrita. Isto pode parecer um tanto vago, mas aqueles que já tiveram a oportunidade de vivenciar algumas experiências místicas, como a meditação transcendental e/ou outras técnicas orientais que costumam unificar o homem e ultrapassar a própria palavra, sabem do que estou falando. Ou, para ficar ao nível da nossa cultura ocidental, bastaria atentarmos para certas vivências autênticas realizadas através da dança, do ato sexual, do esporte, da pintura, da poesia, da música, da contemplação... que podem, de certa forma, proporcionar esta dimensão de unidade e totalidade de nossa relação (dialética) com os outros e o mundo. Muito bem! Mas o que fazer se o nosso instrumento básico de comunicação tem sido a palavra? Em primeiro lugar, não podemos

esquecer que a nossa linguagem é uma linguagem lógico-formal, positivista, idealista, metafísica. Não basta contrapor a ela uma linguagem lógico-dialética simplesmente (se é que ela existe). [...] O que quero dizer é que estou, neste ensaio (formal?), tentando utilizar-me de uma metodologia dialética, sem contudo negar alguns elementos da lógica-formal. A lógica dialética não se opõe necessariamente, em qualquer circunstância, à lógica-formal; muitas vezes até a inclui. Mas enceta sempre um esforço para poder superá-la, ultrapassá-la. Esta é nossa intenção neste trabalho (MEDINA, 1990, p. 63-5).

Medina propõe aqui, uma vez mais, uma perspectiva dialética para apreciar a questão. De um lado ele autonomiza a linguagem, como linguagem idealista, palavra, lógica-formal, etc., que nos separa do mundo. De outro, ele coloca as “experiências místicas”, vivências corporais, cotidianas, etc., e faz com que a “lógica-dialética”, a “unidade”, a “totalidade”, etc., sejam a síntese dessa oposição abstrata.

Na realidade, segundo Marx, a linguagem, a palavra, etc., são, assim como a própria consciência, produto da atividade *real* dos indivíduos. A linguagem, a palavra, etc., não fazem nenhum sentido quando apartadas do indivíduo que fala, que escreve. É claro que a linguagem falada, escrita, etc., não é a única forma por intermédio da qual os indivíduos se comunicam com o mundo e uns com os outros, mas, enquanto forma de comunicação, naturalmente não reduz ou se opõe às demais. Pelo contrário, ela as confirma:

Os filósofos teriam somente de dissolver sua linguagem na linguagem comum, da qual ela foi abstraída, para reconhecer que ela é a linguagem deturpada do mundo real e dar-se conta que nem os pensamentos nem a linguagem constituem um reino próprio; que eles são apenas *manifestações* da vida real (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 429).

Ademais, a explicação para a gênese da linguagem metafísica a que se refere Medina não decorre do fato de ela ser, *a priori*, linguagem idealista, metafísica, etc., mas sim produto da própria divisão do trabalho, que separa o trabalho material do trabalho espiritual, abrindo caminho, deste modo, para a formulação de concepções especulativas das mais diversas ordens. Este assunto já foi abordado neste trabalho na ocasião de nossa exposição da crítica de Marx à Hegel (vide item 1.2).

Prosseguindo com seu texto, Medina expõe, logo adiante, a perspectiva de alguns outros autores a respeito do corpo, perspectivas essas que, dada a natureza

do nosso objeto, não tratam diretamente do eixo das discussões. Desse modo, Medina finaliza seu segundo capítulo com a seguinte consideração:

É, portanto, no corpo – este sistema bioenergético-dialético – que está depositada toda a potencialidade revolucionária dos dominados e oprimidos. Sendo assim, todo o processo de libertação deve necessariamente passar pelo corpo-libidinal, fonte do desejo que pela solidariedade radical conquista as transformações sociais concretas (MEDINA, 1990, p. 71).

Eis, diante de nós, a essência da concepção de corpo e de emancipação presente neste texto de Medina. É bem verdade que ele possui o mérito de ter apontado, ainda que de forma muito imprecisa, o fato de que a emancipação dos homens possui um aspecto corpóreo. Entretanto, como há uma certa ambigüidade na sua compreensão do corpo como o fundamento da produção material dos indivíduos, ele o percebe, muito mais, na medida em que este seja a confirmação da vontade do espírito. Há, portanto, uma inversão da relação e sua transformação em concepção de base idealista. A partir da leitura de Medina a noção de “transformação social” é produzida no espírito, porém, tendo em vista que os homens *também* são corpóreos, indivíduo = corpo, etc., então, a transformação “deve necessariamente *passar*” pelo corpo.

Nós, por outro lado, afirmamos o seguinte: o corpo humano, por sua própria constituição natural, possui determinadas carências. A satisfação destas carências é, num primeiro momento, a produção da vida desses indivíduos, produção esta que também é condicionada por sua organização corporal. Assim, temos uma determinada organização corporal produzindo um determinado movimento que é imediatamente a satisfação de suas carências, etc. O corpo é, portanto, o fundamento das relações materiais dos indivíduos porque é por meio do seu movimento, movimento corporal, atividade sensível, etc., que se são produzidas tais relações. Tão logo esses indivíduos satisfaçam as suas carências imediatas, eles podem produzir sua vida de um modo autenticamente humano, diferente de tudo que habita este planeta. Podem transformar os sentidos *rudes*, a serviço da satisfação imediata de suas carências, em sentidos humanos, genéricos, comunitários, humanos, etc. Ainda assim, essas relações continuam tendo o seu fundamento no corpo, uma vez que, mesmo livre de carências imediatas, toda a sua produção é produção sensível, concreta, etc. Sendo assim, a emancipação, a

libertação, etc., não “passam” pelo corpo, mas são, muito antes, engendradas *a partir dele*.

Cessam, neste ponto, as alusões de Medina ao referencial teórico de Marx. Nos capítulos três e quatro ele não faz qualquer referência direta à obra de Marx e, desse modo, termina aqui a nossa análise do livro em questão.

CAPÍTULO 6

Corpo e Motricidade Humana em Manuel Sérgio

*Um corpo humano!
Às vezes eu, olhando o próprio corpo,
Estremecia de terror ao vê-lo
Assim na realidade, tão carnal.*

Fernando Pessoa – A Falência do Prazer e do Amor

No quarto capítulo do presente trabalho, apontamos os textos que serão objetos de nossa análise neste momento, bem como os motivos de sua escolha. Referimo-nos, em especial, a dois capítulos publicados separadamente pelo Professor Manuel Sérgio, que não apresentam relação direta entre si, e possuem um intervalo de quinze anos entre suas respectivas publicações originais. À semelhança do modo como procedemos na crítica ao livro de Medina, só iremos nos ocupar dos trechos em que Manuel Sérgio faz alusão direta à Marx ou utiliza-se de conceitos oriundos da obra deste. Iniciemos, portanto, as nossas considerações.

6.1 – Acerca dos Valores Ético-Políticos do Corpo (1980)

Manuel Sérgio começa este seu texto falando a respeito do dualismo corpo-alma que, segundo ele, possui sua expressão mais bem acabada em Descartes. Feitas algumas outras considerações do gênero, ainda a respeito deste mesmo tema, ele profere a seguinte frase⁴:

Por outro lado, na sociedade de classes, profundamente hierarquizada e dividida, onde tanto os Aparelhos Repressivos do Estado (o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões, etc.) como os Aparelhos Ideológicos do Estado se encontram a serviço de uma só classe, também a noção que se tem do Homem enferma de uma acentuada dicotomia. O dualismo corpo-alma é o reflexo doutro tipo de dualismo – o que degenera em

⁴ A fim de que nossa análise seja o mais fiel possível à concepção do autor em questão, as passagens de Manuel Sérgio que citaremos neste capítulo foram mantidas em seu formato original, em português de Portugal, ainda que algumas palavras sejam grafadas de outra maneira em nosso idioma.

ricos e pobres, em senhores e servos. Julgo poder adiantar, sem intuítos sociais pedantes, que na sociedade classista tudo sofre de exacerbadas rivalidades, incluindo a imagem que se tem da pessoa humana. É evidente que “a filosofia tanto reflete como propõe o mundo” – todavia, não deixa de ser verdade que uma sociedade estilhaçada por interesses particulares inconciliáveis conduz a uma problemática abstracto-universal condicionada pela perspectiva sócio-histórica da classe dominante. Será curioso verificar (relembro o caso de Heidegger) que todos os filósofos que desprezaram os valores gnoseológicos do corpo nunca buscaram um meio termo entre os pólos matéria-espírito e ficou sempre bem claro o seu papel de anjos custódios da ditadura de uma classe (SERGIO, 1980, p. 20).

O primeiro ponto a ser destacado neste trecho é que, sob a perspectiva de Marx, Manuel Sérgio produz um pequeno mal-entendido ao afirmar que, no interior da sociedade de classes, o dualismo “corpo e alma” é “reflexo doutro tipo de dualismo”, a saber, o dualismo “servo e senhor”, “pobre e rico”, etc, que, afinal, não se identificam diretamente com a sociedade capitalista industrial. Na realidade, para Marx, a verdadeira origem de tal dualismo está na *divisão do trabalho*:

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 ulteriores 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, a moral, etc. “puras”. [...] Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto qualitativa quanto quantitativamente, do trabalho e de seus produtos (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 35-36).

De acordo com aquilo que é dito no parágrafo acima, o desenvolvimento natural da divisão do trabalho desemboca na divisão entre trabalho material e trabalho espiritual. Conforme se desenvolvem as forças produtivas e os modos de intercâmbio, desenvolve-se também a divisão do trabalho correspondente a eles, até chegarmos aos modelos atualmente vigentes. Como já vimos várias vezes ao longo deste estudo, é esta divisão que permite que alguns indivíduos sejam responsáveis pelo trabalho produtivo, real, etc., ao passo que outra parcela dos indivíduos se dedique ao trabalho intelectual, abstrato, etc. Portanto, para Marx, a “alma” só pode imaginar ser algo distinto do “corpo”, tal como em Descartes, por exemplo, no momento em que a consciência se desprende de sua base material, ou seja, sob o pressuposto da divisão do trabalho em trabalho material e espiritual.

Deste modo, o dualismo “corpo e alma” é a expressão *abstrata* da divisão do trabalho num determinado estágio do desenvolvimento social, ao passo que os dualismos “rico e pobre”, “senhor e servo”, etc., são algumas das expressões *concretas* desta divisão. A partir da interpretação de Manuel Sérgio, a divisão do trabalho pode ser apreendida em algumas de suas formas específicas, nomeadamente aquelas que se referem à divisão desigual dos produtos do trabalho, como se desprende do fragmento de Marx citado acima. No entanto, esta divisão desigual, como vimos, é apenas *um* dos aspectos da divisão do trabalho que, isoladamente, não fornece uma explicação adequada para a gênese da concepção idealista da alma. A divisão do trabalho em trabalho material e espiritual está, a princípio, muito mais atrelada a esta perspectiva do que a divisão desigual dos produtos do trabalho.

Além disso, na sociedade burguesa, existem algumas outras formas de dualismo que não são levadas em conta por Manuel Sérgio, mas que também explicam o dualismo “corpo e alma”. Os dualismos “cidade e campo”, “homem e mulher”, por exemplo, também são expressões concretas da divisão do trabalho que engendram o dualismo “corpo e alma”, embora não, necessariamente, passem a existir a partir desta. Desse modo, o que explicaria o dualismo “corpo e alma” seria todo o processo histórico a partir do qual o trabalho se divide no interior de uma determinada sociedade, e não uma forma específica dessa divisão.

Ademais, o dualismo “corpo e alma” também não pode ser compreendido somente a partir das relações sociais vigentes em determinado momento histórico.

Na realidade, tal dualismo tem sua origem tão logo o trabalho começa a se dividir, ou seja, nas sociedades primitivas. Por isso, o dualismo “corpo e alma”, tal como se apresenta na atualidade, é necessariamente o produto do desenvolvimento histórico das relações sociais de trabalho até o presente momento, ou seja, só faz sentido explicá-lo sob o prisma das relações históricas que o engendram. É verdade que isso já fica implícito na argumentação de Manuel Sérgio, tendo em vista que ele menciona diferentes momentos da expressão histórica da divisão desigual dos produtos do trabalho, o que já determina a evidência de um processo histórico. O problema reside, porém, no fato de ele não ter apontado que a própria sociedade de classes só existe sob o pressuposto da propriedade privada e da divisão do trabalho, ou seja, ela própria é produto da divisão do trabalho. Isto permite concluir que o dualismo “corpo e alma”, tal como é hoje, se desenvolve concomitantemente à sociedade de classes, portanto, sua gênese não pode ser decorrência direta de um momento dessa divisão de classes.

Manuel Sérgio possui o mérito de ter identificado que o dualismo “corpo e alma” não é tão-somente produto da cabeça dos filósofos, mas uma abstração que é produzida pelas condições reais de existência. Entretanto, ao conceber a sociedade de classes como imediatamente existente, ele abstrai o fato de que ela própria é produto histórico e que, portanto, também é condicionada por relações puramente materiais.

Um pouco mais adiante neste fragmento, Manuel Sérgio resolve dizer algumas palavras a respeito do comportamento de Martin Heidegger e de “todos” os filósofos que não “buscaram um meio termo entre os pólos matéria-espírito”. Fazendo aqui uma pequena digressão, o fato histórico de Heidegger ter colaborado com o regime nazista constitui um objeto extensamente discutido por seus biógrafos e historiadores, sem que se tenha, entretanto, clareza sobre os motivos que o levaram a tomar tal decisão. Manuel Sérgio, no entanto, soluciona tal problema em uma única linha, e tudo estaria resolvido caso Heidegger tivesse encontrado o “meio termo entre matéria e espírito”.

Heidegger, assim como “todos” os outros filósofos aos quais Manuel Sérgio se refere, por sua vez, jamais encontrou o “meio termo entre os pólos matéria-espírito” porque tal coisa não existe. Na realidade, sob a perspectiva de Marx, o espírito não é senão produto das relações materiais dos indivíduos, portanto, é

engendrado por elas. No entanto, de nossa parte, após analisarmos o livro de Medina, já estamos familiarizados com semelhante concepção acerca do método dialético. Manuel Sérgio transmite a intenção de se pensar em dois “pólos”: de um lado, a *matéria*, de outro, o *espírito*, e faz com que o “meio termo” seja o modo adequado de conceber o Homem, o equilíbrio, a *síntese*, etc.

Prosseguindo no texto de Manuel Sérgio, encontramos a seguinte construção a respeito de Marx:

Marx, Nietzsche e Freud, com a veemência do seu saber e da sua cultura realçavam o Homem como ser corpóreo. Quando Marx nos diz, na Ideologia Alemã que, no fundo “o ser dos homens é seu processo de vida real”, está implicitamente a rejeitar (embora não se fique por aí) e porque o Homem não é uma essência abstracta, o dualismo corpo-alma e a invocar, no quadro material da existência, uma compreensão integral da realidade humana! (SERGIO, 1980, p. 27).

Nesta mesma referida Ideologia Alemã, Marx faz os apontamentos que constam abaixo:

a) Toda filosofia de Feuerbach decorre de: 1) filosofia da natureza – veneração passiva, extasiada genuflexão diante da grandiosidade e da onipotência da natureza – 2) antropologia, quer dizer, fisiologia, em que nada de novo é dito senão aquilo que os materialistas disseram sobre a unidade de corpo e alma, mas não de modo tão mecânico, e sim um pouco mais exaltado (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 79).

A princípio, estamos de acordo com Manuel Sérgio quando ele afirma que Marx “rejeita” o dualismo “corpo e alma”. Entretanto, depreendemos, através da passagem exposta acima, que, para levar a cabo semelhante rejeição, Marx indica a necessidade de elaborar uma perspectiva que transcende em muito a mera unidade de corpo e alma que defende Manuel Sérgio, à qual ele inclusive se refere, mais de cem anos antes, como não sendo “nada de novo”. Para Marx, não se trata de encontrar o “meio termo entre matéria e espírito”, mas, muito antes, de investigar as relações a partir das quais a matéria *engendra* o espírito. É justamente por isso que o homem é imediatamente o seu processo de vida real.

Logo depois, Manuel Sérgio se propõe a nos falar a respeito da questão ética:

Funciona hoje como idéia-força (ainda que Sócrates já o tentasse, há muito tempo) que a política deve estruturar-se sobre uma ética e que a ética deve corporizar-se numa política. Na luta pela conquista e exercício do Poder, o agente deve comportar-se de acordo com as exigências fundamentais, ou radicais, do acto criador de libertação; por seu turno, a ética, porque projecto e responsabilidade, não pode deixar de assumir posições de claro empenhamento no terreno específico da política. Julgo que Luis Althusser, ao escrever: “Segundo sabemos, nenhuma classe pode deter o poder duradouramente sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos do Estado”, queria glosar a célebre afirmação de Marx, na Ideologia Alemã: “a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante” e, portanto, alertar-nos para o facto de, também no terreno lato da ideologia (onde a ética se insere) a facticidade dos antagonismos de classe ser iniludível (SERGIO, 1980, p. 32).

Nesta passagem, Manuel Sérgio realiza uma inversão entre sujeito e predicado, fazendo com que os conceitos a respeito dos quais ele nos fala se depreendam de sua base material e estabeleçam uma determinada relação entre si. Num primeiro momento, ele tenta autonomizar a política, por um lado, e a ética, por outro, e afirma que “política deve estruturar-se sobre uma ética e que a ética deve corporizar-se numa política”. Mas é claro que, na realidade, as coisas não acontecem desta maneira.

Marx expõe a questão do seguinte modo:

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio. A produção de idéias, de representações, da consciência, está, em princípio, mediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. [da ética] de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um

determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 93-4).

Portanto, a “política”, a “ética”, etc., não “devem” fazer isto ou aquilo, como quer Manuel Sérgio, mas são elas próprias o produto das relações atualmente vigentes. Sob a ótica de Marx, a “política”, a “ética”, não podem ser compreendidas independentemente das relações que as produzem. Deste modo, o “acto criador de libertação” não é um ato abstrato ético ou político, mas uma exigência material, que investe justamente sobre a forma como os homens produzem a sua vida e, conseqüentemente, sobre o modo como engendram suas representações.

Quanto ao “alerta” de Manuel Sérgio de que, no âmbito da ideologia, o “antagonismo de classes” também pode ser percebido, isto não possui nenhuma importância senão na medida em que corrobora aquilo que dissemos acima, ou seja, de que as representações são o reflexo da vida real dos indivíduos e, assim sendo, não se trata de romper com essas representações, mas com as relações materiais que *produzem* estas representações:

Será necessária uma profunda inteligência para compreender que, com a modificação das condições de vida dos homens, das suas relações sociais, da sua existência social, também se modificam suas representações, suas concepções e seus conceitos, numa palavra, sua consciência?

O que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As idéias dominantes de uma época sempre foram apenas as idéias da classe dominante (M. C., MARX & ENGELS, 2008, p.85)

Regressando ao texto de Manuel Sérgio, algumas páginas mais adiante ele resolve se posicionar diante da situação das mulheres na sociedade contemporânea:

Mas, para desmistificar ideologias que ignoram o inevitável percurso da história, não bastam afirmações de bravia rudeza literária, ou até a finura sagaz da inteligência embrulhada no encanto maravilhoso da linguagem. É preciso descer à prática, entendida esta como actividade que visa mudar a realidade objetiva. E assim, partindo sempre do princípio de que o corpo é elemento constitutivo fundamental de toda aquisição e de qualquer reflexão, ou de que a libertação da mulher implica sua interferência directa na transformação da sociedade – importa que, no setor específico das Actividades Corporais, ela reivindique a mudança de conteúdo dos

desportos mais popularizados, onde os valores ditos masculinos e o imperialismo técnico são reis incontestados, e proceda à crítica institucional que encoraja a selecção e o elitismo e desencoraja largas massas populacionais do prazer e da apropriação da sua existência corporal. A mulher não pode continuar como um mero observador desinteressado da dialética social (SERGIO, 1980, p. 37-8).

Manuel Sérgio começa o seu parágrafo com uma interessante passagem que enfatiza a necessidade de refutar as concepções idealistas a partir da intervenção prática, concreta. Por um lado, ele tem razão quando afirma que, para mudar a realidade objetiva, é preciso intervir de modo prático, etc. No entanto, por outro, ele se equivoca, ao menos sob a perspectiva de Marx, ao conceber a emancipação das mulheres como mera confrontação dos valores masculinos. Isto pode ser percebido na medida em que ele propõe que as mulheres reivindiquem uma mudança no “conteúdo dos desportos mais popularizados”, conteúdo esse que, segundo Manuel Sérgio, se caracteriza pelos “valores ditos masculinos”. Ou seja, a luta que é proposta não investe contra o jugo geral, mas trata apenas de extinguir privilégios e preconceitos em relação a determinadas esferas da sociedade.

Como vimos ao longo do terceiro capítulo deste trabalho, reivindicar uma mudança na natureza dos valores não altera em nada a essência da questão, portanto, só significa lutar pela possibilidade de tomar parte nas relações atualmente vigentes que, como sabemos, são as mais desumanas. Noutras palavras, a emancipação que pretende Manuel Sérgio não é nenhuma ruptura radical com as relações atualmente estabelecidas, mas mera emancipação política. O fato de isto acontecer no âmbito daquilo que ele chama de “atividades corporais” não altera em nada a essência da questão, posto que mesmo essas atividades são condicionadas pelo modo como os seres humanos produzem a sua vida.

Isto conduz ao segundo ponto a ser discutido acerca deste parágrafo, quando Manuel Sérgio ressalta que o contexto das “atividades corporais” significa para as mulheres a “apropriação de sua existência corporal”. Apreendemos, pelo que fica implícito nesta construção, o modo como Manuel Sérgio concebe a Educação Física, pois o fato de que, por exemplo, uma determinada mulher permaneça oito horas seguidas enclausurada trabalhando em uma fábrica não representa a “apropriação de sua existência corporal”, ou seja, trata-se de uma atividade não-corporal, na medida em que tal atividade não pertence ao escopo daquilo que ele chamou de

“atividades corporais”; ao passo que o desporto, o lazer, a dança, etc., aos quais via de regra as mulheres trabalhadoras raramente têm acesso, são existências corporais. Do que se depreende que a maior parte das mulheres que existem hoje, ou seja, as mulheres que efetivamente trabalham e que, por isso, não possuem tempo para “atividades corporais”, não se apropriam de sua “existência corporal”, portanto, são mulheres não-corporais.

Finalmente, depois de separar as mulheres de seu próprio corpo, Manuel Sérgio também lhes arranca sua existência social, ao afirmar que “a mulher não pode continuar como um mero observador desinteressado da dialética social”, ou seja, a mulher encontra-se apartada da “dialética social”, mulher = não social.

Depois de feitas estas considerações iniciais um tanto questionáveis, o Manuel Sérgio toma novo fôlego em seu texto e engaja-se em formular uma visão materialista da vida. Diz ele assim:

Os fenômenos do Universo não constituem senão aspectos diversos da matéria em movimento e que a matéria não só existe independentemente do espírito como não radica nele a sua existência (SERGIO, 1980, p. 39).

Esta frase é bastante adequada, exceção feita ao fato de que Manuel Sérgio nos fala do “Universo” inteiro, ao passo que, de nossa parte, preferimos nos limitar ao nosso pequeno planeta, uma vez que os fenômenos astronômicos frequentemente contrariam radicalmente as leis vigentes cá embaixo. Logo adiante, encontramos a seguinte construção:

Por outro lado, como os órgãos dos sentidos nasceram, progrediram (e progridem) da relação dialética entre o organismo e o meio, a sensação não constitui também um reflexo passivo, mas um reflexo activo, onde se inclui a actividade do Homem sobre o mundo exterior. A unidade dialética entre o organismo e as condições exteriores torna possível o fenómeno biológico da adaptação orgânica. Com efeito, se esmiuçarmos este problema, verificaremos que a adaptação tem um significado biológico: ajustar o organismo às condições variáveis da natureza e da sociedade. A adaptação representa, afinal, a solução dialética das contradições inevitáveis entre o organismo e seu meio (Ibidem, p. 40).

Mais uma vez, Manuel Sérgio faz uma bela construção, apresentando uma visão coerente com a perspectiva materialista. A única ressalva que poderíamos

fazer a tal fragmento é o fato de ele conceber a “adaptação” a partir do termo “solução”, ao passo que ela não representa, na verdade, um desfecho, mas um constante devir, a síntese de uma contradição real, ou seja, um *movimento*. Veremos, no próximo item, como quinze anos mais tarde ele irá contradizer essa sua perspectiva tão bem construída em proveito de novas formulações especulativas.

Um pouco mais para frente, Manuel Sérgio volta a evocar Marx de modo conseqüente, e faz a seguinte frase:

Pelo trabalho (e, por extensão, pela motricidade) e pela linguagem, o Homem ultrapassa o meramente biológico e adquire um caráter histórico-social. Daí que o pensamento reflecta (e projeta) a actividade produtiva e seja, ele também, um fenómeno social. Ora, se o pensamento reflecte (e projeta) a actividade produtiva e se a linguagem, como o sublinhou o próprio Marx, “é a realidade imediata do pensamento” e (acrescentemos nós) em toda a sua complexidade – segue-se que devemos considerar, de igual modo, a linguagem como reflexo activo de um determinado *modo de produção*. A percepção humana fica, assim, ligada indissolúvelmente à palavra e ao trabalho – ambos em íntima conexão e em unidade dialética com a sociedade (Ibidem, p. 42-3).

Manuel Sérgio regressa aqui ao assunto que havia abordado anteriormente, a saber, que a ideologia, assim como a linguagem na qual essa ideologia se expressa, são frutos de um “determinado modo de produção”. Este fragmento expõe muito bem essa questão.

A última frase do parágrafo, entretanto, possui um significado questionável, uma vez que não pode existir tal coisa como a “unidade dialética” do “trabalho” e da “linguagem” com a “sociedade”, tendo em vista que a “sociedade” não passa de uma abstração do conjunto das relações materiais dos indivíduos. Na realidade, os indivíduos trabalham e, por isso, contraem determinadas relações entre si, relações essas que também se expressam na forma de linguagem. Finalmente, o conjunto dessas relações constitui a sociedade. Deste modo, a sociedade só pode estar em unidade dialética com outra coisa se for transformada num conceito autônomo, ou seja, abstraído de seu fundamento material.

Entretanto, quase no final de seu texto, Manuel Sérgio, além de produzir pensamentos consistentes a partir do referencial teórico de Marx, aponta algumas idéias curiosas e questionáveis:

O marxismo não é, hoje, anti-teísta. Postula tão só a afirmação do Homem (ou da totalidade sem sujeito, como pretende Althusser) como criador absoluto, cá na Terra. E, portanto, o que nele está em causa não é a existência de Deus, mas, sobre o mais, a dialética interminável da criatividade, ao serviço da libertação humana. Demais, julgo bem que, sobre este assunto, o marxismo não se distingue dos teólogos da morte de Deus: nada perder dos valores adquiridos pelo cristianismo, através dos tempos, sem invocar sequer a divindade. O marxismo sabe que o momento constantiniano da Igreja Católica, por força das circunstâncias nas quais deve incluir-se a revitalização do laicado, tem os dias contados e o diálogo entre os marxistas e os cristãos torna-se inevitável. E desse diálogo, isto é, da síntese nascida de dois humanismos, de certo se concluirá que a fé no Homem não pode mutilar o que se conquistou de válido, acreditando em Deus, nem limitar o que o Homem alcançou de perene acreditando unicamente em si. De qualquer forma, o diálogo a que me refiro envolve o fim de uma certa axiologia, de uma certa política, de uma certa história (Ibidem, p. 50).

Vejamos este trecho por partes. Em primeiro lugar, o autor sugere que haveria uma “dialética da criatividade” a serviço da emancipação humana. Depois de tudo que o próprio Manuel Sérgio nos disse a respeito da atividade concreta dos homens, está claro que a “criatividade” não “liberta” ninguém do que quer que seja, mas que esta é, muito antes, uma tarefa *prática*. Essa frase de Manuel Sérgio corrobora a tradicional concepção de que os homens precisam criar mecanismos para se libertarem quando, na realidade, o único motivo que os impede de tomarem tal atitude é o fato de não possuírem as *condições materiais* para semelhante ato. Não se trata, portanto, de criar idéias sobre a liberdade, mas de levar a cabo tal tarefa de modo concreto.

Logo em seguida, Manuel Sérgio nos surpreende novamente e profetiza que haverá um diálogo entre o “marxismo” e o “cristianismo”. Desse modo, percebe-se uma dialética que coloca de um lado os valores do marxismo e de outro, os valores do cristianismo. Ao que nos parece, a dialética que ele nos apresenta não constitui uma dialética real, contradição real, mas uma contradição abstrata, concebida por ele a partir de sua apreciação do mundo real. No entanto, Manuel Sérgio encontra-se tão a frente do seu tempo que ele não se limita a apontar que haverá um “diálogo”, mas ele também já previu o resultado de tal diálogo. Esse resultado não é senão a síntese de sua oposição abstrata, noutras palavras, uma hibridização que

se limita a retirar a parte boa dos valores do marxismo e a parte boa dos valores do cristianismo, a fim de conciliá-los.

No que diz respeito ao marxismo, pelo menos em suas análises consequentes, ele continua sendo anti-teísta como sempre foi, afinal esta é uma de suas premissas fundamentais. Para Marx, a libertação do homem em relação à opressão sagrada, religiosa, etc., é o pressuposto de sua libertação real, mundana:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. [...] A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão (F. D. (I), MARX, 2005, p. 145-6).

Deste modo, se os teóricos aos quais se refere Manuel Sérgio não querem assumir tal pressuposto, não faz sentido algum que sejam chamados de marxistas.

Mas o ponto mais relevante a ser discutido neste parágrafo diz respeito aos valores do marxismo. É comum nos depararmos com críticas semelhantes a estas que Manuel Sérgio elabora indiretamente, ou seja, de que o marxismo parte de algumas premissas fundadas em valores morais, por exemplo, quando aponta para a sociedade comunista, e que, portanto, também é uma visão idealista do mundo, concebida *a priori*, etc. Faz-se oportuno, por isso, que exponhamos algumas considerações sobre tal perspectiva.

No momento em que Manuel Sérgio nos fala dos valores do cristianismo, tais como a fé, o amor, a misericórdia, etc., é claro que estes valores possuem um caráter dogmático. Não pretendemos aqui discutir se tais valores são de fato virtuosos ou não, mas apenas apontar-lhes a sua natureza.

Por outro lado, quando Marx parte do pressuposto de que a essência do homem é o seu ser social, comunitário, humano, genérico, etc., não estaria ele procedendo de maneira idêntica? Para Manuel Sérgio, sim. Nós, entretanto, discordamos de tal perspectiva.

Ao afirmar que a essência do homem é social, comunitária, e que, por isso, a totalidade de sua produção deve ser apropriada pela totalidade dos indivíduos, de acordo com suas necessidades, etc., Marx não está sendo dogmático porque tal perspectiva não é uma perspectiva arbitrária, mas fundada na própria natureza das relações humanas. Marx demonstrou, repetidas vezes, que as relações sociais não

são relações meramente voluntárias, mas muitas vezes uma exigência da própria natureza dos indivíduos humanos; é justamente isto que lhe permite concluir que a essência humana é social, em oposição ao egoísmo vigente na sociedade burguesa:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quando 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 e 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 que é tão antiga quanto os próprios homens (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 34).

Além disso, toda a produção humana deriva da apropriação daquilo que foi desenvolvido pelas gerações anteriores, noutras palavras, tudo aquilo que é produzido num determinado estágio social tem como pressuposto a produção de outros homens que viveram no estágio imediatamente anterior, e assim sucessivamente:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (Ibidem, p. 30).

Sendo assim, porque o homem é, desde o momento do seu nascimento, um ser social e, além disso, todos os produtos dos quais ele se apropria são objetos cuja produção pressupõe necessariamente o legado de seus antepassados e dos antepassados de outros homens, portanto, na medida em que toda a sua atividade sensível, assim como sua própria existência não dependem unicamente de si, exatamente por isso é que o fato de ele querer se apropriar do mundo sensível de maneira egoísta *contradiz* a sua própria essência:

O comunismo distingue-se de todos os movimentos anteriores porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e intercâmbio precedentes e porque pela primeira vez aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como

criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados (Ibidem, p. 67).

Portanto, a exigência axiológica de Marx é construída a partir das relações empíricas e do compromisso que delas advém, ao passo que a axiologia religiosa é, em última instância, fundada na abstração absoluta, no sagrado, etc. Daí se depreende o quão estranha é a perspectiva de Manuel Sérgio ao querer contrapor ambos os pontos de vista, pois cada um deles possui uma natureza distinta. Na realidade, a aproximação proposta por Manuel Sérgio pode ser dissolvida na velha oposição entre matéria e espírito, sendo os “valores do marxismo” a expressão dos valores materiais, os “valores do cristianismo” a dos valores espirituais, e assim por diante.

Nas páginas finais de seu texto, Manuel Sérgio resolve proferir algumas palavras acerca da situação em que se encontrava o marxismo na ocasião da redação de seu texto. Bem ao seu estilo, ele nos apresenta um breve diagnóstico da crítica estruturalista ao marxismo:

Ao traçar-se, inicialmente que seja, um quadro do pensamento hodierno e dentro da pulverização teórica que sofre, ouvem-se cantar em coro os *novos filósofos*. [...] Para todos eles, o marxismo é o cesarismo do nosso tempo, pela razão simples de fazer seus valores da mais pura cepa religiosa e assim dar aso a que renasçam na sociedade o dogmatismo e a inquisição, o conformismo e a obediência cega. Suporta-se a contra-gosto que se assevere que “com Marx a filosofia está no Poder e por isso engendra o totalitarismo”. Ora, se é verdade que, invocando Marx já se cometeram as maiores ignomínias (uma filosofia que se arrisca pisa constantemente os terrenos movediços do risco), não é menos certo que o “marxismo não deixou de viver menos, por isso, no coração e no espírito de milhões de homens e de animar o mais importante movimento social do nosso tempo”. Mero acaso?... Todavia, embora articulando marxismo com Gulag, eles apontam-no como o largo estuário onde deságua toda a filosofia ocidental, desde Platão. O marxismo é a expressão acabada de fidelidade às origens! E por aqui se quedam os novos filósofos tão contentes de sua denúncia (de facto, o Poder gera Príncipes, não o nego) como da sua impetuosidade de velhos *enragés* [fanáticos] do Maio de 1968. E a metafísica? Até dizem não ser contra ela, mas não rompem a confusão das palavras de recôndito sentido. Por outro lado, não creio que o Édipo laciano (a lupa por que vêem o Mundo), o *épido da estrutura*, o qual faz do desejo o reflexo do que a lei proíbe, os leve um dia à sistematização fechada da metafísica tradicional. Aguardemos... (SERGIO, 1980, p. 50-1).

Do mesmo modo que no princípio de seu texto Manuel Sérgio havia feito reprimendas a Heidegger e a “todos” os filósofos que não souberam encontrar o meio termo entre a matéria e o espírito, ou seja, todos que jamais existiram, posto que tal coisa não existe, ele também investe contra os estruturalistas, que, segundo sua apreciação, “cantam em coro” contra o marxismo. Trata-se, naturalmente, de uma generalização inapropriada.

Entretanto, não iremos nos deter em semelhantes construções. O motivo que efetivamente nos levou a citar o trecho acima e que o torna relevante para este trabalho se dá na medida em que nele Manuel Sérgio expressa a sua simpatia pelo marxismo – isto se torna evidente, por exemplo, no momento em que ele afirma suportar a “contra-gosto” as críticas ao marxismo, ou, então, quando se refere a ele como o “mais importante movimento social do nosso tempo”.

Finalmente, Manuel Sérgio encerra seu texto emitindo as seguintes considerações:

Conhecer o Homem e conhecer o corpo pelo qual o Homem está-aí, está-no-mundo e está-com-os-outros. Descartes, Kant e Hegel, com solenidade e ostentação, explicaram o mundo físico, latejante de vida e movimento, através de meia dúzia de marmóreos postulados metafísicos. Nos dias que passam, as Ciências, em prodígios de perfeição, consideram o Homem um ser material que se *faz* espírito. E neste *fazer-se* entra o corpo como fonte de *mais ser*, ou de tornar visível o universo invisível dos possíveis... (Ibidem, p. 53).

Como assim? Quer dizer que devemos conhecer o “Homem” e conhecer o “corpo” *pelo qual* o Homem “está aí”, “está no mundo” e “está com os outros”? Que neste “fazer-se *entra* o corpo como fonte de *mais ser*”? As construções de Manuel Sérgio expostas acima demonstram algumas inconsistências na maneira como o *corpo* é concebido por ele. O Homem não está aí, etc. *pelo* corpo, mas só porque *sempre foi* corpo é que ele vem a ser Homem. Não é o Homem que descobre a sua materialidade no corpo, tal como em Max Stirner, mas o próprio corpo que engendra o Homem. Porque os indivíduos possuem uma determinada constituição física e, a partir desta constituição física, produzem a sua vida, justamente por isso é que esses indivíduos se tornam indivíduos humanos. Do mesmo modo, o corpo não *entra* como fonte de “mais ser”, posto que não faz sentido o corpo “entrar” em lugar algum, ele já está lá, sempre esteve lá, afinal isto é um dos pressupostos do “ser”, ser mais, ser menos, ser qualquer coisa que seja. Quanto a esta valoração do ser,

que se expressa na construção “mais ser”, teremos a oportunidade de nos determos em tal questão um pouco mais adiante. Terminamos, assim, a crítica deste primeiro texto de Manuel Sérgio.

6.2 – Motricidade Humana: Um Paradigma Emergente (1995)

O segundo texto de Manuel Sérgio que iremos analisar começa com algumas palavras sobre sua “ciência da motricidade humana”. De acordo com ele, tal ciência pressupõe um “novo conceito de homem”. Sendo assim, com intuito de construir semelhante ponto de vista, Manuel Sérgio elabora um subitem abordando justamente esta questão. É neste subitem que encontramos os temas correspondentes ao nosso interesse e, portanto, no qual focaremos a nossa análise. Logo nas primeiras páginas, encontramos a seguinte afirmação:

O homem cartesiano, esquemático e definido, foi recusado frontalmente pelo pensamento contemporâneo, nomeadamente por Nietzsche, Marx e Freud. E, a partir daqui, o Homem passa a entender-se já não como um *ser-diante-do-Mundo*, mas como um ser que é *elemento do próprio Mundo*. Ao defender-se, como em Marx, por exemplo, a pré-existência da matéria em relação ao Homem e ainda o dogma de que tudo é matéria, incluindo a consciência de que não é outra coisa senão um seu derivado – está a sublinhar-se que o Homem é elemento do próprio mundo. De fato, sabe-se, hoje, que, do ponto de vista bioquímico e molecular, os mecanismos fundamentais são os mesmos, desde a bactéria ao Homem. Mas sabe-se também que o ser humano tende irreprimivelmente para a transcendência. Muito para além do bioquímico e molecular (SERGIO, 1995, p. 17-8).

O primeiro ponto a ser destacado neste parágrafo é que Manuel Sérgio reproduz aqui a tradicional concepção idealista acerca do “Homem”. Na esteira de tal concepção, ficamos sabendo que, pela simples vontade de alguns filósofos, o homem “entendia-se” de determinada maneira e, depois de “Nietzsche, Marx e Freud” terem rompido com as concepções de sua época, o homem passa a “entender-se” de um modo distinto. Não é difícil perceber como o “Homem” de que nos fala Manuel Sérgio não é nenhum homem corpóreo, real, profano, mas o “Homem” das concepções filosóficas, homem abstrato. Isto se torna ainda mais contundente pelo fato de que, no mundo real, o homem religioso, etc., muito antes do homem cartesiano, não foi “recusado” de modo assim tão amistoso como quer

Manuel Sérgio, mas segue até hoje sendo um entrave deveras concreto para uma visão materialista da vida.

Além disso, pelo menos no que diz respeito a Marx, pouco importa que o “Homem” “entenda-se” deste ou daquele modo, uma vez que as suas concepções acerca de si mesmo não são senão o produto de suas relações materiais. Sendo assim, o que se torna relevante sob o ponto de vista marxista é o parecer empírico daquilo que os seres humanos realmente são, a saber, sua organização corporal, sua atividade sensível, suas carências e a produção da satisfação destas carências na relação com a natureza e com outros homens. Portanto, se no decorrer da história humana foram erigidas concepções dogmáticas a respeito do “homem”, trata-se muito antes de investigar as relações materiais que produziram tais concepções. Já vimos, ao longo deste nosso texto, como foi o próprio Marx a demonstrar que a divisão do trabalho é o pressuposto real de todas as construções especulativas. Manuel Sérgio, no entanto, tenta reduzir a perspectiva de “Nietzsche, Marx e Freud” ao “pensamento contemporâneo” e os opõe ao ideal cartesiano, etc. Procedendo desta maneira, ele tenta transformar a batalha real, mundana, em uma simples batalha de idéias, abstrata.

Um pouco mais adiante no parágrafo de Manuel Sérgio, ele nos fala que Marx partiu do “dogma de que tudo é matéria” e, posteriormente, nos apresenta uma concepção do mundo material fundada no positivismo. Manuel Sérgio só considera real, material, etc. aquilo que ele próprio consegue *ver* ou comprovar pela ciência. Para Marx, por outro lado, o fato de uma determinada relação não ser visível, comprovável, etc., não implica necessariamente que ela não seja real, mundana. Recordemos, por exemplo, o caso da crítica de Marx ao amor tal qual concebido por Edgar Bauer, que aludimos no segundo capítulo deste estudo (item 2.1). Entretanto, o fato de uma relação não ser visível nem positivamente comprovada não implica tampouco que ela seja uma relação sagrada, misteriosa, abstrata, ou, como quer Manuel Sérgio, “transcendente”. O amor, por exemplo, não é para Marx “bioquímico” nem tampouco “molecular” e, mesmo assim, não é amor ideal, abstrato, etc., mas sim o amor real, mundano, etc. Mais adiante, iremos aprofundar este assunto ao abordarmos a questão da “transcendência”.

Logo depois, Manuel Sérgio resolve nos explicar um pouco melhor a sua concepção de “Homem”:

O antropólogo Arnold Gehlen dizia (faleceu em 1976) cultivar uma “antropologia filosófica empírica”, denunciando com frontalidade uma visão zoológica do humano, pois, mesmo circunscrito a esse nível, o Homem apresenta uma singularidade inconfundível. E onde assenta a sua originalidade? No fato de o Homem saber-se um *ser carente*. Poderíamos mesmo acrescentar visa todo o instante passar do *reino da necessidade para o reino da liberdade*. Tomar consciência é dar-nos conta dos limites enormes que nos condicionam. E assim, “desesperadamente inadaptado”, de uma angustiante mediocridade biológica, surpreende que o Homem haja resistido e não tenha sucumbido, nos seus primórdios, à saraivada de contrariedades com que a natureza adversa o assaltou. Ora, tal não sucedeu, porque o Homem é um *ser prático*. Enquanto o animal já exhibe, logo ao nascer, os recursos biológicos que lhe garantem a existência, o Homem não desaparece irremediavelmente porque é ele a criar, em labor empolgante, arrebatador, as razões e as condições de sua existência. A especialização da motricidade animal, em contraste com a não-especialização humana, obriga o Homem à *práxis*. Ele supera suas carências agindo! (Ibidem, p. 20-1).

Em primeiro lugar, Manuel Sérgio confunde-se ao afirmar que a “singularidade inconfundível” que diferencia o Homem do restante dos animais consiste no fato de o primeiro “saber-se um ser carente”, ao passo que os animais não “sabem” que possuem carências. Quer dizer, na opinião de Manuel Sérgio, é a consciência de suas carências que representa a “originalidade” do Homem em comparação aos animais.

Entretanto, posto que, na realidade, a “consciência” não enche a barriga de ninguém, a coisa toda ocorre num âmbito muito mais material. No mundo real, os homens se diferenciam dos animais porque são capazes de produzir os objetos dos quais necessitam, ou seja, eles produzem os objetos que representam a satisfação de suas carências. É justamente a partir dessa produção material que eles “tomam consciência” de que são carentes, uma vez que as carências obviamente antecedem a consciência que se tem delas. Podemos ler o seguinte em nota de Marx no manuscrito da Ideologia Alemã:

Minha relação com meu ambiente é minha consciência.
Onde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se “relaciona” com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal sua relação com os outros não existe como relação. (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

Portanto, para Marx, a consciência é produto das relações com o ambiente. Deste modo, a satisfação das carências é que engendra a consciência das carências, e não o contrário, como quer Manuel Sérgio, que concebe a “consciência das carências” como algo imediatamente dado aos seres humanos.

Além disso, a constatação empírica de que a satisfação das carências deve necessariamente anteceder a consciência que se tem delas, ou seja, de que a “consciência das carências” só se torna possível através da atividade sensível que representa a produção da satisfação destas carências, se torna ainda mais evidente na medida em que semelhante produção é uma exigência tão radical que se essas carências não fossem diariamente satisfeitas de modo deveras concreto nem mesmo se sobreviveria para algum dia chegar a se ter consciência delas:

E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e do seu próprio dom contemplativo, e até mesmo sua própria existência (Ibidem, p. 31).

“Saber-se um ser carente” é, portanto, a mera expressão teórica de uma *conseqüência* da produção material que diferencia os indivíduos humanos dos animais, ao passo que Manuel Sérgio a concebe como sendo a *causa* de tal diferença.

Porém, esta questão é ainda bem mais profunda do que encontramos na exposição de Manuel Sérgio. Para Marx, os indivíduos humanos, ao produzirem os objetos dos quais têm necessidade, defrontam-se livremente com eles. Noutras palavras, os objetos que são produzidos não são necessariamente apropriados pelos seres humanos de modo imediato. Isto abre caminho para que sua produção não seja regulada tão somente pelas suas carências fundamentais, tal como nos animais, mas que seja também uma produção livre, trabalho livre, etc. Sendo assim, outro aspecto que diferencia os indivíduos humanos dos animais é o fato de os primeiros continuarem produzindo mesmo livre de carências. Portanto, a produção dos homens não é mera satisfação de carências, mas também externalização de sua essência humana, social, genérica, etc. No entanto, é evidente que tal só é possível

na medida em que os indivíduos tenham satisfeito as suas carências imediatas, e é isso que significa “passar do reino das carências para o reino da liberdade”.

Mas Manuel Sérgio nos surpreende quando corrobora a posição de Arnold Gehlen, e profere a seguinte frase: “E assim, ‘desesperadamente inadaptado’, de uma angustiante mediocridade biológica, surpreende que o Homem haja resistido e não tenha sucumbido, nos seus primórdios, à saraivada de contrariedades com que a natureza adversa o assaltou”. Ao que parece, Manuel Sérgio acredita que o “Homem” apareceu neste planeta tal como é hoje, e desde então sofre com as “contrariedades” impostas pela “natureza adversa”.

De fato, os seres humanos, assim como tudo que vive neste planeta, passaram por diversas “contrariedades” durante seu processo evolutivo. Entretanto, as características corporais dos indivíduos tendem a evoluir, conforme Darwin nos ensina, justamente a fim de facilitar a adaptação destes indivíduos ao ambiente em que vivem. Deste modo, os seres humanos, que Manuel Sérgio considera “biologicamente medíocres”, são, na realidade, uma das mais bem acabadas expressões de adaptação dos organismos biológicos. Para não nos demorarmos neste assunto, basta citar, por exemplo, o fato de os seres humanos terem desenvolvido, proporcionalmente ao tamanho de seu corpo, o maior encéfalo de todo o reino animal, o que abre caminho, por exemplo, para o desenvolvimento de uma linguagem altamente complexa, e assim por diante. O que torna ainda mais misteriosa a construção de Manuel Sérgio é que, quinze anos antes, no texto que analisamos anteriormente, ele havia formulado esta questão de maneira bastante consistente.

Portanto, o fato de os indivíduos humanos serem capazes de produzir os objetos que representam a satisfação de suas carências não é uma maneira de eles superarem suas limitações biológicas, mas só se torna possível tendo essa própria constituição biológica como pressuposto. Assim, como já mencionamos no item 2.1 deste trabalho, é a própria organização corporal dos indivíduos humanos que permite que eles produzam a sua vida de um modo distinto dos outros animais.

Na sequência do texto, encontramos a seguinte construção:

É pela cultura que o ser humano adapta e adapta-se. Ser carente-ser prático, mas ser prático porque dotado de inteligência inventiva e de linguagem. A sua práxis descerra um mundo de possibilidade que o animal não alcança (SERGIO, 1995, p. 21).

Neste sentido, Manuel Sérgio parece nos indicar uma nova inversão da relação. Não faz nenhum sentido afirmar que o homem é um “ser prático porque dotado de inteligência inventiva e de linguagem”, uma vez que a “linguagem”, a “inteligência”, sequer podem ser concebidas apartadas da “práxis” que as produz. Neste prisma, não é a “linguagem” ou a “inteligência” que fazem do ser humano um ser “prático”, mas justamente por ser “prático” que ele chega a desenvolver sua “linguagem”, sua “inteligência”, etc. Deste modo, é a produção material da vida dos indivíduos, ou seja, a práxis, que engendra a “linguagem”, a “inteligência”, etc., e assim por diante.

Por fim, nas últimas considerações do subitem que nos propusemos a analisar, Manuel Sérgio resolve elucidar o mistério do “ser mais”, do qual já havíamos ouvido falar no seu texto de quinze anos antes. Diz ele assim:

Demais, a existência do ser implica sua realização. Para *ser mais*, importa não só *conhecer mais*, mas também *amar mais*, numa práxis integral em que todo o ser se movimenta para o amor. Com efeito, sem amor, sem a consciência da indispensabilidade dos outros (onde o Absoluto se integra) em nós e para nós, a vida humana quase não tem expressão. Efetivamente, ser Homem não indica um estado, mas um processo de transcensão ininterrupta. No entanto o amor é consubstancial a este ato de transcensão, como a seiva que dá vigor sentido ao trajeto inteiro de uma vida. Quem tentar definir o Homem, esquecendo ou minimizando a sua tensão permanente em relação à transcendência, não aprendeu duas coisas: que só se é verdadeiramente quando somos em alguém que nos anuncia a realização pessoal; que não basta ser de qualquer maneira, pois importa ser em todos os planos de existência. Sendo espírito (também), o Homem não é só sentido da palavra, atitude interrogativa e crítica, consciência dos limites, mas igualmente ser aberto à transcendência, que os horizontes da vida adquirem a expressão do inédito e do absoluto.

O que é o Homem? [...] O Homem [é um apelo à transcendência e, como tal, um ser prático que na totalidade corpo-alma-natureza-sociedade e pela motricidade procura transcender e transcender-se, visa ao Absoluto (SERGIO, 1995, p. 22-3).

No começo deste parágrafo, somos informados que para *ser mais* é preciso “não só conhecer mais, mas também *amar mais*, numa práxis integral em que todo o ser se movimenta para o amor”. Neste ponto, Manuel Sérgio reproduz exatamente a mesma abstração que havia sido denunciada por Marx a respeito do amor tal qual concebido por Edgar Bauer. O amor de que nos fala Manuel Sérgio não é nenhum

amor real, mundano, que se manifesta entre dois indivíduos de carne e osso, etc., mas sim o amor que se situa *fora* do ser, ou seja, amor exterior, abstrato, ideal, para o qual, segundo ele, o “ser” deveria “se movimentar”:

O senhor Edgar transforma o amor em um deus e em um “deus cruel”, seja dito, ao fazer do *homem enamorado*, ou seja, do amor *do homem*, o homem *do amor*, ao colocar o “amor” à parte do homem como ser, autonomizando-o. [...] Portanto, o amor apenas mereceria o “interesse” da crítica especulativa caso seu “de onde” e seu “para onde” fossem passíveis de ser construídos a priori (S. F., MARX & ENGELS, 2003, p. 32-4).

No entanto, o ponto mais relevante para nossa análise se encontra na parte final do parágrafo, donde podemos extrair a essência do pensamento de Manuel Sérgio a respeito do corpo. Nela ficamos sabendo que “não basta ser de qualquer maneira, pois importa ser em todos os planos de existência”. Logo depois, que um desses “planos de existência” é o “espírito” e que o “Homem”, “sendo espírito”, busca “transcender e transcender-se”, visando o “Absoluto”. O resumo desta construção é o seguinte:

Manuel Sérgio foi, sem nenhuma dúvida, um dos primeiros teóricos no âmbito da Educação Física a tentar elaborar uma perspectiva a partir da unidade entre corpo e alma, rechaçando as concepções dualistas que pregavam a superioridade da alma, do espírito, etc. Vimos, ao longo destas nossas considerações, como, apesar de algumas apropriações inadequadas, ele consegue ter algum êxito em tal empreitada, sobretudo ao apontar que o espírito “radica” na matéria a sua existência. Entretanto, no momento em que suas considerações deveriam atingir o radicalismo necessário para consumir semelhante ponto de vista, suas apropriações voltam a se perder em construções de caráter especulativo.

Por fim, Manuel Sérgio sugere um rompimento com a concepção de um “espírito absoluto” que determina o mundo real, mas faz o mundo real novamente se curvar diante do espírito. Para ele, o “espírito absoluto” não precede a vida material, mas toda esta vida se orienta para o espírito. Noutras palavras, ele simplesmente desloca o “espírito absoluto” de criador da vida para objetivo desta vida. Enfim, ele não liberta os seres humanos do jugo do espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, tivemos a oportunidade de abordar, primeiro, alguns fundamentos da teoria de Marx, por intermédio do recorte do *Jovem Marx*. Em seguida, nosso foco se deteve sobre a apropriação de tais conceitos por parte da educação física brasileira. Finalmente, é chegada a hora de apreciarmos a contribuição de tal análise para o cenário atual do nosso campo.

Nossas considerações ao longo deste estudo nos conduziram a duas conclusões principais, que estão intimamente conectadas entre si, a saber:

- a) *O corpo é o fundamento de todas as relações materiais dos indivíduos humanos*, e isto se dá na medida em que: 1) desde seu nascimento, os indivíduos apresentam uma determinada organização corporal que lhes é *dada*. 2) essa organização corporal possui, em decorrência de sua própria natureza material, uma série de carências que não dependem da vontade dos indivíduos. 3) por outro lado, esta organização corporal também fornece aos indivíduos as condições materiais para que produzam, a partir do mundo sensível, a satisfação destas carências. A satisfação das carências corresponde, portanto, ao movimento engendrado pelo corpo em sua relação com o mundo sensível, ou seja, movimento humano. Tão logo estas carências tenham sido satisfeitas, os homens seguem se exercendo nos objetos sensíveis, ou seja, o corpo segue produzindo suas relações materiais. No entanto, a partir deste momento, esta produção não é mais condicionada pelas carências, mas produção voluntária, livre, externalização da essência humana.
- b) *A emancipação humana*, na condição de liberdade concreta dos homens, pressupõe a ruptura com as relações materiais atualmente vigentes e *necessariamente modifica o movimento a partir do qual o corpo*, enquanto fundamento de toda a produção material dos homens, engendra as suas relações concretas e, de um modo geral, toda a vida humana, bem como a consciência que se tem dela.

A educação física brasileira, a partir da década de 1980 do século passado, empreendeu diversos esforços no sentido de superar a visão tecnicista que então reinava neste âmbito. Este processo de transformação da educação física brasileira se caracteriza como a mais profunda ruptura epistemológica já produzida neste campo.

Hoje, cerca de trinta anos depois dessas primeiras investidas, a constatação empírica de tal processo pode ser percebida a partir da nítida polarização que se evidencia no interior das faculdades de educação física mais importantes do país, em que uma parte dos estudiosos se dedica a investigações de natureza positivista, ao passo que outra parcela desses estudiosos se opõe a estas concepções, com abordagens fundadas nas ciências humanas. É evidente que todo este processo é muito mais complexo do que foi exposto aqui. No entanto, não iremos nos aprofundar nesta questão e nos limitamos a apontar a fragmentação que é observada atualmente no seio da educação física brasileira.

As concepções de *corpo* e de *educação física* que encontramos em João Paulo Medina e Manuel Sérgio, nos textos que analisamos, são justamente um reflexo desta ruptura. Entretanto, estes autores só conseguiram refutar o mecanicismo a partir de uma perspectiva que, eventualmente, adquire um caráter *idealista*.

Começemos tratando do *corpo*. Suponhamos, por um momento, que tivéssemos diante de nós um *corpo humano*: por um lado, a educação física mecanicista se limitaria a investigar a musculatura deste corpo, que substâncias podem ser ingeridas para melhorar o desempenho deste corpo, como treinar este corpo para que ele salte mais alto, corra mais rápido, etc., porque o que importa não é o corpo, mas o que o corpo pode vir a ser, o corpo biologicamente perfeito, corpo isolado dos outros corpos, corpo que não é o corpo de nenhum indivíduo determinado, corpo modificado sob as exigências do capital, corpo puramente mecânico, positivista, biológico, fisiológico, fisiquímico, materialismo estático, etc.

Por outro lado, a educação física, sob a ótica das ciências humanas, aqui representada pelos autores que analisamos, nos diria o seguinte: este corpo, nos tempos de Platão, era concebido como “instrumento da alma”. Com Descartes, este dualismo se acentua ainda mais, ou seja, “penso, logo existo”, etc.. Com a fenomenologia, então, “eu sou meu corpo”, meu corpo é inseparável de mim,

noutras palavras, corpo abstrato das concepções filosóficas, sede das emoções, corpo que “pensa”, “existo, logo penso”, indivíduo que *descobre* sua materialidade, “meio termo” entre corpo e espírito, dialética espírito-corpo, enfim, mera *teodicéia* do corpo.

De nossa parte, possuímos uma visão *materialista* do corpo: porque desde o momento de seu nascimento o indivíduo é corpo, porque pelo fato de ser corpo ele possui determinadas carências advindas de sua condição de corpo, porque esse corpo possui uma determinada organização espacial que lhe permite produzir a sua vida de corpo e engendrar-se enquanto corpo, porque esse corpo é um corpo que produz suas próprias relações materiais, justamente por isso é que ele pode ter consciência de que é corpo, etc. Existo, logo possuo determinadas carências, logo produzo a satisfação destas carências a partir da minha própria constituição e do mundo sensível, logo, e *somente então*, penso.

Nossas observações neste trabalho se direcionaram exclusivamente a Medina e Manuel Sérgio. No entanto, faz-se necessário dizer algumas palavras em defesa destes autores: as concepções idealistas que aludimos acima não são exclusividade sua. De um modo geral, mesmo se deixarmos o terreno do marxismo, as abordagens de maior representatividade acerca do *corpo* no âmbito da educação física corroboram tal idealismo. Porém, somos aqui obrigados somente a apontar tal fato, ao passo que muito mais interessante seria demonstrá-lo. Por este motivo, é claro que constitui uma limitação para este estudo o fato de ele não ter investido sobre obras de outras vertentes teóricas, ainda que isto seja algo inevitável independente do recorte que se faça.

Contudo, como era de se esperar, uma perspectiva idealista do corpo também gera consequências para o modo como Manuel Sérgio e Medina compreendem a educação física. Tendo em vista que eles não conseguem conceber o corpo como sendo o produtor de *todas* as relações materiais dos indivíduos, como apontamos, eles se limitam a perceber o corpo e, por conseguinte, a educação física, somente nas chamadas “atividades corporais”, ou seja, nos esportes, lazeres, danças, lutas, etc. Mas é evidente que tal concepção não reflete o processo de vida real dos indivíduos, uma vez que o procedimento de transformar toda a atividade produtiva dos seres humanos em atividade não-corporal é uma simples abstração. Portanto, mesmo quando eventualmente investe sobre o corpo a partir de relações *práticas*

que ele engendra, tal como as “atividades corporais” citadas acima, a educação física só o faz isolando o corpo que é *seu* objeto do corpo que é o fundamento de toda produção concreta da vida humana, noutras palavras, o corpo sobre o qual a educação física investe não é nenhum corpo real, mas o corpo abstraído do modo como ele produz a satisfação de suas carências, bem como sua própria vida.

O corpo humano *real*, assim como seu movimento, só pode ser concebido sob o prisma das relações produtivas, que consistem, afinal, no modo como o corpo, a partir do seu movimento, movimento humano, etc., produz a satisfação de suas carências tendo como ponto de partida sua própria constituição, num processo em que ele tanto engendra a si mesmo como também é engendrado pelo mundo exterior. Ademais, o quão absurda é essa concepção idealista do corpo no interior da educação física se depreende na medida em que ninguém haverá de jogar, brincar, dançar, lutar e coisas do gênero senão com a barriga bem cheia. Portanto, as relações materiais de trabalho devem ser o horizonte da formulação de uma concepção de corpo comprometida com o mundo real, mesmo se o objetivo final for investigar as relações de esporte, lazer, etc.

Do mesmo modo, se a educação física se propõe a ser uma prática libertadora, ou seja, que forneça as *condições materiais* para que os homens se emancipem do jugo ao qual estão submetidos no interior das relações atualmente vigentes, ela deve se ocupar justamente destas relações deveras concretas que engendram tal submissão. Tais relações, é evidente, não possuem sua essência no âmbito das “atividades corporais”, mas nas relações produtivas.

Tendo isto em vista, se a educação física pretende transformar *materialmente* as condições de vida dos indivíduos, não se trata de orientar-se pelo “amor”, como quer Manuel Sérgio, ou pelo “espírito”, como quer Medina, mas de perceber no mundo sensível as condições e fundamentos da libertação efetiva dos homens; um desses fundamentos, segundo nossa concepção, é o corpo, a partir do movimento por ele engendrado.

Ademais, o fato de a educação física recusar qualquer tipo de formulação idealista, ao reivindicar para si a totalidade das relações materiais que são produzidas pelos indivíduos, representa imediatamente a apropriação da riqueza espiritual que é produto destas relações:

De acordo com o já exposto, é claro que a riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais (I. A., MARX & ENGELS, 2007, p. 41).

Portanto, a perspectiva marxista abre caminho para que a educação física se liberte do confinamento em que se encontra, isolada do restante das atividades humanas sob a égide das “atividades corporais”. Além disso, tal apropriação não se dá sob uma prerrogativa arbitrária, mas justamente porque esta é uma exigência imposta pela natureza do *corpo* enquanto fundamento das relações materiais dos indivíduos, noutras palavras, porque o corpo não pode ser compreendido apartado das relações através das quais ele engendra sua vida. Sendo assim, as abordagens da educação física sobre o corpo pressupõem a apropriação destas relações como *seu* objeto, de sorte que o *corpo*, entendido, naturalmente, a partir de seu *movimento*, é o elemento que unifica o universo de análise da educação física, e isto sem a necessidade de nenhum pressuposto dogmático que “oriente” o corpo neste ou naquele sentido.

Em nossa concepção, a questão pode ser posta da seguinte maneira: se a educação física pretende formular uma perspectiva conseqüente do corpo, que seja fundada na realidade empírica, ela precisa, em primeiro lugar, conceber a *riqueza das relações materiais a partir das quais os indivíduos produzem a sua vida* como o *seu* objeto. Deste modo, a educação física partirá de um pressuposto concreto para chegar às suas formulações abstratas, e não do objeto teórico que se materializa no mundo concreto. Assim, estará aberto o caminho para que a educação física seja fundada no modo como os homens produzem, a partir de sua constituição física, sua vida material. Portanto, está dada, simultaneamente, a possibilidade de que a educação física invista sobre o *movimento humano* a partir de sua base real e, conseqüentemente, vislumbre a possibilidade de que o corpo engendre formas de movimento modificadas, que rompam com as relações atualmente vigentes e possam contribuir no processo histórico de libertação de toda a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRACHT, V. & ALMEIDA, F. *Emancipação e Diferença na Educação: uma Leitura com Bauman*. Campinas: Autores Associados, 2006.
- ELIAS, N. *What is sociology?* Munique: Juventa Verlag, 1970.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MARX, K. *Carta a Annenkov in Miséria da Filosofia*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução in Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- _____. *Para a Questão Judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Sobre o Suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *Teses sobre Feuerbach in MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Trabalho Assalariado e Capital & Salário, Preço e Lucro*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- MARX K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Vozes, 2008.
- MEDINA, J. *O Brasileiro e seu Corpo*. Campinas: Papyrus, 1990.
- MÉSZÁROS, I. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MORAIS, R., *Medina: a Busca da Consciência da Ciência in MEDINA, J. O Brasileiro e seu Corpo*. Campinas: Papyrus, 1990.
- NETTO, J. *Prólogo à Edição Brasileira in MARX, K. Para a Questão Judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- SARTRE, J. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SERGIO, M. *Filosofia das Atividades Corporais*. Lisboa: Compendium, 1981.
- _____. *Motricidade Humana: um Paradigma Emergente*. Blumenau: Editora da FURB, 1995.

Sítios Eletrônicos

CARTA ABERTA AO JOÃO PAULO MEDINA

<http://www.universidadedofutebol.com.br/Jornal/Colunas/3,10264,CARTA+ABERTA+AO+JOAO+PAULO+MEDINA.aspx>

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

<http://pib.socioambiental.org/pt>