UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TADEU JOÃO RIBEIRO BAPTISTA

# EDUCAÇÃO DO CORPO: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO

Goiânia
2007

# Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

TADEU JOÃO RIBEIRO BAPTISTA

# EDUCAÇÃO DO CORPO: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Doutor em Educação.
Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.
Orientadora: Profª. Drª. Anita Cristina Azevedo Resende.

Goiânia

2007

TADEU JOÃO RIBEIRO BAPTISTA

# *EDUCAÇÃO DO CORPO: PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO*

Tese defendida no Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutor, aprovada em 03 de Agosto de 2007, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Profa. Dra. Anita Cristina Azevedo Resende – UFG
Presidente da Banca

---

Prof. Dr. José Maria Baldino – UCG

---

Profa. Dra. Mara Medeiros – UCG

---

Profa. Dra. Maria Hermínia Marques da Silva Domingues – UFG

---

Profa. Dra. Marília Gouveia Miranda – UFG

# DEDICATÓRIA

Existem situações na vida
Que não podemos pagar,
A festa que não se foi,
A esquiva de brincar.
O Jogo de Futebol que não pude olhar,
A roupa que estava linda,
E não consegui enxergar.
Nos Mestrados e Doutorados,
Os “andos” só pensam em estudar,
Tem sempre um texto para ler,
Um trabalho para entregar.
Mas isso não quer dizer que nós deixamos de amar,
Aprendemos com vocês que já sabem perdoar,
Por isso este trabalho, vou a vocês dedicar,
Muito Obrigado e Desculpas por tudo,
Valéria, Gabi, Tico e Kacá.

# AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer algumas pessoas que fizeram parte destes quatro anos e de tantos outros quatro, às quais quero deixar meu registro de admiração sincera e de agradecimento por sua existência em minha vida.

Em primeiro lugar à minha avó Emília (*in memorian*) e minha mãe Ginalva, pela vida, pela educação e pelo amadurecimento que me proporcionaram de formas variadas.

A José, Eunice, Patrícia, Junior, Rafael, Eduardo, Marcilon e Maria da Dores (D. Mariquinha) por todas as ajudas nos vários momentos ao longo destes anos.

A Aídes, Maria Helena, Amanda, Rômulo e Laércio, pela força, companheirismo, amizade demonstrada em alguns dos momentos mais difíceis da minha vida. Jamais nesta vida terei condições de retribuir tudo o que vocês fizeram por mim neste ano.

Ao Raimundo pela amizade fraterna e por compartilhar idéias que contribuíram para este trabalho. Ao João Neto, primeiro pela amizade sincera e aprendizagem, pelas conversas e risadas fundamentais para o relaxamento. À Ana Paula pela revisão de português e à Benedita (Dita), intermediária fundamental para que eu entregasse e pegasse as correções da minha orientadora.

À Professora Dra. Elianda Figueiredo Arantes Tiballi, por ter me emprestado o livro cuja leitura, junto com as suas dicas foram fundamentais para a minha aprovação ainda no mestrado, ajuda sem a qual, eu não estaria concluindo este Doutorado.

Aos Colegas da Segunda Turma do Doutorado em Educação pelos momentos dos lanches, dos apoios, dos socorros nas leituras e aulas, referências em relação à entrega dos trabalhos, especialmente Lázaro, Anderson, Tekinha, Rosi, Geovana e Cátia. Mesmo na distância espero sempre a proximidade da amizade sincera. Como prometi a minha defesa deve ser a última da Turma.

A Professora Eglacy Cossenza e o Professor Ferdinand Eugene Persijn da ESEFFEGO e à Professora Ms. Maria Zita Ferreira e o Professores Dr. Ornides Cintra Kindélan do Departamento de Educação Física da UCG, Diretores das instituições onde eu

trabalho e que agradeço pelas ajudas nas liberações junto às instituições e a compreensão nos momentos de minhas ausências por causa deste trabalho. Nos seus nomes agradeço às ajudas institucionais.

Aos colegas de lutas, ensino e aprendizagem institucionais, amigos do trabalho, figuras de referência para a minha vida profissional Paulo Ventura, Anderson Cruz, Maria Rita Santana, Izabel Collus, Sérgio de Almeida Moura, Guillermo de Ávila Gonçalves, Emerson M. Cruz e Warley Carlos de Souza. O dia em que eu crescer, eu quero ter a qualidade de vocês.

Às Professoras Doutoras Mara Medeiros, Maria Hermínia Silva Domingues e Marília Gouveia Miranda. Muito mais do que as contribuições dadas na Qualificação (que eu espero ter atendido). Quero agradecer a importância de vocês em minha vida acadêmica. Sem a referência dada por vocês ao longo de minha formação, eu não teria alcançado o lugar ao qual cheguei.

E por último, mas jamais menos Importante, à minha Orientadora Doutora Anita Cristina Azevedo Resende. Primeiro por aceitar me orientar, sabendo de minhas limitações e depois, por sua competência e o seu conhecimento na condução deste trabalho. Estas qualidades deram a ele a consistência teórica e metodológica que ele alcançou. Se não foi possível ser melhor é porque este seu orientando reificado e cheio de problemas pessoais ao longo destes anos, não teve competência para acompanhar o seu rigor e nível de conhecimento. O meu fetiche é no dia em que eu conseguir emancipação teórica e autonomia intelectual, possuir a sua capacidade acadêmica e conhecimento científico de uma literatura e teorias tão densas.

A todas as pessoas, Muito Obrigado por tudo!

***Não Sois Máquinas, Homens É que Sois.***

***(Charles Chaplin)***

# RESUMO

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. Educação do corpo: produção e reprodução. 2007. 150f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.
Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais
Orientadora: Dra. Anita Cristina Azevedo Resende

O corpo como objeto de estudos é debatido cada vez mais atualmente. Assim, pretende-se discutir a educação do corpo no capitalismo. Questiona-se "Como se determina a forma do corpo na sociedade atual?" O objetivo é identificar como se estabelecem as mediações responsáveis pela determinação da forma do corpo. O referencial teórico adotado é Marx, Adorno e Horkheimer e Lukács. Este trabalho teórico demonstra que a forma do corpo é determinada pelos interesses relacionados à produção e ao consumo vigentes no modo de produção capitalista.
Palavras-chave: corpo; trabalho; indústria cultural.

# ABSTRACT

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. Body education: production and reproduction. 2007. 150f. Thesis (Post-Graduation Program of Education) – Education College, Federal University of Goiás, Goiânia, 2007.
Research Line: Culture and Educational Procedures
Orientation: Dra. Anita Cristina Azevedo Resende

The body as study object is an actual discuss. So, intends to discuss the body education in capitalism. The Question is "How the body form in capitalism is determinate?" The aim is the identification of how the mediations to determinate the body's form are established. The theoretical references are Marx, Adorno and Horkheimer; Lukács. This theoretical work shows that productions and consumption interests of capitalist production mode determinates the body form.
Keywords: body; work; culture industry.

# SUMÁRIO

Pg.

INTRODUÇÃO..... 10

CAPÍTULO 1 – O TRABALHO E A CONSTRUÇÃO DO HOMEM ..... 15

1.1. O trabalho ..... 15

1.1.1. Trabalho e consciência ..... 16

1.1.2. Trabalho e história ..... 28

1.2. O Trabalho, a consciência e o corpo ..... 38

CAPÍTULO 2 – O TRABALHO NO CAPITALISMO E A EDUCAÇÃO DO CORPO .. 50

2.1. Alienação, fetiche e reificação. ..... 50

2.1.1. A alienação ..... 51

2.1.2. O fetiche ..... 66

2.1.3. A reificação ..... 77

2.2. O corpo: carcaça e força de trabalho. ..... 92

CAPÍTULO 3 – O CORPO NA TENSÃO ENTRE A PRODUÇÃO E O CONSUMO .... 105

3.1. A racionalidade tecnológica e a Indústria Cultural: controle da produção e da reprodução ..... 105

3.2. A produção e o consumo do “corpo mercadoria” no capitalismo. ..... 126

CONCLUSÃO..... 138

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 146

# INTRODUÇÃO

Esse é mais um trabalho sobre o corpo. Essa temática vem de longe. É um debate que já estava presente na Grécia antiga como em Platão (1999 e 2006), ou no período Medieval, como em Santo Agostinho (1973a e 1973b). Na Modernidade, o tema se desenvolve e se recria em concepções distintas[1]. Vários autores realizam análises sobre este tema, deixando marcas importantes até a contemporaneidade.

Os estudos acerca do corpo têm se desenvolvido de maneira significativa. Trata-se de um tema da filosofia, da arte ou das ciências, desde a medicina até as ciências humanas e sociais. São muitas as possibilidades de compreendê-lo: realizando estudos sobre a sua condição animal (biológica) de existência, através da perspectiva apresentada pela biologia e medicina, refazendo-se o percurso das modificações anatômicas do corpo enquanto espécie, através de uma discussão evolucionista, ou discutindo-o em uma perspectiva cultural, na qual o corpo é analisado por sua relação com diferentes áreas de conhecimento vinculadas às humanidades e à história. Esta pretende ser a perspectiva desse trabalho.

Distintas análises abrem possibilidades diferenciadas de debate fundadas nos paradigmas epistemológicos das modernas ciências humanas e sociais. Uma contribuição importante pode ser encontrada na análise histórica de Marx, para quem o corpo é uma construção histórica, submetido a condições determinadas de acordo com a organização do trabalho. Nessa perspectiva, o suposto fundamental é a subordinação do corpo biológico e universal à particularidade histórica.

A pertinência dessa abordagem já se apresentava em outra pesquisa (BAPTISTA, 2001). Neste estudo, foram analisados os objetivos de praticantes de atividades corporais de

---

[1] Essa diversidade de concepções e abordagens próprias da modernidade, cujos debates influenciam a discussão sobre o corpo até a atualidade, pode ser percebida nas análises de Descartes (1973), La Mettrie (*apud* Rouanet, 2003) e Merleau-Ponty (1999). Os dois primeiros fundamentam a discussão do corpo máquina e o último reflete sobre o corpo a partir da fenomenologia, compreendendo-o como meio de contato com o mundo. Outras concepções ao longo da história já foram estudadas em outros trabalhos, os quais possuem consistência em suas análises, tornando-se a sua leitura interessante para compreender as diferentes abordagens de forma mais detalhada, destacando-se os textos de Medina (1991), Gonçalves (1994) e Medeiros (1998).

academias de ginástica de Goiânia. Foram detectados alguns dados, entre eles o fato de o objetivo geral ser a estética, fato presente em 76,62% das entrevistas realizadas. Há uma preocupação social com o modelo de corpo na sociedade e com a inquietação em se alcançar um modelo de corpo previamente estabelecido.

Um outro dado encontrado no estudo mencionado é a influência da indústria cultural sobre a prática da atividade física e, consequentemente, no próprio modelo de corpo (BAPTISTA, 2001). Apesar de se analisar a origem da indústria cultural e seus objetivos, a pesquisa não evidencia as mediações responsáveis pela consolidação da forma do corpo buscado pelos alunos das academias de ginástica. Em outras palavras, as pessoas procuram, através da atividade corporal, sobretudo nas academias, alcançar um determinado modelo de corpo, sobremodo aqueles transmitidos pela indústria cultural.

Por outro lado, as próprias atividades das academias parecem estar vinculadas aos interesses da indústria cultural, vistas as características apresentadas por este espaço, como a quantidade de modalidades oferecidas, a rotatividade dos alunos, assim como o valor das mensalidades, que só é possível a pessoas com condições de pagar por mercadorias com valor elevado. Na época, o valor médio das mensalidades era de R$ 55,00 (em média 36,42%, embora em alguns casos estes percentuais se aproximassem de 50% de um salário mínimo).

A demanda para o corpo alcançar um determinado padrão estabelecido socialmente aponta para uma construção ideológica, conforme indica Eagleton (1993). Os dados da pesquisa respondiam ao problema no sentido de explicar o fator central responsável pela prática corporal dos adultos de 20 a 50 anos – a estética. Entretanto, outros elementos se destacavam. Entre eles, pode-se mencionar, em primeiro lugar, que 68,81% de todos os praticantes freqüentavam a academia de ginástica havia mais de um ano. Do total de alunos, 32,46% freqüentavam as aulas há mais de três anos. Isso demonstra o nível de adesão das pessoas à atividade física e a sua permanência. Porém, de todas as 77 pessoas entrevistadas, 67,51% atribuem notas de 4 a 7 para o alcance de seus objetivos, ou seja, o nível de satisfação das pessoas era, no geral, apenas razoável. De todas elas, só 5,19% deram nota 10; em outras palavras, apenas 4 pessoas consideravam já ter alcançado plenamente o que pretendiam do ponto de vista estético ou de saúde. Isso se deve ao fato de que, por um lado, é necessário persistência para continuar praticando atividades iguais ou semelhantes durante todo este período de tempo e, de outro lado, ao longo deste tempo, ocorreram algumas variações no modelo de corpo de modo geral, bem como de algumas particularidades, entre elas o tamanho dos seios considerados ideais. Esta alteração seria impossível de se realizar utilizando-se apenas as práticas corporais; é necessária alguma outra intervenção, como a cirurgia plástica,

para se atingir este objetivo, fato este demonstrado por Lemes (2006). Ele demonstra dados de duas instituições de Goiânia, sendo uma privada e uma pública, nas quais entre os anos de 2003 e 2004, aconteceram no total 1642 intervenções, sendo 1253 na clínica privada e 389 na instituição pública (LEMES, 2006, p. 66). Na instituição privada, 71% das intervenções foram lipoaspiração, mama, abdômen e prótese de mama. Na instituição pública, 49% foram cirurgias de orelha, nariz e pálpebra (face).

Há um alto nível de insatisfação das pessoas em geral em relação aos seus corpos. Daí demandam duas inquietações. Uma delas é identificar por que isso acontece. Considera-se esta resposta esboçada na pesquisa realizada por Baptista (2001), pois, a indústria cultural poderia responder a isso justamente por compreender o fato de as concepções de corpo, de modelo ideal e as habilidades consideradas adequadas por ela serem dinâmicas e não se manterem por um longo período de tempo. Existem, para isso, ao menos na aparência, pequenas modificações para dar às pessoas a sensação de novidade, bem como de um novo objetivo a ser alcançado.

A partir daí, outra questão merecia ser problematizada: a constituição de um modelo de corpo. Do desenvolvimento dessa questão surge o problema do presente trabalho: "como se determina a forma do corpo na sociedade capitalista"?

Este problema se justifica por buscar relacionar o nexo que se constitui entre a forma geral do corpo e as exigências históricas do modo de produção capitalista. Este interesse justifica-se por alguns aspectos centrais.

Primeiro, porque somente consolidando as condições necessárias à reprodução do capital é possível sustentá-lo historicamente. Para manter esta vitalidade, é necessária a conformação da realidade em seus diferentes aspectos em torno deste projeto e o corpo é nexo dessa mesma realidade.

O segundo aspecto relaciona-se ao fato de esse modo de produção de bens e reprodução da vida em última análise não ter sido suplantado, permanecendo ainda as suas leis gerais. Uma das estratégias fundamentais para a perpetuação desta lógica, é a ação do modo de produção capitalista sobre a expressão material e espiritual da vida humana, garantidas condições de atender o as demandas de produção e consumo. O corpo é fundamental na produção e, ao mesmo tempo, é produzido pelas relações sociais. É consumidor de mercadorias, como também é consumido como uma delas. Está implicado, portanto, em todas as esferas.

Um terceiro aspecto vinculado a esta pesquisa é que, partindo de uma revisão de literatura e tomando referências variadas como as obras de Fenton (s.d.), Medina (1991),

Alves (1994), Dantas (1994), Gonçalves (1994), Sant'Anna (1995 e 2001), Johanson e Edey (1996), Fonseca (1998), Goellner (1999), Vaz (1999), Silva (1999, 2001a e 2001b), Foucault (1999, 2002 2003), Grando (2001), Soares (2001a, 2001b, 2001c), Le Breton (2003), Leite (2003), Ribeiro (2003), Marzano-Parisoli (2004), Santaella (2004), Daolio (2005), Burgarelli (2005), Louro; Felipe; Goellner (2005), Damico; Meyer (2006), Fenterseifer (2006), Oliveira (2003 e 2006), Moreira (2006) e, a par da variedade de abordagens encontradas, ainda é necessário questionar acerca da determinação do corpo e as suas mediações históricas e materiais.

Partindo destes pressupostos, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar as mediações históricas determinantes da forma do corpo. Entre os objetivos específicos encontram-se: a) compreender o trabalho como determinação do modelo de corpo; b) compreender o processo envolvido na esfera da produção e do consumo, e c) discutir como este processo gesta um processo de educação e determinação da forma do corpo.

Para tanto, foi realizado um trabalho teórico com base em uma pesquisa bibliográfica. De acordo com Medeiros (2006, p. 54), a "[...] pesquisa bibliográfica busca dar resposta ao problema formulado, a partir da análise de produções de outros autores". Neste caso específico, os autores adotados como referencial teórico são Karl Marx, Friedrich Engels, Theodor Adorno, Max Horkheimer e Georg Lukács. A seleção deste referencial teórico se justifica pela atualidade dos autores no que concerne à análise do modo de produção capitalista e por remeterem às categorias lógico/históricas do trabalho, alienação, fetiche, reificação. Além dessas, os desenvolvimentos dessa análise na compreensão da indústria cultural permitem atualizar o debate.

Para expor a pesquisa realizada, este trabalho apresenta três capítulos. No primeiro, será discutido o papel do trabalho enquanto categoria fundamental para a constituição do ser humano. Considera-se o trabalho como a condição ontológica de constituição da vida humana, tanto na dimensão da consciência do corpo como do corpo da consciência. Para elaborar esta construção, o referencial teórico adotado será Hegel e Marx.

No segundo capítulo, será discutido o corpo no conjunto das relações sociais, dentro do modo de produção capitalista na sua particularidade e seus desenvolvimentos na alienação, reificação e o fetiche da mercadoria. Esse capítulo aponta para o corpo como força de trabalho e postula o movimento de conversão do corpo em uma mercadoria a ser comercializada dentro das relações de produção. O referencial teórico adotado são os estudos de Marx e os desenvolvimentos propostos por Lukács.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, será discutido o papel da indústria cultural como uma das estratégias adotadas para a disseminação da racionalidade tecnológica da sociedade administrada, contribuindo para a disseminação de um modelo de corpo adestrado. Esta é uma perspectiva de desenvolvimento da educação própria deste modo de produção e se manifesta pela maneira como se educa o corpo. O referencial teórico deste capítulo são os estudos realizados por Adorno e Horkheimer.

Com essas categorias busca-se estabelecer os nexos entre trabalho-corpo e discutir os compromissos da educação com o rompimento da lógica do corpo como mera força de trabalho, restaurando as possibilidades de desenvolvimento da autonomia e emancipação do sujeito.

# CAPÍTULO 1
# O TRABALHO E A CONSTRUÇÃO DO HOMEM

O trabalho é fundamental na constituição da humanidade, pois não há vida humana antes do trabalho em geral. Ao mesmo tempo, possui particularidades definidas por sua construção histórica. Assim, pode-se refletir sobre ele em condições determinadas, como a específica do modo de produção capitalista. Esse modo de produção apresenta características universais do trabalho enquanto atividade humana por excelência, assim como as suas características particulares em relação à organização dos processos de trabalho. Está em causa a relação entre o universal e o particular na elaboração do trabalho em geral.

Assim sendo, discutir-se-á como o trabalho se configura como elemento constitutivo do ser humano em seu aspecto mais geral, já que apresenta características próprias estabelecidas pelo modo de produção capitalista. E, ainda, examinar-se-á o processo de constituição da consciência, do corpo, do corpo da consciência e da consciência do corpo.

## 1.1. O trabalho

No sentido amplo, o trabalho pode ser tomado como a relação do ser humano com a natureza e com os outros seres humanos, permitindo a exteriorização de si próprios. Pode-se considerar o trabalho, conforme menciona Mészáros (1981), como sendo o primeiro ato humano, uma ação realizada a partir das condições materiais impostas à humanidade. Pelo trabalho, o homem entra em contato com os outros homens e, consequentemente, com a cultura[2] da qual é produtor e produto, bem como estabelece uma relação de "metabolismo com a natureza", transformando-a e transformando a si mesmo, como aponta Marx (1996).

[2] A cultura será compreendida, provisoriamente, como todas as produções materiais do homem que se vinculam à produção e utilização de diferentes instrumentos de trabalho, como também a sua elaboração imaterial compreendida, assim como as normas, os valores, os sentidos e significados do quotidiano. Ademais, tendo-se como referência esta idéia de cultura respaldada pelo materialismo dialético, a mesma tem que ser compreendida dentro de um caráter histórico.

Contudo, o trabalho como atividade do ser humano é responsável por sua construção como um ser diferenciado dos outros animais. O homem se relaciona com outros seres humanos por meio do trabalho em suas diferentes dimensões através das leis gerais, da sua organização e da forma como a produção é organizada. Assim, o trabalho pode ser analisado a partir de sua universalidade e, ao mesmo tempo, da particularidade de um dado modo de produção.

Dessa forma, pode-se identificar a relação entre o trabalho, a consciência e o corpo, mediados pela história e por suas particularidades determinadas pelo processo de produção da vida, bem como entender como esta atividade se constitui.

### 1.1.1. Trabalho e consciência

O trabalho, como objetividade humana, pode ser compreendido como uma exteriorização da consciência, a qual se manifesta pela realização desta atividade. Todavia, a sua realização interfere na consciência, a qual se transforma neste processo. Alguns autores discutiram este tema, todavia Hegel (2003) é um autor fundamental para a análise do trabalho, visto ser ele, entre os autores modernos, um dos primeiros e mais importantes nessa discussão.

Antes de se refletir sobre a relação entre a consciência-de-si e o trabalho, é necessário refletir sobre a constituição da consciência na vinculação com o ser outro, ou seja, na relação entre os seres humanos.

A conexão entre consciência e trabalho se constitui através de dois pontos: a) da exteriorização da consciência individual, que se concebe primeiro no contato com outras consciências e outros objetos, passando por um movimento de internalização, seguido de sua exteriorização, e b) a partir da relação entre os homens em relação com a natureza e com os outros homens, permitindo a assimilação da própria cultura pela interiorização das condições materiais de existência. Posteriormente, com a consciência concebida na relação entre os homens e destes com a natureza, torna-se possível a realização do trabalho.

O trabalho, neste primeiro momento, é compreendido como uma forma e condição de exteriorização da consciência individual, em decorrência da necessidade de transformação da própria realidade humana. Para Resende (1992), o homem tem a responsabilidade de construir a si próprio, dispondo de sua apetência e carência em todos os sentidos para garantir a sua sobrevivência. Segundo a autora:

> Esta seria a mais difícil e radical luta a ser travada por todos os homens, e por todos os tempos, frente à natureza, aos outros homens e a si mesmo: luta pela constituição e confirmação de sua humanidade. **Por seu próprio trabalho, nesta batalha de vida e de morte, o homem criará e recriará sua condição humana, fará e refará seu percurso de forma penosa, lúdica, mágica e limitada**. Condenado, racional, pecador e carente, desde sempre **encontrará o trabalho como uma determinação fundamental, como a necessária condição de possibilidade, na produção e modificação de seu ser, de sua consciência, enfim, de sua própria humanidade** (RESENDE, 1992, p. 33) (Grifo nosso)

A discussão apresentada por Resende (1992) destaca, de maneira significativa, o fato de o trabalho atender às necessidades mais imediatas do homem e também a de constituí-lo em sua humanidade. Este fato acontece pela forma como o trabalho ocorre – de forma penosa, lúdica, mágica e limitada –, pela própria condição humana, sobretudo em seus primórdios, construindo por determinações fundamentais as possibilidades de vida, a produção dos bens necessários para a sua existência e, por fim, porém não menos importante, a modificação de sua consciência. Destarte, o trabalho é uma forma individual do ser humano se externar, interiorizando antes toda a obra coletiva produzida por outros homens, conforme comenta Resende (1992). Assim,

> [...] seja qual for a dimensão em que se expresse, **a vida humana só se efetiva através da exteriorização das forças particulares do seu gênero universal**, que, por sua vez, foram interiorizadas a partir da obra coletiva do homem, como resultado da história, do processo de trabalho. (RESENDE, 1992, p. 34) (Grifo nosso)

A partir dessa compreensão, o trabalho pode ser tomado como a exteriorização das forças particulares do gênero humano, através da qual se manifesta toda a sua existência, fato que instaura a relação entre os indivíduos. Ao se comunicarem, transmitem aos outros os elementos constitutivos da vida. Esta interiorização coletiva, conforme Lukács (1979a), justifica-se pelo fato de o ser humano, enquanto ser social, não estar sozinho, porquanto estabelece relações e produz trabalho através da sua formação ontológica. Com isso, pode-se identificar o trabalho como a forma pela qual o homem consegue, inclusive, manifestar a sua consciência, ou seja, a si próprio. Diz esse autor:

> [...] os indivíduos sentiram, pensaram e quiseram. Se tal estrutura já se manifesta no caso da **consciência individual, que só pode nascer num contexto social**, muito mais se manifestará – e sob formas qualitativamente superiores – nos casos em que atos individuais diferentes, articulando-se indissoluvelmente entre si, produzam um movimento social, independentemente do fato dos indivíduos em ação terem ou não em vista se apoiarem ou se atritarem. Por isso, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, é absolutamente legítimo atribuir a essa totalidade, a essa conexão dinâmico-contraditória de atos individuais, um ser *sui generis*. (LUKÁCS, 1979a, p. 31) (Grifo nosso)

A consciência individual só pode aparecer em um contexto social relacionado à presença de indivíduos reais que sentem, pensam e querem. Os seres humanos possuem apetência em relação à constituição de suas vidas, mediadas pelas relações entre eles. Em segundo lugar, a própria consciência individual, ou mesmo a formação do ser social é internalizada. A relação existente entre os seres humanos e suas ações individuais, mesmo aquelas não intencionais, acaba contribuindo para a formação social de cada um: é a consciência-de-si[3], conforme comenta Hegel (2003). A certeza sensível da própria existência é um aspecto desenvolvido pelo contato desta consciência com diferentes objetos e com outras consciências, sem as quais a consciência-de-si não aparece.

> O ser 'visado' [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas e não são diferenças nenhumas, mas essências puramente evanescentes. Assim o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como a consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas tautologia sem movimento do "Eu sou Eu". Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é a consciência-de-si. (HEGEL, 2003, p. 136)

Nesta passagem, existem três pontos centrais, os quais demandam algumas análises, sendo elas:

1. "[...] a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro" (HEGEL, 2003, p. 136). A capacidade de refletir é algo fundamental para a consciência-de-si, pois a reflexão constitui a própria consciência. Esta reflexão deve ser apresentada enquanto um ato de "refletir" em seu duplo aspecto. Primeiro, refletir no sentido de pensar a respeito, de analisar, e, depois de refletir no sentido de perceber a própria imagem em outro local, como por exemplo no espelho ou em qualquer objeto no qual e com o qual o homem se identifique.

   Para além da reflexão existe aqui um outro fator a ser discutido. A consciência-de-si só possui condições de se perceber na relação com um ser-Outro, em outras palavras, uma relação com outra consciência-de-si, condição esta para ela se relacionar com o mundo percebido e sensível. Ou seja, a consciência-de-si só se sustenta

[3] O que Hegel vai chamar de consciência-de-si na "Fenomenologia do Espírito" também poderia ser chamado de autoconsciência, pois, de acordo com Vázquez (s.d., p. 73), "a autoconsciência é consciência-de-si [...]".

na relação de uma consciência com outras, em outras palavras, do ser-Outro. Por isso, o próprio trabalho, como já foi mencionado anteriormente, não pode ser compreendido como a exteriorização da consciência, pois esta só está acessível pelo contato com este ser-Outro;

2. "[...] a consciência-de-si é movimento [...], então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como ser-outro" (HEGEL, 2003, p. 136). Este outro aspecto é a vinculação da consciência-de-si com o movimento por onde ela pode se reconhecer. Primeiro, porque ela consegue refletir sobre si própria, identifica-se a si mesma como sendo única e, ao mesmo tempo, vincula-se e relaciona-se com outras consciências de si. Este fato torna-se possível quando, na sua relação com outra consciência-de-si, se percebe como algo diferente, ou seja, as suas existências são independentes e, ao mesmo tempo, suprassumidas. Explicando, o "(...) que caracteriza a consciência, suprime o que conserva e retém o que suprime: suprassume como dizemos" (MENESES, s.d., p. 61);
3. "[...] Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é a consciência-de-si" (HEGEL, 2003:136). A consciência-de-si depende da existência do outro, afinal, a consciência-de-si só pode desenvolver-se na presença de dois elementos, os quais são: 1) o seu reconhecimento de si, que é possibilitado por um objeto, e 2) de um ser-Outro. Assim sendo, a percepção e a conclusão da diferença a constituem como ser essente, o qual é em si e para si, pois, ao perceber o ser-Outro como externo à consciência-de-si, esta percebe-se como um ser diferenciado.

Enfim, a consciência-de-si depende da diferença e da existência do outro, afinal, a consciência-de-si só consegue manifestar-se e reconhecer a si mesma quando identifica um objeto ou uma outra consciência diferente dela própria, condição esta para estabelecer-se o elo de reflexão necessário para si. Nas palavras do próprio Hegel (2003), sem a presença deste ser-Outro não é possível identificar-se como ser essente. Por isso, deve-se considerar alguns elementos retirados deste autor para uma reflexão mais elaborada.

a. A consciência-de-si é possível pelo retorno de um ser-Outro (HEGEL, 2003, p. 136). Apesar desse processo já ter sido apresentado anteriormente, deve-se considerar a relação estabelecida entre a consciência-de-si com este ser-Outro, permitindo o reconhecimento de si mesma. Por isso, para "[...] a consciência-de-si, portanto o ser-Outro é como um ser, ou como um momento diferente, mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente" *(Ibid.)*. Ao realizar este movimento em direção ao outro, a consciência-de-si realiza-se em dois momentos: 1) enquanto um ser em

si e para si, ao mesmo tempo; 2) quando ela percebe o outro apenas como um segundo momento de si mesma. Assim, a consciência-de-si *estabelece* "[...] a unidade da consciência-de-si consigo mesma" *(Ibid.)* e, dessa forma, ela converte-se em desejo, "[...] já que vai em busca do outro para poder ser e o destrói como outro , dissolvendo-o em sua própria identidade. O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição, ao produzir a identidade consigo mesma" (MENESES, s.d., p. 56). Dessa maneira, este movimento da consciência-de-si tem condição de se afirmar em si e para si;

b. A consciência-de-si passa, então, a ser marcada com a própria negatividade, já que ela possui um objeto imediato – a certeza sensível – e, também, um segundo objeto – ela mesma – em oposição ao primeiro objeto que é imediato, a certeza sensível. "A consciência-de-si apresentada aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela" (HEGEL, 2003, p. 137). Pode-se considerar, assim, que a consciência-de-si é um objeto para ela mesma e, portanto, externa à sua certeza sensível, por isso ocorre aqui a negatividade dela mesma, visto que ela vem a ser para-si e não apenas em-si;

c. Neste movimento de apreensão de si mesma, a consciência-de-si é um objeto que reflete sobre si mesmo – a consciência-de-si apresenta a si mesma como um ser em sua essência, um ser "essente", diferente do primeiro. Assim, "[...] enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si, o objeto do desejo imediato é um **ser vivo**" *(Ibid.)* (Grifo do autor).

Enfim, o resultado dessa relação é definido em seu interior como uma unidade do diferente, o qual se fraciona na oposição existente entre o ser, ou seja, a consciência-de-si e a vida.

> A consciência-de-si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto. (HEGEL, 2003, p. 137)

A independência do objeto é entendida como a separação da consciência de si. O objeto é independente da consciência, pois é diferente e externo a ela. Contudo, o objeto só faz sentido e possui a sua existência enquanto reconhecido pela consciência, sem a qual não seria possível a sua existência, sobremodo, refletindo a partir de Hegel (2003), o fato de o objeto ser a consciência objetivada.

A independência da consciência de si pode se converter em consciência-para-si. Constituir a consciência-para-si significa não apenas uma consciência nela mesma – em-si – e nem tampouco somente de si enquanto o próprio reconhecimento do ser, mas a elaboração da consciência como objeto para ela mesma. O objeto adquire o caráter da negatividade, porquanto, se a consciência não é apenas em si, mas também para si, um objeto diferente da consciência, está fora dela e, por isso, nela própria não é afirmada, e sim negada. Assim acontece com a própria vida, entendida como uma sucessão de fatos e de contato com o ser-outro, manifesto fora da consciência de si, a qual afirma a si própria e nega o outro como algo externo.

Dessa maneira, pode-se apresentar, nas palavras do próprio Hegel, o conceito da consciência-de-si completa.

> a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.
> b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.
> c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe a si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (HEGEL, 2003, p. 141)

A consciência-de-si é uma consciência viva, estabelecendo-se inicialmente como a consciência-de-si e para-si e, enquanto tal, possui a certeza sensível da sua existência. Ao mesmo tempo, converte-se em consciência-para-si. A satisfação do desejo e a sua certeza vieram a ser a duplicação dela própria. A consciência-de-si pode ser tanto um Eu quanto um objeto para si mesma, com o qual consegue refletir-se duplamente através da satisfação do desejo e da sua independência. Enquanto Eu, esta consciência é acima de tudo uma consciência-de-si como ser vivo e tem a capacidade de se reconhecer no ser-Outro, igual a ela e, ao mesmo tempo, um ser vivo e independente. Dessa maneira, a presença deste ser-Outro apresentado por Hegel permite a constituição da consciência-de-si, sem a qual o ser não consegue se reconhecer. Na relação com o outro, a consciência-de-si admite e reconhece a sua existência, relaciona-se com outros e, assim, se exterioriza, duplica-se e reconhece-se.

Assim sendo, a consciência-de-si, ao invés de reconhecer o outro como algo externo, procura nele o essencial a ser consumido, conforme comenta Hegel (2003). Entretanto, este objeto exterior para a consciência funciona como um espelho no qual a própria consciência-de-si se reconhece, ou seja, a própria consciência-de-si é a essência do

objeto no qual ela se reflete, visto como esta reflexão do objeto na consciência a transformará em uma consciência de si.

Nesse confronto dos indivíduos, o ser-para-si confronta-se com um outro ser-para-si, manifestando-se, assim, a pura certeza de si mesmo. Diz ainda o mesmo autor: "Mas, de acordo com o conceito de reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro" (HEGEL, 2003, p. 145). Considera-se, por isso, as consciências interdependentes. A relação de duas consciências de si manifesta-se mesmo entre pessoas em posições distintas dentro das relações sociais. Um exemplo disso é a relação constituída entre o senhor e seu escravo.

Entre o senhor e o escravo existe uma relação manifesta entre as duas consciências: "[...] uma, a consciência independente para o qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo" (HEGEL, 2003, p. 147).

Assim, para Hegel (2003), o senhor é, ao mesmo tempo, uma consciência essente, ou seja, uma consciência em si e para si. Da mesma forma é mediada por outra consciência independente com uma outra essência ou com a "coisidade em geral" *(Ibid.)*. Assim,

> O senhor se relaciona com estes dois momentos com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial.
> Portanto o senhor:
> a) como conceito da consciência-de-si é relação imediata do ser-para-si; mas,
> b) ao mesmo tempo como mediação, ou como ser-para-si que só é para si mediante um Outro, se relaciona
> a') imediatamente com os dois momentos; e
> b') imediatamente com cada um por meio do outro. (HEGEL, 2003, p. 147)

O senhor apresenta suas próprias relações, vincula-se com o escravo devido à independência deste em relação àquele e, por outro lado, por meio da dependência do escravo. Usando outras palavras do próprio autor, o senhor, em relação ao seu escravo, possui duas características, sendo elas a potência e o gozo.

"O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]" *(Idem, p. 148)*. Esta potência permite ao senhor dominar o seu escravo, pois ele não vê o escravo senão como uma coisa da qual se utiliza para alcançar os seus fins (HEGEL, 2003).

Por outro lado, o senhor consegue, através do seu escravo, estabelecer a relação entre ele e as coisas, ou seja, o escravo é o instrumento de apropriação da coisa ou do objeto pelo senhor. Hegel apresenta esta explicação da seguinte maneira:

> O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o **escravo somente trabalha**. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, **ou como gozo** – o qual lhe consegue o que o **desejo** não o conseguia: acabar com a coisa e aquietar-se no gozo. O desejo não conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim, se **conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo que trabalha** (HEGEL, 2003, p. 148) (Grifo nosso)

Há o início da realização do trabalho. Neste primeiro momento, cabe apenas ao escravo o trabalho, pois este manifesta a independência do senhor em relação ao escravo, o qual "[...] somente trabalha" *(Idem,* p. 148*)*.

Nesta relação entre o senhor e o escravo, existe, ao menos aparentemente, um domínio do senhor sobre o seu escravo, visto como o primeiro se apropria da natureza e de todos os objetos através do trabalho do segundo. Eis a condição necessária para alcançar o gozo, pois através do trabalho do escravo o senhor entra em contato com os objetos produzidos através de sua determinação; "[...] ao Senhor resta apenas gozar, o que é pura destruição da coisa e provoca a satisfação que o desejo não conseguira, dada a independência da coisa" (MENESES, s.d., p. 61).

E, ainda, o senhor, em sua consciência-de-si, considera-se essencial, enquanto a consciência do escravo, mesmo sendo uma outra consciência-de-si, é inessencial para o senhor, pois, a princípio, o escravo só trabalha.

> Portanto, está presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. (HEGEL, 2003, p. 148)

Esta idéia do inessencial do escravo esconde uma armadilha. O reconhecimento dos objetos apreendidos pelo senhor para a consciência-de-si, através do trabalho realizado pelo escravo, permite ao senhor um reconhecimento unilateral e desigual, pois, "[...] o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro" *(Ibid.).* Nesta consciência feita inessencial

para o senhor, possibilita-se o reconhecimento de sua própria consciência. Entretanto, há de se observar o fato de haver uma relação de dominação entre o senhor e o escravo, e o primeiro reconhecer-se pelo trabalho do outro, pois é ele – o senhor – quem determina a ação a ser realizada. Há, neste caso, uma aparente noção de independência. Todavia, esta independência do senhor é falsa. A verdadeira liberdade encontra-se na realidade com o escravo e não com o senhor. Este fato é justificado:

> [...] a consciência escrava é consciência-de-si, e importa agora considerar o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, **a consciência independente para si essente é para ela a verdade**; contudo, para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha **de fato nela mesma** essa verdade da pura negatividade e do **ser-para-si**; pois **experimentou** nela essa essência. Essa consciência sentiu a angustia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou. (HEGEL, 2003, p. 149) (Grifos do autor).

A dominação apresentada entre o senhor e o escravo é, aparentemente, mediadora apenas da consciência do senhor, responsável pela determinação do "trabalho" a ser realizado pelo escravo, ao mesmo tempo se apropriando dos objetos. Assim, o senhor utiliza-se da consciência do próprio escravo para conseguir chegar à sua verdade. Esta é, porém, uma falácia, pois, como diz Meneses (s.d., p. 62), o senhor só consegue alcançar a certeza de si, a sua verdade através de uma consciência dependente – a do escravo. Com isso, não atinge a verdade de si, pois o objeto não corresponde ao conceito apresentado por ele. Assim, a dominação neste processo é inversa, tendo-se como referência o fato da escravidão representar o seu oposto. É o contrário da aparência imediata, pois, na essência, a consciência repelida do escravo sobre si mesma vai demonstrar a sua autêntica independência.

A argumentação apoiada em Meneses (s.d.) demonstra na realidade a vinculação existente entre o senhor e o escravo, estabelecida inicialmente pela consciência do senhor, a qual se manifesta aparentemente superior (dado não confirmado posteriormente). Em um primeiro momento, o escravo se "reconhece" em seu senhor e teme a sua morte pela aniquilação realizada pelo senhor.

> O senhor, segundo Hegel, é o homem que leva até o fim, arriscando sua vida, na luta pelo reconhecimento. O escravo é o homem que, por mêdo da morte, recua na luta e renuncia a ser reconhecido. Arriscando sua vida natural, biológica, o senhor alcança, algo verdadeiramente espiritual, para salvar seu ser natural biológico. Assim, o senhor fica num plano propriamente humano, o escravo não. (VÁZQUEZ, s.d., p. 75)

Neste momento, a consciência do escravo não atinge o plano da humanidade, pois, a sua consciência é dependente, porquanto, o "[...] agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial" (HEGEL, 2003, p. 148).

Ao realizar os desejos do senhor, o escravo se reconhece a si mesmo através da consciência de seu senhor, pois a consciência deste é dependente daquele e, ainda, o aparentemente inessencial para as consciências – o papel do trabalho realizado pelo escravo – é compreendido inicialmente como um simples servir (HEGEL, 2003).

Entretanto,

> **[...] o sentimento de potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria,** a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. **No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor,** parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. **O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir.** (HEGEL, 2003, p. 150) (Grifo nosso)

Está em causa a construção da autoconsciência existente na potência da atitude do senhor de arriscar a própria vida, apesar do natural medo da morte que se tem. Todavia, ao defrontar-se com esta situação, a noção do desejo por parte do senhor o faz negar o objeto e, assim, reafirmar não só a sua consciência-de-si, mas também a consciência para si, encontrada através do trabalho. Constitui-se então a independência da consciência do próprio escravo. Para entender esta relação, pode-se dizer:

> **O trabalho é servidão, dependência em relação ao senhor, mas essa dependência acarreta – como atividade prática, real – a transformação da natureza e a criação de um produto.** O subjetivo se torna objetivo no produto **e, dêsse modo, cria um mundo próprio. O produto de seu trabalho já não é um em si, mas um para si.** É possível reconhecer-se nos produtos que criou, transformando a natureza**, o escravo reconhece a sua própria natureza.** (VÁZQUEZ, s.d., p. 75) (Grifo nosso)

A servidão presente no trabalho acarreta por sua vez uma atividade prática, a qual permite a quem a realiza, no caso o escravo, a transformação da natureza. Ao realizar esta transformação, o escravo constrói objetivamente o produto de seu empenho, mesmo sendo realizado a partir das ordens do seu senhor. Ainda assim, permitirá o reconhecimento de seu esforço. O trabalho gera então o produto para si, no qual o escravo se reconhece por ter transformado a natureza com suas mãos. Destarte, o escravo reconhece a sua própria natureza,

por isso, a sua consciência se torna independente frente a consciência do seu senhor. Assim, partindo-se dessa análise, o trabalho, em seu contexto de universalidade, permite o reconhecimento – subjetivação – do seu realizador, separadamente da sua posição no processo produtivo.

O trabalho, conforme vem sendo demonstrado, vai progressivamente mudando de feição. A servidão inicial contempla apenas o desenvolvimento da consciência do senhor, ser superior determinante das coisas e, por isso, é independente em sua autoconsciência, vai com o desenvolvimento das relações, invertendo-se. Ao transformar a natureza, aspecto melhor desenvolvido por Marx posteriormente, o trabalho adquire objetividade a partir de relações subjetivas, porquanto, ao trabalhar, o escravo coloca no produto a sua própria consciência. "Êsse reconhecimento de si em seus produtos é consciência de si como ser humano. O escravo se liberta de sua própria natureza ao libertar-se, mediante o trabalho da natureza exterior" (VÁZQUEZ, s.d., p. 75).

A consciência aparentemente livre e dominadora por determinar e estabelecer as tarefas a serem feitas passa a ser dependente pois, sem o trabalho do outro, a apreensão dos objetos para a consciência-de-si não seria possível. Por outro lado, temer a morte, realizar o trabalho e produzir o objeto, em princípio externo a si próprio, permite ao escravo o pleno desenvolvimento de sua consciência-de-si, a qual será também em si e para si e, ao produzir os objetos, a sua consciência torna-se livre. Assim, o escravo tem a condição de se reconhecer neles, ou seja, através de seu trabalho ele constitui a consciência para si, mantendo, dessa forma, a sua consciência alforriada. Então, inverte-se a aparência e a essência, porquanto ser o escravo livre, independente, e o senhor dependente de seu escravo. Sem o trabalho escravo, o senhor não se realiza. No "[...] senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si" (HEGEL, 2003, p. 150). Esta inversão da consciência do senhor e do escravo é devido ao fato de que enquanto o primeiro simplesmente manda que se produza, o segundo produz efetivamente, tendo assim a condição de se reconhecer nos objetos fabricados. Em outras palavras, a liberdade da consciência, e por que não dizer do próprio ser, só se tornou possível em decorrência da atividade gerada pelo trabalho.

Enfim, em todo esse processo, o trabalho como forma de objetivação humana acaba por elaborar a autoconsciência para o seu produtor direto. A consciência de quem trabalha torna-se livre, independente. Quem não cria e não transforma, ou seja, não trabalha, não pode ser livre. Assim sendo, o trabalho realizado pelo escravo transforma a sua

consciência, libertando-o, transformando-o em um ser essencial, em uma consciência essencial. Ao mesmo tempo, o senhor, aparentemente independente, torna-se dependente de seu escravo, pois a falta de realização de trabalho por sua parte faz dele um ser sem condições de reconhecer-se nos seus próprios produtos, conforme é discutido por Hegel (2003).

Desse modo, o seu reconhecimento se faz pelo ser-Outro, responsável pela produção dos objetos do interesse do senhor, os quais servem para o seu gozo – o escravo. Assim, enquanto "[...] o senhor, por não criar, por não transformar coisas, não se transforma a si mesmo e não se eleva, portanto, como ser humano, o escravo se eleva como tal e adquire consciência de sua liberdade, não à realização desta" (VÁZQUEZ, s.d., p. 75). Com isso, existe uma inversão na consciência dependente e independente, do senhor e do escravo.

O trabalho é a atividade pela qual o indivíduo vai se elevando à condição humana até atingir a plenitude de sua autoconsciência, de acordo com Vázquez (s.d.). É uma consciência livre e independente, a qual não se torna mais possível ao senhor, pois, agora ele é dependente da consciência de seu escravo que se realiza pela objetivação da sua consciência, afinal, é ele – o escravo – quem produz.

Esta produção constitui-se no trabalho, o qual, genericamente, é a forma de exteriorização da consciência, de como o ser humano desenvolve as suas condições objetivas e converte-se em uma categoria ontológica, ou seja, constitutiva do homem em um contexto mais amplo. O trabalho

> [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo, algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo, ou **agir formativo, é ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.** (HEGEL, 2003, p. 150) (Grifo nosso)

Ao se analisar a compreensão de trabalho apresentada por Hegel, pode-se refletir sobre o trabalho como uma singularidade através da qual o indivíduo se exterioriza. Esta exteriorização permitirá ao ser a transformação do mundo ao seu redor e, por isso, ele se transforma a si mesmo. Nesta relação de confronto da consciência com o mundo, o "agir humano", enquanto elemento formativo, possibilita a mudança de si mesmo e de sua consciência, como já foi explicado anteriormente.

Enfim, essas questões se desdobram em dois eixos: primeiro, o fato do trabalho enquanto agir humano ser, acima de tudo, um processo de exteriorização da consciência-de-si,

constituída através da relação entre seres humanos, ou seja, de uma consciência de si com um ser-Outro para usar expressões do próprio Hegel (2003). Esta consciência-de-si, afirma-se, nega-se e reafirma-se no ser-Outro, consolidando, deste modo, a consciência-de-si, em-si e para-si. Segundo, ao se exteriorizar pelo trabalho, a consciência-de-si, mesmo a consciência do escravo, aparentemente dependente da consciência do senhor, torna-se livre, independente e constitutiva de si mesma, fazendo a consciência inicialmente dominadora do senhor tornar-se dependente da sua. Assim sendo, pode-se considerar o trabalho uma ação ontológica do ser. Isso faz do trabalho também uma ação educativa, através da qual o ser humano assume a condição de ser livre e, ao mesmo tempo, apropria-se dos objetos produzidos pelo próprio ser e por toda a humanidade.

Essa consciência só pode ser manifestada no corpo do ser humano e, por isso, é denominada consciência do corpo, o qual, por sua vez, será responsável pela realização direta do trabalho. O agir humano só é possível através da presença material da consciência, em outras palavras, corpo da consciência, o qual contribui para a ação material da consciência.

Partindo dessas análises, o ciclo de objetivação (enquanto exteriorização da consciência do corpo) e subjetivação (devido ao reconhecimento do ser no artefato produzido pela sua objetivação) produz-se na consciência (Hegel, 2003). Mas, esta relação tende a se complexificar na análise proposta por Marx (1986 e 2002).

### 1.1.2. Trabalho e história

O trabalho, enquanto condição ontológica e mediador central na constituição humana, é o ponto de partida também de Marx. Entretanto, para Marx, a ontologia e a universalidade estão subordinadas às condições materiais determinantes dos procedimentos de trabalho, as quais constituem a consciência. Marx extrai a compreensão histórica do trabalho que não se manifesta apenas pelo agir humano definido pela consciência de forma individual, pela autoconsciência, mas, acima de tudo, de sua relação direta com a natureza, da maneira como o homem relaciona-se com ela transformando-a e transformando a si próprio. Trata-se do “metabolismo entre homem e natureza”.

Marx discute a respeito do trabalho partindo das contribuições de Hegel.

> **O grande mérito** da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador – reside, em primeiro lugar, no fato **de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objetivação como perda do objeto, como alienação e como abolição da alienação; e no fato de ainda apreender a natureza do *trabalho* e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado do seu próprio *trabalho*.** A orientação *real*, ativa, do homem pra si mesmo enquanto ser genérico ou a fixação por si próprio como ser genérico real, quer dizer, como ser humano, só é possível à medida que ele realiza todos os seus poderes específicos – **o que, por sua vez, só é possível através da ação coletiva dos homens e como resultado da história – e trata estes poderes como objetos. Mas isto só é viável na forma de alienação.** (MARX, 2002, p. 178) (Negrito nosso)

Na passagem acima, conforme analisa Marx (2002), Hegel consegue efetivamente apresentar o trabalho como o elemento constitutivo do homem. Todavia, Hegel não faz a sua discussão submetida à história e ao modo de produção sobre a constituição do homem. Uma outra dificuldade de Hegel é ele conceber

> [...] o trabalho como essência, como a essência confirmativa do homem; considera apenas o lado positivo do trabalho, não o seu aspecto negativo. O trabalho é o *tornar-se para si* do homem no interior da *alienação* ou como homem *alienado*. O único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho intelectual abstrato. (MARX, 2002, p. 179) (Grifo do autor)

Hegel compreende o trabalho apenas em sua condição positiva, ou, como diz Marx, apenas o trabalho em geral, fora das condições concretas determinadas pelo modo de produção. Assim, apesar de Marx partir dos mesmos pressupostos apresentados por Hegel em relação ao aspecto positivo do trabalho, ele irá submetê-lo a alguns outros fundamentos mediados pelo modo de produção.

Para além dos pontos apresentados, Marx considera o elo entre o homem e a natureza a relação de metabolismo entre ambos. Dessa maneira, a ligação se manifesta pela mediação do trabalho. Marx apresenta uma definição de trabalho como sendo:

> Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o **homem, por sua própria ação, media regula e controla seu metabolismo com a Natureza.** Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida **Ao atuar, por meio desse movimento sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.** (MARX, 1996, p. 297) (Grifo nosso)

O trabalho é uma ação humana que transforma a natureza. Ou seja, a matéria natural da qual o homem retira o seu sustento para garantir a própria vida. Pelo trabalho, o indivíduo consegue, simultaneamente, transformar esta matéria em algo essencial à sua existência. Ele obtém a mudança da própria natureza, entendida como algo externo a ele e, ao modificá-la, desenvolve as suas capacidades (potências) adormecidas, adquirindo novas habilidades.

O trabalho para Marx (1996) pode ser considerado sob dois aspectos. Primeiro, o homem não vive sem a natureza à sua volta. A natureza aqui já foi tocada e, mesmo transformada pelo homem, mantém-se em relação direta com ele. A natureza é o *lócus* de onde o homem retira o seu sustento e, assim, preserva a própria vida. O homem não vive fora da natureza, ao contrário, vive com e através dela. Nos manuscritos econômicos filosóficos, Marx (2002) chega a definir a natureza como sendo o "corpo inorgânico do homem", uma idéia também presente em Hegel (2003)[4].

A natureza possui uma dimensão histórica apresentada e manifesta justamente pela transformação exercida pelo homem. Ao iniciar a utilização de distintos instrumentos, o homem a produziu e a transformou para garantir a sua existência. "Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, os múltiplos modos de usar as coisas é um ato histórico" (MARX, 1996, p. 165).

Este ato histórico transforma a natureza e o homem, comenta Marx (1996). O trabalho realizado pelo homem é "trabalho útil".

> Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição da existência do homem, independentemente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e a natureza e, portanto, da vida humana. (MARX, 1996, p. 172)

Produzir valor de uso significa ao homem elaborar os elementos necessários à sua existência. Nesse sentido, o trabalho é útil por garantir a obtenção de alimentos, vestuários, abrigo e outros elementos indispensáveis à sua sobrevivência, ou seja, segundo o próprio autor, o trabalho se torna útil por transformar os substratos materiais gerados pela própria natureza, e o homem os modifica de forma a atender às suas necessidades imediatas de nutrição e proteção contras todos os tipos de intempéries. Daí demanda-se a eterna precisão de

---

[4] A natureza "[...] inorgânica é justamente para a orgânica, a liberdade das determinidades destacadas, que se opõe ao conceito simples da natureza orgânica. Dissolve-se nessas determinidades a natureza individual que ao mesmo tempo se separa de sua continuidade e é para si. Ar, água, terra, zonas e climas são esses elementos universais que constituem a essência simples indeterminada das individualidades, que nesses elementos estão igualmente refletidas em si" (HEGEL, 2003, p. 189).

criação de produtos fundamentais para a perpetuação da vida humana, desenvolvendo-se as condições para um contínuo atendimento a estas necessidades, não importando o período histórico ou o modo de produção. Em outras palavras, o trabalho ou a relação de metabolismo entre o homem e a natureza constitui-se, do ponto de vista humano, em trabalho útil. Este trabalho útil para ser realizado depende, entre outras coisas, dos mecanismos de trabalho, ou seja, dos meios intervenientes na capacidade de produção. Esta capacidade de produção se caracteriza pela determinação da força produtiva.

> A força produtiva do trabalho é determinada por meio de circunstâncias diversas, entre outras pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, o nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade tecnológica, a combinação social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. (MARX, 1996, p. 169)

Esta capacidade de trabalho é a condição fundamental para a existência humana tal qual a conhecemos, o que pode ser justificado pelo próprio Marx (1996) com dois motivos a serem explicitados pelo autor: o primeiro, porque o trabalho gera a vida humana em seu sentido material e, segundo, porque o trabalho é pensado, formado idealmente antes de ser realizado.

No aspecto relacionado à produção da própria vida, "[...] cada elemento da riqueza material não existente na natureza, sempre teve de ser mediada por uma atividade especial produtiva, adequada a seu fim, que **assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas"** (MARX, 1996, p. 172) (Grifo nosso).

Transformar a natureza de acordo com as condições necessárias depende das atividades produtivas realizadas de maneira própria. Para tanto, é preciso desenvolver as condições históricas de produção ampliadas pela humanidade, interferindo, modificando e elaborando a própria vida humana em seus contextos específicos; consequentemente, realizar o trabalho constitui a vida materialmente.

O trabalho é produzido primeiramente na consciência e, enquanto tal, é uma possibilidade exclusivamente humana.

> Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que o distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. (MARX, 1996, p. 298)

Esta é a grande diferença do ser humano em relação aos outros animais. Enquanto a aranha e a abelha produzem favos e teias sempre da mesma forma devido aos seus instintos, o homem consegue fazê-lo sem acompanhar sempre o mesmo padrão no sentido de, antes de produzir, planejar a ação a ser executada. Esta capacidade inerentemente humana desenvolveu-se devido à forma histórica como o homem estabeleceu a sua relação metabólica com a natureza. A capacidade de transformá-la e modificar a si mesmo simultaneamente deram ao ser a condição de refletir, reconhecer-se nos objetos, alterá-los de acordo com as suas necessidades e, ao final da execução, atingir o resultado previsto, porquanto, a sua obra estava pronta em sua cabeça. Segundo Marx, o produto já existia idealmente em sua imaginação.

Entretanto, essa construção não acontece por uma mera exteriorização da consciência. O trabalho para Marx é realizado de acordo com as condições materiais de existência, ou seja, com o nível de produção determinante e determinado pela história, adquirindo, assim, a condição de universalidade, pois as condições materiais para a vida geram necessidades a serem satisfeitas. Assim,

> A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam produzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um modo de vida determinado. **A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como eles produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção.** (MARX; ENGELS, 1998, p. 11) (Grifo nosso)

Os autores instauram uma oposição da concepção de trabalho e de produção em relação a Hegel (2003). Aqueles vêem o trabalho como determinado pelas condições materiais da existência humana, enquanto este concebe o trabalho como a consciência externada. E ainda deve-se considerar as condições determinadas a partir de um modo de produção específico. Por isso, de acordo com Marx:

> Vimos que **o processo capitalista de produção é forma historicamente determinada do processo social de produção**. Este abrange a produção das condições materiais da vida humana e ao mesmo tempo é processo que se desenvolve dentro de relações de produção específicas, histórico-econômicas, produzindo e reproduzindo essas relações de produção e, por conseguinte, os agentes desse processo, no contexto deles: **as condições materiais de existência e as relações recíprocas, isto é, a forma econômica particular da sociedade que lhes corresponde.** (MARX, 1991, p. 940) (Grifo nosso)

As condições historicamente determinadas e estabelecidas pelo modo de produção capitalista definem as relações sociais recíprocas e a forma particular pela qual a sociedade se organiza em todos os seus aspectos. E, ainda,

> É que o conjunto das relações que os agentes da produção, produzindo dentro delas, mantêm entre si e com a natureza constitui justamente a sociedade, considerada em sua estrutura econômica. Como todos os anteriores, o processo capitalista de produção se efetua em certas condições materiais que ao mesmo tempo servem de suporte a determinadas relações sociais contraídas pelos indivíduos no processo de reprodução da vida. Aquelas condições e estas relações são, de um lado, requisitos prévios, e, de outro, resultados e criações do processo capitalista de produção; este as produz e reproduz. (MARX, 1991, p. 940)

As relações de produção determinam as relações sociais em uma perspectiva ampliada, não só face à produção, como também à reprodução da vida. Desse modo, identifica-se do ponto de vista social mais amplo, bem como do ponto de vista individual, a constituição ontológica do ser dentro da análise de Marx. Assim:

> É evidente que a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais lato, no sentido ontológico, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (a economia pastoril dos mongóis) vai muito além de mera conservação biológica, não podendo deixar de ter um acentuado caráter econômico-social. É essa forma geral da produção que determina a distribuição no sentido marxiano. (LUKÁCS, 1979b, p. 72)

Evidencia-se aqui a concepção da produção como um elemento fundamental na constituição ontológica do homem, pois ele compreende, a partir de Marx, o fato de ser a produção a responsável pela determinação das diferentes habilidades, capacidades, hábitos e costumes humanos, pois todos eles são gerados por "[...] modos de produção concretos" (*Idem*, p. 73). E mais ainda:

> Essa constatação nos envia à teoria geral de Marx, segundo a qual o desenvolvimento essencial do homem é determinado pela maneira como ele produz. Mesmo o modo de produção mais bárbaro ou mais alienado plasma os homens de determinado modo, um modo que desempenha nas inter-relações entre grupos humanos – ainda que essas possam aparecer imediatamente como "extra-econômicas" – o papel decisivo em última instância. (LUKÁCS, 1979b, p. 73)

Lukács contribui para a compreensão da impossibilidade de se constituir o homem fora das condições de produção responsáveis pela determinação da sociedade, da economia e da história. Não se pode compreender esse processo fora das condições estabelecidas pelo trabalho com as características manifestas pelas capacidades humanas.

Entre as diferentes capacidades apresentadas pelo homem está a constituição das capacidades intelectuais, as quais proporcionam ao ser a capacidade de realizar a sua produção material a partir do pensamento elaborado de acordo com as possibilidades plasmadas pela produção (LUKÁCS, 1979b).

O trabalho humano "[...] não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade" (MARX, 1996, p. 298).

O fato do ser humano ter condição de se apropriar da natureza, de produzi-la em sua mente e de subordiná-la à sua vontade é fundamental para a formação do próprio ser. Como demonstrou Hegel (2003), se a própria consciência-de-si é formada em si e para si por este processo de mediação entre o sujeito e o objeto (homem/natureza), o "[...] objeto de trabalho é apenas matéria-prima depois de já ter experimentado uma modificação mediada pelo trabalho" (MARX, 1996, p. 298).

> O processo de trabalho, como apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais. Por isso, não tivemos a necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com outros trabalhadores. O homem e seu trabalho, de um lado, a Natureza e suas matérias do outro, bastavam. (MARX, 1996, p. 303)

O processo de trabalho é a relação direta com a natureza enquanto constitutivo do ser, ou seja, o trabalho consegue galgar patamares de transformação do homem em si. Por esta forma social, o ser se objetiva, pois o trabalho deixa de ser simples agitação e movimento para ser a objetividade humana, como comenta Marx (1996). O processo pelo qual o indivíduo produz os objetos com o seu valor de uso, reconhecendo no mesmo não aquilo que é inessencial, mas também vendo no fruto de seu trabalho a si mesmo, é o processo de reflexão do sujeito no objeto, conforme é apresentado por Hegel (2003). O homem se percebe como sujeito de sua história e da história da natureza e, assim, na realidade, eles não se separam. Enfim, o homem se objetiva no produto. Este é, segundo Lukács (1992), o significado teleológico do trabalho.

> Com o ato da posição teleológica do trabalho, tem lugar o ser social. O processo histórico da sua explicitação, todavia, implica na importantíssima transformação do ser em-si do ser social num ser-para-si e, por conseguinte, implica na superação das

> formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais especificamente sociais. (LUKÁCS, 1992, p. 93)

Esta condição teleológica apontada por Lukács (1992) projeta o ser em uma outra perspectiva. Ao elaborar o seu trabalho, o homem o faz sob determinadas condições materiais, tecnológicas e históricas, logo, a sua ação perde o caráter individual para atingir a perspectiva coletiva. Ele deixa a mera condição do ser-em-si para alcançar o ser-para-si, ou seja, reconhece-se no trabalho realizado. Os produtos gerados pela transformação da matéria-prima perdem a forma e o conteúdo meramente natural para se converterem em forma e conteúdo social, porquanto a mão do homem os transformou, bem como a mão humana também foi modificada pelo trabalho. Dessa forma, ao realizar o trabalho, o indivíduo se coloca na perspectiva ontológica de formação do ser social, visto que ele o realiza através de sua práxis.

O trabalho é elaborado coletivamente. O mesmo só pode ser aprimorado, modificado e ressignificado quando as condições coletivas elaboradas pelo grupo possibilitam este desenvolvimento. Não se pode pensar em avanços e mudanças se não há maturidade coletiva suficiente para isso. Essa análise ajuda a confirmar a idéia das ações e relações sociais que são, por sua vez, dependentes da constituição humana, não no seu sentido individual, mas no aspecto coletivo, tendo-se como índex o crescimento das condições científicas e tecnológicas. Destarte, o trabalho se manifesta a partir do metabolismo entre homem e natureza, e não apenas pela exteriorização da consciência, como diria Hegel (2003), mas segundo as condições históricas determinadas, conforme analisa Marx (1991; 1996). Ademais, a realização do trabalho dependerá das condições encontradas pelos homens na natureza.

> As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. Essas bases são pois verificáveis por via puramente empírica. [...], condições geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras. Toda a historiografia deve partir dessas bases naturais e de sua transformação pela ação dos homens, no curso da história. (MARX; ENGELS, 1998, p. 10)

Assim, toda a história humana se baseia em condições produtivas, as quais determinam e transformam as necessidades dos homens, inclusive criando novas precisões. Afinal, como diz Lukács (1979b; 1992), a ontologia do ser na concepção de Marx fundamenta-se na historicidade, na contradição dialética das relações entre homem e natureza,

acontecendo ainda sobre uma base processual caracterizada por processos de continuidade/descontinuidade.

O homem deve objetivar-se para subjetivar-se, produzir-se e manter seu estatuto humano (VÁZQUEZ, s.d., p. 139). Entretanto, a objetivação assume aqui um caráter diferente da alienação do modo de produção capitalista, pois este processo de objetivação constitui-se pela capacidade humana de exteriorizar-se, de construir na prática o objeto já desenvolvido idealmente. Destarte, o trabalho realizado sob essas condições é de caráter universal, enquanto a sua realização sob a índole do modo de produção capitalista é particular. Esse fato é determinado pelas características históricas de cada período, pois, em cada momento, as particularidades de sua produção definem a organização social e os processos de reprodução das condições coletivas e individuais.

Assim sendo, observa-se em outros períodos da história uma relação diferenciada do trabalhador com a terra e com outros homens, fundamentada na utilização e no aproveitamento dos elementos fornecidos por ela. Mesmo no modo de produção capitalista, a relação com a terra é um ponto importante, tendo-se em vista o fato de ela ser espaço de produção e renda, haja vista ser este "[...] primitivo campo de emprego do trabalho, reino das forças naturais, arsenal de todos os objetos de trabalho preexistentes – e os meios de produção produzidos (instrumentos, matérias-primas, etc.), por participarem no processo de produção [...]" (MARX, 1991, p. 948). A terra é um elemento da natureza, onde se realiza o trabalho responsável pelas condições de existência.

Desse modo, o trabalho pode suprir a própria vida humana em suas necessidades imediatas, como a da alimentação. Todavia, diz Marx (1986), neste momento, "[...] o trabalhador tem sua existência objetiva, independentemente de seu trabalho. O indivíduo relaciona-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade. A mesma relação vigora entre o indivíduo e os demais" (MARX, 1986, p. 65). A relação estabelecida entre o indivíduo e os demais é determinada pelo trabalho. Ao mesmo tempo, este é o mediador entre o homem e a natureza. Por isso, considera-se o fato de através do trabalho se abstrair toda a determinação histórica (MARX, 1991, p. 948).

A determinação histórica sobre o indivíduo e a natureza contribui para definir o contato deste trabalhador com a natureza como ser independente, como um ser em contato com os outros homens que irão garantir a sua existência, contribuindo para a sua formação ontológica. A formação da consciência humana é então designada pelo trabalho quando ela passa a integrar o seu mundo (VÁZQUEZ, s.d.). O indivíduo passa a conhecer a natureza tal qual ela é, embora ela não seja mais pura ou intocada, pois outros homens já o fizeram, de

acordo com a determinação histórica (MARX, 1991). Da maneira como isso acontece e da assimilação da natureza transformada pelo ser humano constitui-se a consciência humana, pois a natureza passa a ser um para-si do homem.

Pode-se considerar então:

> No processo de trabalho **a atividade do homem efetua**, portanto, mediante o meio de trabalho, **uma transformação do objeto de trabalho**, pretendida desde o princípio. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; **uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma**. O trabalho se uniu com seu objetivo. **O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado**. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. (MARX, 1996, p. 300) (Grifo nosso)

Essa atividade de transformação elaborada pelo homem, transformada em produto do trabalho humano, convertida em produto ou mesmo em matéria-prima para outros produtos, demanda um certo grau de relação entre os seres humanos ao realizarem as suas atividades. São os trabalhos humanos objetivados que farão diferença. O produto antes aparecia em forma de mobilidade do trabalhador e agora é uma propriedade imóvel na forma do ser. Ou seja, o trabalho foi externado, ganhou forma e, por isso, auferiu vida humana.

Entretanto, um objeto ganha vida no momento de sua produção. Assim, a produção dos diferentes bens construídos a partir de seu valor de uso, portanto, necessários ao atendimento das necessidades humanas mais imediatas, extrapolam esta condição, ou seja, o trabalho é também a forma de construção de cada ser humano individual.

O processo histórico determinante do ser humano vivo e ativo é construído pela produção enquanto este processo metabólico do homem com a natureza. Contudo, desta feita, as condições de produção serão determinadas pela relação existente entre o trabalho, agora assalariado, e o capital.

> **O que exige explicação não é a unidade de seres humanos vivos e ativos com as condições naturais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza;** nem isso é o resultado de um processo histórico. O que tem de ser explicado é a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa, uma separação somente completada, plenamente, na relação entre o trabalho-assalariado e o capital. (MARX, 1986, p. 82)

A relação dos seres humanos vivos e ativos em seu contato de elaboração de transformação da natureza, sendo por sua vez determinado pelo capitalismo, terá neste modo de produção a sua expressão máxima. Este modo de produção possui as suas características

próprias e, assim, a consolidação da forma da consciência, do corpo e do corpo da consciência.

## 1.2. O trabalho, a consciência e o corpo

A consciência e o corpo são produtos das relações entre o homem e a natureza. A

> [...] produção de idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material dos homens, ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem ainda como a emanação direta de seu comportamento material. (MARX; ENGELS, 1998, p. 18)

A intenção central de Marx e Engels (1998) é questionar os valores apresentados pelas idéias dos jovens hegelianos. Ainda assim eles demonstram na passagem acima a existência de determinações materiais e objetivas para a produção das idéias, das representações e, acima de tudo, da consciência. Pode-se afirmar que:

> São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os **homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas** e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. **A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.** (MARX; ENGELS, 1998, p. 19) (Grifo nosso)

A consolidação das idéias, bem como da própria consciência, conforme se apresenta em destaque na citação acima, é fruto das determinações materiais, históricas e sociais, as quais, por sua vez, definem as condições sob as quais a consciência é formada. Todavia, de maneira dialética, as próprias situações do trabalho transformam os atributos materiais.

Enfim, o trabalho:

> Não tem história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento**. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.** Na primeira forma de considerar as coisas, partimos da consciência como sendo o indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real, partimos dos próprios indivíduos reais e vivos, e consideramos a consciência unicamente como sua consciência. (MARX; ENGELS, 1998, p. 19-20) (Grifo nosso)

O indivíduo apreende a natureza de uma forma própria e, assim, não pode ser determinada fora das condições sob as quais uma pessoa vive. Logo, as condições materiais de existência, a produção dos artigos necessários à satisfação das necessidades humanas, bem como a organização do trabalho determinam a consciência. A produção e a reprodução da vida pelo trabalho é o fator determinante da existência humana.

O processo de trabalho constrói o indivíduo em seu contexto integral. Desse modo, o trabalho forma a maneira como o homem se relaciona com o mundo através de sua consciência. Enfim, o processo de trabalho garante ao seu produtor, bem como à sociedade em geral, a condição de externar a sua condição humana, manifestada nos produtos por ele desenvolvidos.

Todavia, esses produtos, bem como a consciência, manifestam-se através da expressão material e espiritual da vida humana: o corpo. Este, por sua vez, também é determinado pelas condições materiais da vida.

Para Marx (2002), o corpo – elemento biológico e objetivo do ser humano – constitui a coisa ou a natureza orgânica do homem. Não há possibilidade de existência do homem fora da sua vinculação com a natureza. Procurando elementos para refletir sobre os aspectos relacionados ao corpo do indivíduo, buscar-se-á a análise de Marx (2002) para discutir a relação entre o corpo orgânico e inorgânico[5], idéia esta, provavelmente, constituída a partir das reflexões de Hegel (2003). Para Marx (2002), existe a relação entre o corpo orgânico e inorgânico:

> Assim como para o homem como para o animal, a vida genérica possui sua **base física no fato de que o homem (como animal) vive da natureza inorgânica**, e uma vez que o homem é mais universal que o animal, também mais universal é a esfera da natureza inorgânica de que ele vive. (MARX, 2002, p. 115) (Grifo nosso)

Deve-se destacar nesta passagem o fato de a base física (o corpo orgânico) de o homem viver da natureza inorgânica. Assim sendo, a própria existência física só se mantém na relação de metabolismo desenvolvida pelo homem em relação aos elementos externos a ele. Não há vida física sem a extração por parte do homem dos nutrientes fundamentais para a sua existência. Todavia, a natureza inorgânica não "alimenta" apenas o corpo físico do homem, mas também a sua consciência.

---

[5] A idéia expressa na relação entre o corpo orgânico e inorgânico é desenvolvida em algumas passagens dos Manuscritos Econômicos Filosóficos de Marx. Entretanto, o uso do termo orgânico varia de acordo com a tradução. Em algumas traduções, o termo utilizado para a relação entre o homem e a natureza é de corpo orgânico e inorgânico, como se apresenta em uma tradução realizada em 1967. Contudo, para a tradução utilizada para a elaboração deste texto, Marx (2002) adota o termo corpo físico ao invés de orgânico. Assim sendo, os termos corpo físico e corpo orgânico serão tratados como sinônimos.

> Como as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc., constituem, do ponto de vista da teoria, uma parte da consciência humana, na condição de objetos da ciência natural e da arte – são a natureza inorgânica espiritual do homem, os seus meios de vida intelectuais, que ele deve primeiro preocupar-se para a posse e efemeridade –, da mesma forma, do ponto de vista prático, formam uma parte da vida e da atividade humanas. (MARX, 2002, p. 115-6).

Considerar todos os elementos apresentados acima como constituintes da consciência humana é trazer para o homem a condição, a possibilidade de relacionar-se com a natureza inorgânica e, com isso, desenvolver a sua consciência através do contato com os seres animados e inanimados pois, assim, o ser humano se percebe em metabolismo com a natureza. Todavia, pode-se considerar esta relação ainda mais ampla, porquanto, relacionar-se com a natureza significa dizer que o homem relaciona-se consigo, e também a natureza está se relacionando com ela própria.

> No plano físico, o homem vive apenas dos produtos naturais, na forma de alimento, calor, vestuário ou habitação, etc. A universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo inorgânico: 1) como imediato meio de vida; e igualmente 2) como objeto material e instrumento da sua atividade vital. **A natureza é o corpo inorgânico do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano.** O homem vive da natureza, ou também, **a natureza é o seu corpo,** com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Afirmar que **a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza inter-relaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza.** (MARX, 2002, p. 116) (Grifo nosso)

Pretende-se iniciar a análise da citação de Marx (2002) de um de seus pontos finais: "[...] a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes [...] *(Ibid.)*". Esta passagem demonstra não ser possível considerar a vida humana sem considerar o físico e o espiritual (a consciência), os quais são face à natureza inter-subordinados um ao outro, confirmando a relação metabólica entre o homem e a natureza através do trabalho. Por outro lado, a natureza não faz nenhum sentido sem ser compreendida e assimilada pela consciência do homem, sem a qual não existiria por si só. Cada objeto em volta do indivíduo só existe por fazer sentido para a sua consciência.

Porém, homem e natureza são partes um do outro. O homem é parte da natureza, ou seja, a natureza, como diz Marx (2002), está se relacionando com ela mesma, porquanto o homem é uma das partes da natureza, bem como a natureza é, acima de tudo, humana, conforme foi analisado anteriormente.

Assim sendo, pode-se considerar que o vínculo entre o homem e a natureza contribui para a transformação de ambos. O homem modifica a natureza pelo trabalho para atender as suas necessidades mediatas e imediatas. Mas, por outro aspecto, a transformação da natureza imprime, no indivíduo, novas necessidades, novas formas de pensar e de se relacionar com ela e, consequentemente, de mudar a própria essência humana, tornando o homem diferente de si próprio.

A transformação realizada pelo indivíduo sobre a natureza provoca por outro lado uma ação da natureza sobre o homem, transformando a sua consciência. Mas, a modificação ocorrida não vai agir somente sobre a natureza ou a consciência humana. Esta mudança atinge o corpo, pois cada tipo de trabalho, cultura e tecnologia demanda outros tipos de capacidades físicas e espirituais, as quais, por sua vez, gerarão novas formas de ação e também novas necessidades humanas.

Considerar a vida genérica do homem, bem como as suas necessidades, tendo como referência a natureza orgânica e inorgânica do corpo do indivíduo, pode contribuir para a análise do corpo na constituição do ser histórico, significando a manifestação material da vida humana. Assim, o corpo é uma construção concreta da existência humana, é natural, e através da análise marxista significa dizer: o corpo é histórico.

Fazer esta afirmativa é identificar na construção do corpo os elementos determinantes de sua constituição, elaborados e desenvolvidos por suas relações de trabalho. Para Marx, a história se constitui na única ciência humana, entendendo-a, acima de tudo, pela forma como a vida é produzida e reproduzida. Para desenvolver esta idéia, deve-se recorrer ao próprio autor quando ele discorre sobre a história:

> [...] somos obrigados a começar pela constatação de um primeiro pressuposto de toda a existência humana, e portanto de toda a história, ou seja, o de que todos os homens devem ter condições de viver para poder fazer história. Mas para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais. **O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material**; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida. (MARX; ENGELS, 1998, p. 21) (Grifo nosso)

Segundo Marx e Engels (1998), a história inicia-se com a busca do ser humano por sua vida, retirando da natureza os alimentos, o calor e o abrigo necessários à sua existência. Existem, todavia, dois outros fatores apontados por esses autores responsáveis pela construção da história, sendo eles: a) a satisfação das primeiras necessidades e a geração de

novas necessidades, e b) a relação e a criação de outros homens, ou seja, a própria reprodução da espécie. Este último fato pode ser compreendido também como a construção da família. Desta forma,

> Produzir a vida, tanto a sua própria vida pelo trabalho, quanto a dos outros pela procriação, nos parece portanto, a partir de agora, como uma dupla relação: por um lado uma relação natural, por outro como uma relação social – social no sentido em que se estende com isso a ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições, forma e objetivos. (MARX; ENGELS, 1998, p. 23)

Há de se considerar nesta passagem dois pontos importantes em relação à constituição da vida pelo trabalho: a relação natural e a relação social. Natural, no sentido de o indivíduo ser determinado pelos seus aspectos constitutivos, sendo eles biológicos, biomecânicos ou quaisquer outros determinantes da sua vida individual. Todavia, este ser não se constrói sozinho sem as atividades inerentes ao desenvolvimento das relações sociais. Esta é a segunda relação a ser considerada: a social. O próprio corpo não se consolida sem a presença das conexões sociais, as quais dependem da presença de outros seres e da organização da vida em suas condições de produção e reprodução.

O corpo é natural, portanto, histórico, haja vista as distintas relações entre os seres humanos. De um lado, existe a importância das relações biológicas, como a procriação e a própria existência física, constituídas a partir da relação mínima entre dois seres, que estabelecem as suas relações, de forma a garantir a sua existência, e as condições de produção da vida, que determinam como estes seres, ou mesmo grupos, se constituem entre si. De outro lado, o corpo é constituído e deve atender as exigências presentes no seu período histórico, visto como, em cada momento, as relações de produção e de associação grupal exigem a construção de novos modelos, assim como de capacidades e habilidades diferenciadas. Por isso criar o homem do ponto de vista natural e social significa, acima de tudo, criá-lo nas relações de produção. Assim,

> Esta concepção de história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história, o que significa representá-la em sua ação enquanto Estado, bem como explicar por ela o conjunto de diversas produções teóricas e das formas de consciência, religião, filosofia, moral, etc. (...). (MARX; ENGELS, 1998, p. 35)

Esse processo real de produção apresenta desdobramentos importantes na produção da vida imediata, dependente dos aspectos materiais da existência e das conseqüentes redes construídas nos intercâmbios entre os seres humanos. Visto de outra forma, estas relações delineiam determinadas concepções culturais imateriais, como a noção e o papel do Estado, regulando a vida das nações, as suas produções teóricas, as formas de moral, de valores, as noções de religiosidade e a consciência individual e coletiva.

Essa análise da história baliza a construção do homem e, de forma específica, do seu corpo sob diferentes modos de produção, os quais se caracterizam pelo desenvolvimento do homem em sua condição integral, humanizando-o dentro dos aspectos inerentes à universalidade do trabalho. Por outro aspecto, a história terá uma particularidade na construção humana própria desse modo de produção.

Ao falar sobre "esse modo de produção", Marx e Engels (1998) se referem ao modo de produção capitalista propriamente dito. No entanto, esta produção irá acontecer em qualquer período histórico. Partindo-se então dessa referência, deve-se considerar o corpo um importante fruto desse processo, pois ele realiza a produção. Por isso, pode-se retornar a uma discussão mais aprofundada sobre o corpo e os processos de produção, sobretudo no período das formações econômicas pré-capitalistas para demonstrar a construção histórica do corpo.

É histórica pela forma como a própria vida é originada e desencadeada no quotidiano das pessoas. Repetir este aspecto é confirmar as condições sob as quais a vida humana se estabeleceu sobre a terra, ou ainda, no metabolismo corpo/natureza. Assim, volta-se a Marx (1996, p. 172) para afirmar que o trabalho é "[...] uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana". Isso traz à baila a concepção de homem apresentada por Marx, pois:

> [...] em contraposição a tantas concepções filosóficas, a visão que Marx tem do homem não é "humana", nem "natural" apenas, mas ambas, isto é, **"humanamente natural"** e **"naturalmente humana"**, ao mesmo tempo. Ou, ainda uma vez, num nível de abstração mais elevado, "específico" e "universal" não são opostos entre si, mas constituem uma unidade dialética, isto é, o homem é o **"ser universal da natureza"**, cuja especificidade singular consiste precisamente em sua universalidade singular, em oposição à parcialidade limitada de todos os outros seres da natureza. (MÉSZÁROS, 1981, p. 15) (Grifo nosso)

Reforçar a idéia de o homem ser "humanamente natural" ou "naturalmente humano" é recusar sob quaisquer pretextos a concepção de um homem dual, com corpo e alma, ou então biológico e cultural, ou ainda natural e histórico. Esta afirmação de Mészáros

reafirma mais uma vez o metabolismo entre homem e natureza em sua plenitude, devendo-se considerar ainda a condição do corpo de se desenvolver como um meio de trabalho. Por isso,

> O objeto do qual o trabalhador se apodera diretamente – abstraindo a coleta dos meios prontos de subsistência, frutas, por exemplo, **em que somente seus próprios órgãos corporais servem de meios de trabalho** – não é objeto de trabalho, mas meio de trabalho. (MARX, 1996, p. 299) (Grifo nosso)

Corroborando com Marx (1996), deve-se salientar dois aspectos em sua análise. Primeiro, o corpo é um meio de trabalho sem o qual nenhum outro trabalho poderia ser realizado. Segundo, existe a necessidade da utilização de objetos de trabalho os quais, ao serem usados, modificam a própria anatomia humana. Assim, essa condição histórica do uso de objetos e dos meios de trabalho dá ao corpo uma nova identidade e uma nova possibilidade de intervenção sobre a natureza.

Por isso, pensar o corpo como meio de trabalho é refletir sobre ele como uma condição de realização de trabalho, transformar a natureza e a si próprio. A partir das condições naturais de existência e ao transformar a natureza (inorgânica), o corpo (físico) adquire novas capacidades, habilidades e sentidos. "Portanto, **a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como prático, é necessária para humanizar os sentidos do homem e criar a sensibilidade humana** correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural" (MARX, 2002, p. 144) (Grifo nosso).

Ainda, para consolidar a reflexão sobre os sentidos humanos, deve-se considerar

> [...] o "indivíduo que trabalha", tendo como modo objetivo de existência a propriedade de terra, que antecede sua atividade e não surge como simples conseqüência dela, sendo tanto uma pré-condição de sua atividade, como é sua própria pele, como são os seus órgãos sensoriais, pois toda a pele, e todos os órgãos dos sentidos são, também, desenvolvidos, reproduzidos, etc., no processo de vida, quanto pressupostos deste processo de reprodução. A mediação imediata desta atitude é a existência do indivíduo – mais ou menos naturalmente evoluída, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada – como membro de uma comunidade; isto é, sua existência natural como parte de uma tribo. (MARX, 1986, p. 77-8)

Dentre os aspectos apresentados, pode-se analisar alguns pontos centrais. Primeiro, sob condições deliberadas, a propriedade de terra e a tribo (ou seja, o grupo) se tornam os elementos determinantes do trabalho, afinal, trabalhar a terra exige habilidades mentais e capacidades corporais distintas do trabalho na indústria com máquinas a vapor ou com os computadores da atualidade. Essa análise manifesta as condições de constituição do

corpo como um elemento histórico e social, as quais estão submetidas às condições de organização do trabalho, da sociedade e da própria vida.

Segundo, nesse processo, ocorre a reprodução do indivíduo, transformada pelas exigências de cada período, dado este percebido com a modificação da pele, dos órgãos sensoriais e dos sentidos. Poder-se-ia remeter também às qualidades cerebrais e musculares, ou seja, ao funcionamento de cada órgão, pois as suas relações com o meio se definem pelo tipo de trabalho executado, contribuindo para a consolidação de um corpo com características e capacidades próprias. A reprodução do corpo assim é definida não apenas pelas relações interpessoais, mas acima de tudo pelas condições estabelecidas pelo modo de produção e pela organização social. Esse fato se justifica devido ao fato de o corpo, para se constituir, depender das condições sob as quais os homens vivem.

Terceiro, a participação de cada ser humano em um grupo específico, em condições históricas determinadas, garante a elaboração da identidade do indivíduo dentro do seu grupo de referência, porquanto,

> O indivíduo, aqui, nunca pode aparecer no completo isolamento do simples trabalhador livre. Tomando como pressuposto que lhe pertencem as condições objetivas do seu trabalho, deve-se também pressupor que o indivíduo pertença subjetivamente a uma comunidade que serve de mediação de sua relação objetiva com o seu trabalho. (MARX, 1986, p. 78)

As condições de organização social e da produção nos períodos pré-capitalistas pressupõem a existência do indivíduo como ser coletivo vinculado à terra e/ou a um grupo específico. Assim sendo, é impossível naquele momento a presença de livre trabalho e da existência do indivíduo como alguém isolado. Também se estabelecem condições objetivas para a formação da subjetividade do homem enquanto um membro dentro do grupo com condições específicas de transformação da natureza. Marx (1986) também discute as capacidades criadoras vinculadas ao processo histórico anterior, responsáveis pela totalidade dessa constituição, isto é, "[...] a evolução de todos os poderes humanos em si, não medidos por qualquer padrão previamente estabelecido" (*Idem*, p. 81). Ainda assim, Marx (1986) retoma o debate sobre a relação do homem com o seu corpo inorgânico. Diz ele:

> Pois, assim como o sujeito trabalhador é um indivíduo natural, um ser natural, da mesma forma a primeira condição objetiva de seu trabalho aparece com a natureza, a terra, como um corpo inorgânico. O próprio indivíduo não é apenas o corpo orgânico mas, ainda, esta natureza inorgânica como sujeito. Esta condição não é algo que ele tenha produzido, mas algo que encontrou a seu alcance, algo existente na natureza e que ele pressupõe. (MARX, 1986, p. 81)

Observa-se o homem sendo considerado, ao mesmo tempo, na dimensão orgânica e inorgânica. Enquanto ser orgânico, ele é individual, natural. Ao mesmo tempo, ele é inorgânico como sujeito, haja vista o fato de ele ser diferente dos outros e, ao mesmo tempo, ser um instrumento de trabalho pertencente à natureza.

De acordo com Marx (1986), o indivíduo só pode ser compreendido enquanto um ser orgânico se for um "membro natural da comunidade", a qual, por sua vez, constitui a sua identidade. Todavia, a sua condição de participação social não se faz pela sua capacidade individual, mas, acima de tudo, pelo fato de ser membro de um grupo determinado. Desse modo, a constituição da sua subjetividade e, consequentemente, da sua identidade só pode ser consolidada na esfera coletiva. Em outras palavras,

> [...] as condições originais de produção surgem como pré-requisitos naturais, como *condições naturais de existência do produtor*, do mesmo modo que seu corpo vivo, embora reproduzido e desenvolvido por ele, não é, originalmente, estabelecido por ele, surgindo, antes, como seu pré-requisito; seu próprio ser (físico) é um pressuposto natural não estabelecido por ele mesmo. Essas *condições naturais de existência*, com as quais ele se relaciona como com um corpo inorgânico, têm caráter duplo: elas são (I) subjetivas e (II) objetivas. O produtor existe como membro de uma família, de uma tribo, um agrupamento de sua gente, etc. – o que adquire, historicamente, formas diversas resultantes da mistura e conflito com os outros. É como membro comunal, assim, que ele estabelece relações com determinada (parte da) natureza (chamêmo-la de terra, solo), como seu próprio ser inorgânico, condição de sua produção e reprodução. (MARX, 1986, p. 83) (Grifo do autor)

O próprio ser físico pode ser compreendido dentro da natureza orgânica ou inorgânica de acordo com as relações sociais estabelecidas dentro do grupo. Se o produtor for um membro efetivo da comunidade ou tribo, ele é entendido como orgânico, contudo, se for considerado um servo ou escravo, é entendido como um corpo inorgânico. Estas relações precisam ser compreendidas duplamente por condições objetivas pelas quais o trabalho se efetiva, dando ao produtor a condição de realizar a sua subjetivação.

Dessa forma, o corpo entendido em sua dimensão orgânica e também inorgânica consolida a existência do ser, a sua identidade e a sua subjetividade. Constituir a subjetividade do indivíduo implica em materializar a sua constituição corporal e, consequentemente, a maneira como este corpo da consciência se manifesta e se movimenta dentro das relações entre os homens. Assim, a corporalidade humana se manifesta nas relações dos homens com a natureza, com os outros homens e com eles próprios. Não há como consolidar o próprio corpo fora das relações de trabalho e da identificação entre os seres humanos.

> Pois, ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano. (MARX, 1996, p. 181)

Nesta passagem de "O Capital", Marx aponta para pelo menos dois pontos a serem analisados. Primeiro, não há possibilidade de reconhecimento de um ser humano sem o outro – Paulo só se reconhece pelo contato com Pedro. O homem só percebe a si próprio pelas relações sociais. Em segundo, a corporalidade de ambos manifestada por seus cabelos, pele e gestualidade, os relaciona como seres humanos, sobretudo quando inseridos em um dado contexto.

Todavia, a identificação entre os seres humanos só se torna efetiva através do processo de produção, ou seja, o trabalho é realizado de acordo com as possibilidades próprias de cada modo de produção, as quais por sua vez definem os principais marcos históricos, só possíveis pelas relações entre os seres. Pois,

> [...] a atitude do homem ao encarar suas condições naturais de produção como lhe pertencendo, como pré-requisito de sua própria existência; sua atitude em relação a elas assim, prolongamentos de seu próprio corpo. De fato, ele não se mantém em qualquer relação de produção, mas tem uma dupla existência, subjetivamente como ele próprio e, objetivamente, nestas condições inorgânicas naturais de seu ser. (MARX, 1986, p. 85)

A tensão desenvolvida entre homem/natureza e corpo físico/inorgânico permite a compreensão da historicidade do corpo. Afinal, a história como é compreendida por Marx e Engels (1998) é estabelecida pelas relações sociais de produção, logo, pela materialidade da vida. Em outras palavras, a dimensão histórica da natureza, assim como do próprio homem, é a base fundante sobre a qual esse relacionamento metabólico acontece. Um trabalhador

> [...] não apenas efetua uma transformação da forma material natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. (MARX, 1996, p. 298)

A produção e a transformação da natureza são dados fundamentais para a transformação do próprio homem. E, como não poderia deixar de ser, este indivíduo possui um corpo próprio, possuindo algumas características fundamentais, sendo elas: 1) um corpo é único, individual, tem as marcas e as necessidades de seu tempo atual, ou seja, de sua história; 2) ele é histórico por trazer as marcas de seus antepassados, da sua classe social e das

condições de existência desenvolvidas pelas relações sociais; 3) um corpo individual é reconhecido pelo seu trabalho, sendo este reconhecimento feito por ele mesmo e pelos outros, tendo-se como referência o seu produto, bem como um objeto para a consciência, e 4) este corpo individual também é coletivo, pois é identificado pela cultura entre outros elementos.

Assim sendo, o trabalho é responsável pela educação do homem em um contexto ampliado. A educação enquanto um processo formativo manifesta-se nas diferentes formas de organização da produção e, por isso, da própria sociedade. A educação realizada pelo trabalho forma a consciência e o corpo, relativa às capacidades mentais e intelectuais, sendo estas objetivadas pela maneira como o corpo se relaciona com o seu meio. O trabalho educa o corpo em relação à postura corporal, às suas habilidades e à sua condição de ser. Através deste processo educativo e de como o homem se relaciona com a natureza pelo trabalho, o homem consolida-se de maneira individual e coletiva.

Nesse contexto, o corpo é determinado pelo trabalho em todos os seus aspectos materiais de existência, desde o desenvolvimento de sua relação com a consciência do qual não se separa. Este movimento ocorre em praticamente todas as condições históricas, tanto do ponto de vista do corpo, como vem sendo apresentado, como determinante da consciência. Assim, o corpo construído pelo trabalho, por um lado, é elaborado por ele, ou seja, é um fruto da produção, assim como é o seu construtor. Por outro prisma, o corpo é um dos produtos por ele criado. O corpo está inserido, assim, dialeticamente, no processo produtivo por ser, ao mesmo tempo, o seu idealizador, o seu criador, assim como a sua criatura principal.

Finalmente, como o corpo atende as demandas da produção de dados períodos e é transformado pelas condições de produção determinadas, o corpo adquire o caráter não apenas social, como também histórico, porquanto as demandas de cada período determinadas pelo modo de produção são responsáveis pela sua constituição.

Contudo, não se pode pensar em uma consciência sem corpo, ou mesmo um corpo sem consciência. A constituição da consciência do corpo através do trabalho é, para Marx, o fundamento de sua formação. As condições materiais e as necessidades a serem satisfeitas demandam um esforço considerável do ser humano para a sua realização. Assim, as condições de existência, determinadas pelo modo de produção, constituem a consciência do corpo, a qual, por sua vez, também instituirá um corpo da consciência, vista a impossibilidade de sua separação em dimensões distintas do ser humano.

Este processo instalado pelas condições de vida é formativo e educativo por excelência, pois não há possibilidade de se formar e transformar o ser humano fora de sua realidade social, em última análise de suas condições de vida. Com isso, o trabalho

consolidará também, a partir de suas demandas, a materialidade da existência humana: o corpo da consciência. Sem ele, não existe a possibilidade de intervenção sobre a natureza, *lócus* de onde retira os elementos necessários para o atendimento de suas necessidades.

Existe, assim, uma relação direta entre a formação do corpo da consciência pelo trabalho, o qual por sua vez fundamenta o processo de produção e reprodução da vida. Todavia, há de se considerar o corpo da consciência na sua relação de existência, primeiro individual e, posteriormente, nas relações do trabalho. Dessa maneira, remeter-se ao corpo é estar se remetendo sempre ao corpo da consciência e à consciência do corpo.

Todavia, sob a particularidade histórica do capitalismo, submetida à égide do modo de produção capitalista, o corpo do indivíduo apresenta outras transformações. Nesse modo de produção específico, o desenvolvimento do sujeito se dá de maneira parcial, fragmentada, em decorrência da organização dos processos de trabalho, determinando a alienação, o fetichismo e a reificação, ao invés de constituir a possibilidade de constituição ampla do ser humano.

Isso implica em um determinado tipo de atuação, na qual o modelo de corpo necessário ao processo produtivo é disseminado por um processo educativo em sua acepção mais ampla, possuindo, contudo, especificidades determinadas pelo modo de produção. A discussão sobre a influência do capitalismo sobre o corpo será travada de forma mais específica no capítulo desenvolvido a seguir.

# CAPÍTULO 2
# O TRABALHO NO CAPITALISMO E A EDUCAÇÃO DO CORPO

O trabalho, enquanto condição da constituição do ser humano submete a vida social e individual em todos os seus aspectos. No modo de produção capitalista está em causa a construção de um e de todos os indivíduos.

Pretende-se constituir as principais mediações do modo de produção capitalista ao determinar a forma de vida das pessoas, sobremodo, o modelo de corpo. Assim, pretende-se desenvolver dois tópicos. O primeiro é demonstrar como o capitalismo implica a alienação, o fetiche e a reificação. No segundo, busca-se compreender como o corpo é constituído nessa particularidade histórica, convertendo-se em força de trabalho, em mercadoria. Está em causa a reflexão sobre a determinação da forma do corpo a partir das exigências para a produção e reprodução no modo de produção capitalista.

## 2.1. Alienação, fetiche e reificação

O trabalho enquanto condição universal e ontológica assume, de acordo com as suas características históricas, condições particulares, sobretudo com as características apresentadas pelo capitalismo. Nesse caso, ao invés do trabalho formar a consciência do homem, rompe com ela, pois o objeto produzido não mais permite reconhecimento ao seu produtor. Se com Hegel é possível entender o trabalho em geral como exteriorização que não interfere negativamente na consciência do ser-em-si, porquanto o objeto é apenas algo externo e diferente da consciência-de-si. Assim sendo, conforme Hegel (2003), esse processo de exteriorização do objeto posteriormente permitirá o reconhecimento do seu produtor. Todavia, sob as condições capitalistas, esse processo não é possível.

Sob dadas condições materiais particulares da história, como é o caso do capitalismo, a condição de reconhecimento será obstacularizada.

### 2.1.1. A alienação

De maneira específica, no modo de produção capitalista, desenvolvem-se alguns aspectos relacionados à alienação não captados por Hegel, mas por Marx (2002). Já nos "Manuscritos Econômicos-Filosóficos", Marx parte da própria perspectiva hegeliana e procura compreender como, dentro do modo de produção capitalista, ao invés de aprimorar ainda mais a sua consciência, rompe com ela devido ao processo produtivo deste período. Deve-se ainda considerar o trabalho realizado nesta particularidade da história, visto como ele traz uma série de problemas, conforme menciona o autor. Assim, diz o autor:

> **Um trabalho assim contínuo, uniforme, é por natureza (e a investigação confirmou-o), prejudicial para o espírito e para o corpo**; e quando o emprego do maquinário se associa à divisão do trabalho em grande número de homens surgem logo todas as desvantagens desta última. Estas desvantagens revelam-se, por exemplo, na elevada mortalidade dos trabalhadores de fábrica. (MARX, 2002, p. 75) (Grifo nosso)

Assim, pode-se considerar o trabalho contínuo e repetitivo bastante comum na indústria (assim como em todos os tipos de trabalho no modo de produção capitalista). Este trabalho torna-se prejudicial, devido ao seu alto grau de repetição, lesa a consciência do corpo e ao corpo da consciência, tendo em vista o fato de ambos materializarem a própria vida do indivíduo.

O trabalho realizado dentro do modo de produção capitalista é pura alienação. De acordo com Marx (2002), a alienação irá se manifestar: a) na relação do trabalhador com o objeto realizado; b) no vínculo com o processo de produção; c) na alienação de si próprio, e d) na alienação em relação aos outros seres humanos. Logo, é necessário compreender de maneira mais detalhada cada um destes momentos.

Primeiro, o desenvolvimento da alienação acontece em relação ao produto desenvolvido pelo indivíduo, o qual não se reconhece no seu produto. O objeto fabricado torna-se estranho, conforme Hegel (2003), embora o trabalho não deixe de ser uma forma de objetivação do homem. O processo de objetivação é comentado por Marx:

> [...] **o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, opõe-se a ele como um estranho, como um poder independente do produtor**. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho. **A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação.** (MARX, 2002, p. 111-2) (Grifo nosso)

Esta objetivação realizada pelo trabalho poderia ser considerada um aspecto ontológico em diversas situações, como demonstra Hegel (2003) na parábola do senhor e do escravo, quando este se realiza e se reconhece ao produzir os objetos determinados pelo senhor. Este objeto produzido retorna à consciência, provocando a subjetivação de seu produtor e não de quem ordenou a produção. Neste caso específico, a consciência do senhor torna-se dependente da consciência do escravo, pois é este o produtor e não aquele.

A alienação é estabelecida nestas condições pelo fato inicial de o trabalho fixar-se no produto e lá permanecer. A princípio, esta é a objetivação do trabalho, pois isso acontece em qualquer situação. Contudo, aqui o artefato é simples objetivação, não havendo então o segundo momento comentado por Hegel (2003): o da subjetivação, no qual o produto elaborado seria a fonte do reconhecimento do seu produtor, ou ainda, no modo de produção capitalista, do reconhecimento do trabalhador.

O trabalho (assim como o seu fruto) realizado pelo indivíduo torna-se uma desrealização do ser, porquanto encontra-se aí "[...] a objetivação como perda e a servidão do objeto, a apropriação como alienação" (MARX, 2002, p. 112). Por isso, identifica-se a objetivação como servidão, pois o indivíduo não consegue se realizar no fruto produzido, visto que ele não retornou para si. Destarte, quando o indivíduo coloca-se em um objeto, o qual não retorna para a sua consciência, o reconhecimento de si no produto de seu trabalho desaparece. A subjetivação ocorrida pela reflexão do produto para seu produtor não acontece. Desenvolve-se, neste caso, um primeiro processo da alienação. Aqui,

> O trabalhador põe a sua vida no objeto. Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se encontra no objeto. O que se incorporou no objeto do trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. (MARX, 2002, p. 112)

Nesse processo de alienação, o estranhamento ocorre pelo não retorno do objeto para o sujeito (o produtor neste processo). O objeto toma vida própria e, por isso, parece se emancipar, dando inclusive a noção de sempre ter existido independentemente da produção humana. A aparência, nesse caso, é de o objeto anteceder o sujeito e ter a sua vida independente dele. Em sua exterioridade, "esta coisa autônoma" assemelha-se a outras coisas com as quais se relacionou para a reprodução e, dessa maneira, o produtor fica totalmente subsumido nesta relação.

> Todas estas conseqüências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como a um objeto estranho. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio. (MARX, 2002, p. 112)

Pode-se então identificar o estranhamento do trabalhador frente ao seu produto, convertendo-o em um auto-esgotamento enquanto sujeito. Dessa maneira, o mundo dos objetos se torna autônomo, criando condições que mais tarde propiciarão o próprio fetiche das mercadorias. Os pontos levantados apresentam algumas conseqüências do ponto de vista do trabalhador, pois seu produto se tornou estranho a ele.

> O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ela já não lhe pertence, mas sim ao objeto. O que se incorporou no objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. (MARX, 2002, p. 112)

Este aspecto de perda da vida do trabalhador face ao objeto apresenta uma característica ainda mais específica. Se o homem se mantém em decorrência do seu metabolismo com a natureza, deve-se refletir sobre o fato desta relação, sob o modo de produção capitalista, evidenciar-se devido ao domínio da natureza pelo homem. Todavia, do ponto de vista do trabalhador, este domínio está perdido, pois, como diz Mészáros (1981, p. 16), "[...] o 'trabalho alienado' expressa a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o mundo exterior dos sentidos, os objetos da natureza". Além disso, deve-se procurar as referências de Marx para dar suporte às afirmações de Mészáros (1981). Sobre a relação entre o trabalho alienado, o produto e a natureza:

> Observemos agora mais de perto o fenômeno da objetivação, a produção do trabalhador e a alienação nele implicada, a perda do objeto, do seu produto. **O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível.** Este é o material onde se realiza o trabalho, onde ele é ativo, a partir do qual e por meio do qual produz coisas. (MARX, 2002, p. 112) (Grifo nosso)

A natureza relaciona-se metabolicamente com o homem. Ela é a dimensão inorgânica do corpo humano, de onde o indivíduo consegue retirar o seu sustento e com o qual estabelece uma relação a fim de não morrer (MARX, 2002). Esta reflexão confirma o fato da interdependência existente entre o homem e a natureza, bem como a sua relação de metabolismo pelo trabalho. Mesmo o trabalho sendo alienado, não é possível pensar o homem

sem a sua dimensão inorgânica: a natureza. Assim, o homem se defronta com o fato: a "[...] natureza é histórica e de uma história que é natural" (MARX; ENGELS, 1998, p. 44).

Voltando ao metabolismo entre o homem e a natureza:

> Mas assim como **a natureza fornece os meios de existência do trabalho**, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos, nos quais se exercita, da mesma forma ela proporciona os meios de existência em sentido mais restrito, a saber, **os meios de existência física do próprio trabalhador.** (MARX, 2002, p. 112-3) (Grifo nosso)

A possibilidade de a natureza fornecer os meios de existência ao homem e o metabolismo entre o homem e a natureza ocorre através do trabalho. Mesmo na perspectiva capitalista, o trabalho é o construtor da existência humana. Se ele é alienado do ponto de vista da elaboração da consciência e do vínculo entre o sujeito e o objeto de sua produção, ainda assim há a possibilidade de se fornecer os elementos necessários à existência básica do ser humano.

Pode-se identificar, assim, o fato de a natureza fornecer os objetos necessários para a transformação em produtos e garantir ao ser humano os meios de existência orgânica (corporal) do homem. Todavia, a manutenção destes meios de existência não faz do trabalhador um sujeito pleno. Ele se converte aqui em um indivíduo apenas na sua condição de existência separada da dos demais seres humanos. Ele não é nada além de um átomo. Assim, a sua vida se resume à sua presença física, pois, ao se apropriar da natureza, ele se priva do mundo sob dois aspectos:

> [...] primeiramente, o mundo exterior sensível torna-se cada vez menos um objeto que pertence ao seu trabalho ou um meio de existência no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Assim, em ambos os sentidos, **o trabalhador torna-se escravo do objeto**; em primeiro lugar, pelo fato de receber um objeto de trabalho, ou seja, de receber trabalho; depois pelo fato de receber meios de subsistência. **Deste modo, o objeto habilita-o para existir, inicialmente como trabalhador, em seguida como sujeito físico**. O ponto culminante de tal servidão é que **ele só pode manter-se como sujeito físico na condição de trabalhador e só é trabalhador na condição de sujeito físico.** (MARX, 2002, p. 113) (Grifo nosso)

Segundo Marx (2002), o objeto torna-se senhor de seu produtor, ou seja, o trabalhador fica subsumido ao produto, de quem o produziu, transformando-o em algo muito mais importante, superando a condição de existência de seu produtor. Por isso, pode-se realizar duas afirmativas a partir de Marx. A primeira, a presença do produto, que nesta condição é entendida como algo mais importante se comparado à existência de seu produtor.

Segundo, como o trabalhador só existe na condição de sujeito físico, é possível afirmar a sua existência enquanto um objeto.

O segundo aspecto importante neste contexto é o fato de o trabalhador só se manter como sujeito físico enquanto trabalhador devido a sua mera existência como um átomo. A existência humana nessa análise só se justifica pela existência do trabalhador enquanto meio de produção, um instrumento com a mesma função de uma máquina usada no processo produtivo. Um "sujeito físico" só faz sentido enquanto corpo meramente orgânico capaz de produzir mercadorias a serem consumidas, gerando, então, o capital.

> (A alienação do trabalhador no objeto revela-se assim nas leis da economia política: quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir; quanto mais valores cria, mais sem valor e mais desprezível se torna; quanto mais refinado o seu produto, mais desfigurado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, mais desumano o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente se torna o trabalhador, quanto mais magnífico e pleno de inteligência o trabalho, mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna escravo da natureza). (MARX, 2002, p. 113)

A alienação do indivíduo em relação ao seu produto provoca uma verdadeira desumanização, ou seja, o trabalhador, salvo a garantia de sua existência física e apenas isso, torna-se um mero meio de produção, uma máquina da qual se retira toda a energia possível para a produção, sem constituir necessariamente um sujeito em um sentido amplo. Não há no produto nenhum tipo de reconhecimento por parte de quem o produz, mas apenas para quem compra o seu trabalho. Por isso,

> É evidente, o trabalho produz coisas boas para os ricos, mas produz a escassez para o trabalhador. Produz palácios, mas choupanas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformidade para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas encaminha uma parte dos trabalhadores para um trabalho cruel e transforma os outros em máquinas. Produz inteligência, mas também produz estupidez e a cretinice para os trabalhadores. (MARX, 2002, p. 113)

Nesse quadro, pode-se perceber a reafirmação das perdas dos trabalhadores. Esta alienação, da forma como foi apresentada acima, caracteriza a alienação do objeto, inclusive do ponto de vista da possibilidade de o trabalhador se tornar possuidor das coisas belas e boas. A beleza passa a ser exclusividade dos capitalistas por eles comprarem o tempo de trabalho dos operários. Por isso, tornam-se os detentores das belezas expressas, nas grandes casas, nas obras de arte, na música para ouvidos mais aprimorados, cabendo aos trabalhadores a deformidade e a fealdade.

Contudo, a alienação não se caracteriza apenas pela perda do objeto, mas também pela perda do próprio processo produtivo, pois, de acordo com Marx (2002), este segundo passo é uma conseqüência do primeiro. Afinal, não é possível compreender apenas a perda do produto, senão como um resumo da própria produção em si, mas, também, como alienação do trabalho, apresenta algumas características.

> Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua característica; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. (MARX, 2002, p. 114)

O fato de o trabalho ser externo ao trabalhador, porquanto ele é imposto pelo capitalista em sua vida, obtendo ainda a dimensão de um trabalho forçado, configura-se como um elemento de insatisfação, de sofrimento e de esgotamento. Ele não é feito no ritmo determinado pelo trabalhador, mas no imposto pelo capitalista e sua máquina. É inviável o reconhecimento por parte do trabalhador se ele não se afirma no trabalho, como diz o próprio Marx (2002). Pelo contrário, a atividade realizada pelo indivíduo se torna atividade forçada.

> Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de martírio. O seu caráter estranho resulta visivelmente do fato de se fugir do trabalho, como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo. (MARX, 2002, p. 114) (Grifo do autor)

O fato de o trabalho converter-se em trabalho forçado justifica alguns aspectos, inclusive a fuga dele para um local menos penoso, onde o homem possa se sentir pleno de suas realizações (isso não acontece na sua atividade produtiva). Para o próprio Marx (2002, p. 114), o trabalho adquire este nível de estranhamento devido ao fato de ele não pertencer ao trabalhador, e sim a outro, pois o capitalista o comprou. Assim, o desenvolvimento da alienação passa a se deslocar da perda do produto, da perda do processo produtivo para alcançar um outro patamar de alienação, considerado como a perda de si mesmo. Nesse caso, o ser humano converte-se em animal.

> Assim, chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano animal. (MARX, 2002, p. 114-5)

No terceiro aspecto, a alienação atinge o nível da perda de si. O trabalhador não consegue mais sequer reconhecer-se como ser humano, pois ele se enxerga apenas como um animal. Provavelmente, não poderia ter sido diferente, porquanto como na alienação face ao processo produtivo ele se converteu em máquina, a qual simplesmente repete o ritmo e os movimentos necessários para o funcionamento mecânico da produção. A sua vida é apenas uma vida genérica, assim como a do animal.

> Tal relação é a relação do trabalhador com a própria atividade assim como com alguma coisa estranha, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento (passividade), a força como impotência a criação como emasculação, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal – e o que será a vida senão atividade? – como uma atividade dirigida contra ele, independente dele que não lhe pertence. Esta é a *auto-alienação*, em contraposição com a acima mencionada alienação da coisa (MARX, 2002, p. 115). (Grifos do autor).

Essa auto-alienação que se contrapõe à alienação da coisa, ou seja, à alienação estabelecida pela alienação do produto e da produção, atinge agora a alienação do próprio ser humano, alienando-o da sua própria natureza. Não se pode esquecer o fato de a natureza do homem estar sempre no processo limite entre o biológico e o social, tendo em vista que o homem não se reconhece nesse processo de trabalho. Ele não é o produtor e o dono dos artigos por ele produzidos, mas, acima de tudo, o seu mero executor, por isso ele não se reconhece em seu produto.

Considerar então a alienação do homem em relação a si próprio, bem como na sua mediação com a natureza – também alienada dele, é considerar o homem alienado de si próprio, visto que é considerado um ser natural (MARX, 2002). Em outras palavras, compreende-se o homem na perspectiva de sua vida genérica enquanto um ser geral e representativo de sua espécie.

Isso quer dizer que há de se considerar dois aspectos. Como afirma Marx,

> Na medida em que o processo de trabalho é apenas processo entre ser humano e natureza, seus elementos simples não mudam com as formas sociais de seu desenvolvimento. Mas, toda forma histórica do processo de trabalho prossegue desenvolvendo os fundamentos materiais e as formas sociais do correspondente do processo. (MARX, 1991, p. 1011)

Assim sendo, se o trabalho está alienado e o homem se perde de si, consequentemente ele perde a capacidade de se relacionar com a natureza. E, ainda, entendendo-se o homem como um “ente-espécie” como afirma Marx (2002), e neste sentido

ele é natural, haja vista que ele é um animal e, portanto, se insere na natureza, a sua não relação direta com o produto e o processo de seu trabalho o fazem perder a si e a natureza simultaneamente.

Um segundo ponto a ser discutido diz respeito ao próprio homem. Se ele está alienado da natureza da qual é constituído, isso constrói a sua impossibilidade de reconhecimento, porquanto não entender a sua relação com a natureza e não se perceber como natural o fazem não se posicionar face às relações sociais à sua volta. A relação está comprometida em sua origem, visto como

> [...] chegou o momento de uma crise dessa natureza, quando se ampliam e aprofundam a contradição e a oposição, entrechocando-se, de um lado, as relações de distribuição, portanto determinada configuração histórica das correspondentes relações de produção, e, de outro, as forças produtivas, a capacidade de produção e o desenvolvimento dos elementos propulsores. (MARX, 1991, p. 1011)

Desse modo, pode-se compreender como a alienação rompe o elo homem/natureza. Além disso, pode-se ainda acrescentar um outro dado: "Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da espécie; transforma a vida genérica em meio da vida individual" (MARX, 2002, p. 116). Segundo o autor, a vida é transformada em mera abstração e alienação, procurando satisfazer as necessidades da própria vida genérica. Isso não acontece apenas porque a vida cria a vida, mas também, "[...] a vida revela-se simplesmente como meio de vida" (MARX, 2002, p. 116).

Esta vida genérica coincide com a atividade vital lúcida do ser humano. Ela é objeto da volição e consciência.

> [...] a sua vida é para ele um objeto, porque é um ser genérico. Exclusivamente por este motivo é que sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser lúcido, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio da sua *existência.* (MARX, 2002, p. 116). (Grifo do autor)

O trabalho alienado traz implicações para os indivíduos. A atividade humana passa a ser realizada somente como atividade vital e o homem, sobretudo o trabalhador, não se diferencia dela.

A auto-alienação irá efetivar a alienação do homem enquanto um ser genérico, pois a atividade livre é convertida em atividade vital, um simples meio de subsistência, tirando do trabalhador qualquer possibilidade de auto-reconhecimento. Por meio da vida

genérica do homem, "[...] a natureza nasce como a sua obra e a sua realidade. Em conseqüência, o elemento trabalho é a objetivação da vida genérica do homem" (MARX, 2002, p. 117), o qual constrói também de acordo com as leis da beleza, embora a beleza não seja acessível aos membros do proletariado, conforme comenta Marx.

Também existe a expropriação do produto, comprometendo desta forma a vida genérica do indivíduo, visto como:

> Na medida em que o trabalho alienado tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, então que lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico.
> Do mesmo modo que o trabalho alienado degenera em meio a atividade autônoma, a atividade livre, da mesma forma, transforma a vida genérica do homem em meio à existência física.
> A consciência que o homem tem da própria espécie altera-se por meio da alienação, de modo que a vida genérica se transforma para ele em meio. (MARX, 2002, p. 117)

O trabalho alienado provoca o estranhamento do objeto produzido e do próprio ato de produção, altera a compreensão do homem em relação à sua própria espécie enquanto um elemento genérico e de si mesmo. O trabalho no modo de produção capitalista aliena o indivíduo da sua condição biológica (física) e da sua vida intelectual. Em outras palavras, este processo produtivo o separa da própria existência individual, ou seja, da própria vida humana (*Idem*, p. 117-8).

Por fim, contudo, não menos importante, a alienação atinge um patamar ainda mais profundo, compreendido como a alienação do homem em relação aos outros homens. Sobre isso dirá inicialmente Marx:

> Uma implicação imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a alienação do *homem* em relação ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com outros homens. O que se constata na relação do homem como seu trabalho, com o produto do seu trabalho e com si mesmo, constata-se também com a relação do homem com os outros homens, bem como com o trabalho e com o objeto de trabalho dos outros homens. De forma geral, a afirmação de que homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra do mesmo modo alienado da vida humana. (MARX, 2002, p. 118) (Grifo do autor)

O desenvolvimento da alienação do homem em relação ao próprio homem significa que ele atinge a alienação em seu limite, visto que este é o ponto culminante de todo o processo desenvolvido pela forma como o trabalho é realizado dentro do capitalismo. Através do trabalho, o ser humano se relaciona com os outros homens. Por isso,

> A alienação do homem e, além de tudo, a relação em que o homem se encontra consigo mesmo, realiza-se e traduz-se inicialmente na relação do homem com outros homens. Portanto, na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio, como trabalhador, se depara. (MARX, 2002, p.118)

O indivíduo em sua alienação de si próprio e no contato com outros homens desenvolve condições só ocorridas na relação entre eles. Todavia, um outro aspecto deve ser considerado neste processo. A quem pertence então o produto do trabalho, pergunta Marx (2002)? A resposta é dada por ele de maneira sucinta. O produto é atribuído a um outro homem diferente do trabalhador: o capitalista para quem se vendeu o trabalho. A partir da venda do trabalho para o capitalista, o trabalhador passa a realizar o trabalho para o outro, entregando o produto para ele e submetendo-se à sua determinação dentro do processo produtivo. O indivíduo que vive do trabalho é um meio para a produção, assim como a máquina. Como diz Marx (2002), o salário decorrente da venda de sua força de trabalho é o óleo responsável por manter a máquina funcionando a pleno vapor.

Finalmente, sob a forma de produção capitalista e a maneira como o trabalho é organizado neste processo, o homem perde a sua própria condição humana, porquanto ele não se vincula mais aos outros homens, mas ao processo de trabalho. Assim, observa-se:

> [...] a relação do homem com ele mesmo só é real, objetiva, por meio da sua relação com outros homens. Se ele se relaciona com o produto do trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal forma que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, seja o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como atividade não-livre, então se relaciona assim como a atividade com o serviço, sob o domínio, a repressão e o controle de outro homem. (MARX, 2002, p. 119)

Para Marx, a relação entre os homens deveria se dar entre seres capazes de se reconhecer no fruto de seu trabalho. Contudo, eles se afastam desta perspectiva e a conexão transforma-se em uma relação entre coisas, as quais não só produzem, mas também são produzidas. Esta relação se faz não entre homens, mas entre coisas.

A relação do trabalhador com o produto é hostil, poderosa e independente. Primeiro, porque o produto adquire vida própria, superior à do seu produtor e, ao mesmo tempo, aparentemente, independe da existência humana. Por outro lado, esta vinculação é mediada pelo dono do objeto e é quem domina, reprime e controla: o capitalista. A opressão

exercida um sobre o outro converte-se em desrealização ao invés de reconhecimento das capacidades de quem trabalha.

> Do mesmo modo como ele cria a sua produção como desrealização, como a sua punição, e o seu produto como perda, como produto que não lhe pertence, da mesma maneira cria o domínio daquele que não produz sobre sua produção e o respectivo produto. Assim como aliena a própria atividade, também confere a um estranho a atividade que não lhe pertence. (MARX, 2002, p. 119)

A cessão do objeto a outras pessoas compromete a constituição do sujeito histórico, pois, desse modo, ele não consegue se subjetivar na condição de sujeito. Ademais, o fato de o trabalho ser realizado de maneira imposta impede a construção de possibilidades e habilidades diferenciadas, ou seja, a constituição do homem é parcial. Assim sendo, o trabalho realizado no modo de produção capitalista é a essência subjetiva da propriedade privada. "Uma vez que eles tomam como sujeito a propriedade privada na sua forma ativa e visto que, ao mesmo tempo, fazem do homem enquanto não-ser um ser, a contradição correspondente assim na realidade à essência contraditória que aceitaram como princípio" (MARX, 2002, p. 133).

Ao se relacionar com a propriedade privada, o fruto do trabalho passa a ser de outro, não o produtor do objeto de seu trabalho. O trabalho é uma alienação determinada, particular, assim como determinada riqueza (MARX, 2002, p. 133), pertencente nessa particularidade histórica somente ao dono dos meios de produção.

A perda do objeto torna a própria vida sem sentido. "Assim sendo, diante do trabalho alienado, o trabalhador cria a relação de outro homem, que não trabalha e se encontra fora do processo, com o seu trabalho" (MARX, 2002, p. 120). Este trabalho media a relação existente entre o trabalhador e o capitalista. Apenas quem trabalha produz, enquanto o outro está à margem do processo produtivo de maneira direta, ou seja, não é o capitalista quem produz. A relação entre ambos atinge outro patamar.

Assim, a relação de trabalho definida entre o trabalhador e o capitalista é estabelecida pela propriedade privada. "A propriedade privada constitui, assim, o produto, o resultado, a conseqüência necessária do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e com si mesmo" (MARX, 2002, p. 120).

A propriedade privada é o resultado e o produto do trabalho alienado, o qual é constituído pela perda do objeto, do processo de trabalho e do homem como ele mesmo e com os outros homens. De outro lado, "[...] ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena, a realização

da alienação" (MARX, 2002, p. 120). Em síntese, pela propriedade privada, os bens construídos pelo proletário são transferidos para o dono dos meios de produção.

Partindo-se então da própria relação entre o trabalho alienado e a propriedade privada, pode-se dizer que:

> A propriedade privada, como expressão material, sintetizada, do trabalho alienado, inclui ambas as relações: a relação do trabalhador ao trabalho, ao produto do seu trabalho e ao não-trabalhador, e a relação do não-trabalhador ao trabalhador e ao produto do seu trabalho. (MARX, 2002, p. 122)

A propriedade privada determina a relação entre o trabalhador e o não trabalhador (proletário/capitalista), através de um processo de troca estabelecida entre ambos. Por isso, existem dois comentários a serem feitos com a ajuda de Marx. O primeiro relacionando o trabalhador enquanto uma manifestação subjetiva e objetiva e, segundo, entendendo-o enquanto capital para si. Sobre o primeiro comentário diz Marx (2002: 123): o "[...] trabalhador é a manifestação subjetiva do fato de que o capital é o homem absolutamente perdido para si mesmo, assim como o capital é a manifestação objetiva do fato de que o trabalho é o homem integralmente perdido para si próprio". Marx coloca o artífice diretamente envolvido no processo de consolidação do capital, sem o qual não se consegue reproduzir as condições objetivas necessárias para a sua perpetuação. Esta, por sua vez, é garantida pela perda do trabalhador para si, gerando, assim, o não reconhecimento de sua condição humana, nem de sua consciência de si. Assim, o seu não reconhecimento como ser compromete a sua ligação humana com outros homens e consigo mesmo.

> **Enquanto capital, o valor do trabalhador varia de acordo com a procura e a oferta, e a sua existência física, a sua vida foi e é avaliada como uma oferta de mercadorias, parecida com qualquer outra mercadoria.** O trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador. Deste modo, ele se produz a si mesmo, e o homem como trabalhador, como mercadoria, constitui o produto de todo o processo. O homem não passa de simples trabalhador, as suas qualidades humanas existem apenas para o capital, que é para ele estranho. (MARX, 2002, p. 123) (Grifo nosso)

O fato de o trabalhador produzir a si mesmo como mercadoria faz a sua condição de produção, ou mesmo a sua força de trabalho, obedecer aos valores determinados pelo processo de oferta e procura, estabelecendo, assim, o preço de seu salário. Sobre isso, pode-se afirmar:

> A produção não produz somente o homem como uma mercadoria, a mercadoria humana, **o homem sob forma de mercadoria; de acordo com tal situação, produz ainda a ele como um ser espiritual e fisicamente desumanizado** [...] O

> seu produto é a mercadoria auto-consciente e ativa [...] a mercadoria humana. (MARX, 2002, p. 124) (Grifo nosso)

Compreender o homem como um ser espiritualmente e fisicamente desumanizado é entender a perda total de sua própria humanidade, pois, como disse Marx (2002), o ser humano foi convertido na mercadoria humana, assim como qualquer outro objeto produzido e consumido pelas relações de produção. Esta conversão gera pelo menos duas implicações significativas. Primeiro, o trabalho perde a sua condição universal de constituição do ser para, nesta particularidade histórica do capitalismo, convertê-lo em uma mera mercadoria. Embora ativo e auto-consciente, o trabalhador não ultrapassa a esfera da mercadoria constituída por seu valor de troca. Desta imprecação demanda uma outra definida pelo elo entre a propriedade privada e o trabalho. "A relação da propriedade privada contém em si, de modo evidente, a relação da propriedade privada como trabalho, a relação da propriedade privada como capital e a mútua influência das duas expressões" (MARX, 2002, p. 125). Esta relação da propriedade privada como trabalho e como capital apresenta-se:

> Por um sentido, há a produção da atividade humana como *trabalho*, ou seja, como atividade que é alheia a si, ao homem e à natureza, consequentemente, alheia à consciência e à realização da vida humana; à existência *abstrata* do homem como simples *homem que trabalha*, que por conseqüência todos os dias emerge a partir do seu nada realizado no nada absoluto, na sua não-existência social e, portanto, autêntico. Por outro sentido, há a produção do objeto da atividade humana como capital, no qual se *dilui* toda a característica natural e social do objeto, no qual a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social. (MARX, 2002, p. 125) (Grifos do autor)

A propriedade privada gera a perda da qualidade natural e social do próprio trabalho. Esta atividade produtiva separa-se do seu produtor. Ela é alheia à consciência humana e, ao mesmo tempo, o homem aproxima-se de qualquer meio de produção, pois ele é um "simples homem que trabalha" nas palavras do próprio Marx (2002). A sua produção, definida pela sua exterioridade mecânica, converte-se em mera negação humana. "O que antes era ser-externo-a-si-mesmo, a exterioridade real do homem, transformou-se agora em simples ato de objetividade, de alienação" (MARX, 2002, p. 132). Desta forma, o processo de alienação impede qualquer tipo de reconhecimento por parte do trabalhador, porquanto o processo produtivo submetido à exterioridade mecânica se contrapõe à subjetivação do produtor, como era sugerido inicialmente por Hegel (2003).

Esse processo de alienação converte o indivíduo em mera mercadoria, um objeto desumanizado e caracterizado simplesmente pelo valor de troca, o qual, por sua vez, realiza uma troca entre uma determinada quantidade de trabalho por um salário responsável pela sua

subsistência. Todavia, esta troca é desigual, visto que o salário é "[...] a quantia em dinheiro que o capitalista paga por determinado tempo de trabalho ou pela execução de determinada tarefa" (MARX, s.d., p. 20). Está se constituindo a troca de mercadorias do trabalhador a força de trabalho e do capitalista, o dinheiro (*Idem)*.

> O operário trocou assim uma mercadoria, a força de trabalho, por mercadorias de outra espécie, e isto sempre em determinadas proporções. Ao dar-lhe dois marcos o capitalista deu-lhe uma certa quantidade de carne, de roupa, de lenha, de luz, etc., em troca de seu dia de trabalho. Esses dois marcos exprimem portanto a proporção em que a força de trabalho é trocada por outras mercadorias, o valor de troca da força de trabalho. O valor de troca de uma mercadoria, avaliado em dinheiro, é precisamente aquilo que chamamos o seu preço. Portanto, o salário não é mais do que o nome especial dado ao preço da força de trabalho, ao que se costuma chamar de preço do trabalho: não é mais do que o nome dado ao preço dessa mercadoria especial que só existe na carne e no sangue do homem. (MARX, s.d., p. 21)

A descrição feita por Marx (s.d.) evidencia aqui alguns aspectos. Em primeiro lugar, a força de trabalho é necessariamente uma mercadoria[6] como outra qualquer. Para Marx (s.d.), a mercadoria força de trabalho é medida pelo relógio enquanto o açúcar é aferido na balança. Isso demonstra o quanto o trabalho é uma mercadoria realmente. Este salário tem como função atender a certas necessidades do indivíduo, pois,

> As necessidades do trabalhador reduzem-se assim à necessidade de o manter durante o trabalho e de maneira a que a categoria dos trabalhadores não se extinga. Por conseqüência, o salário possui exatamente o mesmo significado que a manutenção de qualquer outro instrumento produtivo e que o consumo do capital em geral, de modo a poder reproduzir-se com juros. (MARX, 2002, p. 124)

Esta produção e reprodução do trabalhador apontam para a necessidade de manutenção do seu corpo para atender a certas demandas e exigências como será visto posteriormente.

Em segundo lugar, para Marx, o salário pago, o dinheiro, é a mercadoria acumulada pelo capitalista, afinal, é a compra do trabalho, o trabalho vivo (realizado pela carne e pelo sangue do homem), que se converte em trabalho acumulado[7]. O preço da mercadoria produzida está sempre acima do preço pago pelo burguês pela hora de trabalho, gerando um excedente, a mais-valia.

---

[6] Compreende-se provisoriamente a mercadoria como sendo o produto elaborado pelo trabalho humano, o qual possui valor de troca nas relações de produção. Assim, discutir sobre a força de trabalho como mercadoria neste momento é analisá-la como um produto gerado pelo trabalho e, ao mesmo tempo, objeto de troca de seu possuidor, o trabalhador.

[7] Para maiores detalhes sobre o trabalho vivo, aquele realizado pela mão humana e o trabalho acumulado, entendido como o quantum de trabalho realizado pelo trabalhador, cujo valor o capitalista não paga a ele, sugere-se a leitura de Marx (1978 e 1996).

Destarte, o trabalho vendido pelo trabalhador é acima de tudo a sua condição de existência física, pois o preço de sua mercadoria lhe garante a vida.

> Mas a manifestação da força de trabalho, o trabalho mesmo é a atividade vital própria do operário, a sua maneira específica de manifestar a vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para conseguir os necessários meios de subsistência. (...) Trabalha para viver. Para ele, o trabalho não é uma parte da sua vida, é antes um sacrifício da sua vida. É uma mercadoria que outros utilizarão (MARX, s.d., p. 22) (Grifos do autor)

Nesse processo de troca entre a mercadoria trabalho vendida para o capitalista e a quantidade de trabalho acumulada por este existe uma desproporção, pois o valor pago pelo trabalho será sempre inferior aos bens e às mercadorias produzidas pelo trabalhador. Enquanto o operário dá a vida pelo seu trabalho, acumula-se trabalho para efetivamente gerar capital. Assim, de acordo com Marx (s.d.), o capital será acumulado de maneira inversamente proporcional ao salário pago em decorrência do acúmulo de capital formado pelo lucro.

O lucro é a diferença entre o preço da mercadoria vendida pelo capitalista e o salário pago ao trabalhador pelas horas de trabalho necessárias para a produção daquela mercadoria, levando-se em consideração que o valor repassado ao trabalhador não é nem de longe equivalente ao preço final da mercadoria produzida (Marx, 1996)[8].

Em síntese, pode-se dizer que "o capital é trabalho acumulado" (MARX, 2002, p. 80).

Desse modo, o trabalho acumulado na forma de capital é possível em decorrência de dois fatores. O primeiro, a alienação gerada sobre o trabalhador, fundada na perspectiva de o valor cobrado pelo produto vendido pelo capitalista, é maior do que o salário pago ao trabalhador. Ademais, quando o produto do trabalho foi convertido em propriedade privada, possuída apenas pelo dono do capital, converteu-se em sacrifício para o seu produtor e não em condição necessária ao desenvolvimento da subjetivação. Segundo, este produto é fabricado por uma outra mercadoria na mão do capitalista, o trabalhador, o qual, não possuindo bens, vende ao capitalista a sua capacidade de trabalho, convertida ela própria em uma mercadoria com determinado valor estabelecido de acordo com determinadas condições de produção.

O trabalhador é uma mercadoria convertida em coisa, coisificado. Esta condição define o desenvolvimento pleno do ser alienado. Por outro lado, ele foi submetido às leis de

---

[8] É somente através do valor de venda da mercadoria não pago ao trabalhador é que se torna possível acumular capital, pois o capital é a diferença entre o valor da mercadoria e o que é pago ao trabalhador. No capitalismo, em nenhuma condição este valor pode ser igual, pois isso compromete a margem de lucro que o capitalista tem, ou melhor, pode-se afirmar que é o lucro que gera o capital. Para maiores detalhes ver o capítulo IV – Transformação do dinheiro em capital – em Marx (1996, pp. 267-293).

mercado de acordo com a oferta e a procura, e terá o seu salário, valor da mercadoria do trabalhador, como explicou Marx (s.d.). Assim como qualquer outra mercadoria o indivíduo é analisado por sua capacidade produtiva e por quanto lucro ele é capaz de gerar ao seu comprador.

Assim, o trabalhador irá desenvolver uma seqüência de relações dentro do processo produtivo para possuir um valor determinado. Por isso, torna-se necessário compreender, a partir da análise feita por Marx (1996), no primeiro capítulo de "O Capital", como uma mercadoria tem o seu valor determinado de acordo com a economia política. Esta análise se justifica porque as capacidades desenvolvidas pelo trabalhador bem como a determinação das habilidades necessárias à produção poderão provavelmente contribuir para se compreender como esta construção social é elaborada.

### 2.1.2. O fetiche

O valor da mercadoria é determinado. Assim, o trabalhador como mercadoria, bem como a sua capacidade de trabalho podem ser analisados da mesma maneira, comparados às relações produtivas estabelecidas no capitalismo. Assim sendo, o valor do produto – a força de trabalho – é computado de maneira idêntica a de um saco de farinha.

Marx (1996) iniciará a sua análise partindo do elemento aparencial, ou seja, como de maneira imediata se estabelece o valor de um produto. A princípio, o valor de uma coisa é determinado pelo seu valor de uso. Esta forma de valor é explicada, segundo ele, como sendo:

> O corpo da mercadoria mesmo, como ferro, trigo, diamante etc. é, portanto, um valor de uso ou bem. Esse seu caráter não depende de se a apropriação de suas propriedades úteis custa ao homem muito ou pouco trabalho. O exame dos valores de uso pressupõe sempre sua determinação quantitativa, como dúzia de relógios, vara de linho, tonelada de ferro etc. (MARX, 1996, p. 166)

Partindo da referência apresentada pelo autor, deve-se evidenciar neste caso o aspecto inicialmente quantitativo do valor de uso. O valor de uso baseia-se na quantidade de produtos fabricados e na condição de ser utilizado em diferentes situações da vida humana. Desse modo, o valor de uso caracteriza-se pelo valor de um determinado produto para o ser humano e pela capacidade deste bem atender a uma necessidade básica, como a alimentação, o vestuário e o abrigo, ou ainda deve ser consumido como matéria-prima para a geração de um outro produto. Assim, este artefato possui o seu valor em decorrência da capacidade de ser usado de maneira direta por quem o produz ou consome. Mas, há de se considerar ainda uma

outra relação vinculada ao valor de uso, visto que o "[...] valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, por nós examinada, eles constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do valor de troca" (MARX, 1996, p. 166). O valor de uso é apenas um primeiro aspecto do valor da mercadoria produzida; é o seu caráter mais imediato, pois o valor de uso é subsumido a um outro valor, o qual, de certa forma, é mais importante para a mercadoria: o valor de troca.

De acordo com Marx (1996), valor de troca é mais importante do ponto de vista da construção da mercadoria, porquanto ela só poderá ultrapassar a sua condição de produto, de valor de uso, quando adquire a possibilidade de ser trocada por uma outra mercadoria. Nesse sentido, a condição do valor de uso de um bem qualquer não lhe oferece a condição, o *status* de mercadoria, tendo-se em vista o fato de ele poder ser elaborado para o uso de seu próprio construtor. No entanto, para se compreender melhor esta relação é necessário aprofundar o debate sobre o valor de troca. Em um primeiro momento, pode-se dizer que:

> O valor de troca aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço. O valor de troca parece, portanto, algo casual e puramente relativo, um valor de troca imanente, intrínseco à mercadoria *(valeur intrensèque)*, portanto um *contradictio in adjecto.* (MARX, 1996, p. 166) (Grifos do autor)

Nesta primeira situação, o valor de troca manifesta-se como uma relação de troca de mercadorias proporcional ao valor de uso de uma outra mercadoria, ou seja, pode-se cambiar qualquer quantidade de certa mercadoria por outra quantidade qualquer de outra mercadoria necessária. Dessa forma, "[...] 1 quarter de trigo, por exemplo, troca-se por x de graxa de sapato, ou por y de seda, ou por z de ouro etc., resumindo-se por outras mercadorias nas mais diferentes proporções" (MARX, 1996, p. 166). Assim, o valor de troca manifesta-se na comparação do valor de um objeto em relação ao outro (MARX, 1996).

Porém, a relação da mercadoria com o valor de troca não extingue por completo o valor de uso inerente a ela, pois as propriedades de uma mercadoria manifestam-se nas capacidades e propriedades naturais desta mercadoria, bem como na possibilidade de seu consumo. Assim sendo, as mercadorias possuem uma relação de utilidade com as suas propriedades físicas, as quais lhe conferem utilidade em situações específicas; daí o seu valor de uso. Por outro lado, a abstração do valor de uso permanece manifesto desde que o valor de uso seja equivalente a qualquer outro, obedecendo-se a proporção adequada, fornecendo à

mercadoria, a equivalência de uma em relação à outra. Assim, não ocorre diferença entre produtos, tendo em vista o fato de eles possuírem valor de troca igual (MARX, 1996).

Entretanto, de acordo com Marx, os valores de uso se subsumem ao valor de troca.

> Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de diferente qualidade, **como valores de troca só podem ser de quantidade diferente não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso.**
> Deixando **de lado o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho.** Entretanto, o produto de trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. Deixa de ser mesa ou casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. (MARX, 1996, p. 167) (Grifo nosso)

Portanto, as mercadorias para além da sua condição de valor de uso extrapolam a condição de valor de troca e convertem-se em produto do trabalho. Dessa forma,

> Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato. (MARX, 1996, p. 168)

A mercadoria vai fazendo um movimento gradativo de modificação de seu valor. Começa com um valor relacionado ao valor de uso, o qual é definido por sua utilidade, atinge o valor de troca quando o seu valor de uso torna-se equivalente ao valor de uso de outras mercadorias cambiáveis, para finalmente alcançar o valor expresso pela quantidade de trabalho, sendo, contudo, trabalho abstrato, ou seja, uma quantidade e forma de trabalho não compreensível em suas determinações. Por isso, trabalho fantasmagórico, "[...] gelatina de trabalho indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida" (MARX, 1996: 168). Portanto, o valor da mercadoria é estabelecido pela quantidade de trabalho abstrato presente na mercadoria. A mercadoria faz o movimento para detectar o seu valor. Nesse processo, o trabalho humano é um critério importante, porquanto apresenta a própria relação de troca das mercadorias. Desta maneira,

> Na própria relação de troca das mercadorias seu valor de troca apareceu-nos como algo totalmente independente de seu valor de uso. Abstraindo-se agora, realmente o seu valor de uso dos produtos do trabalho obtém-se seu valor total como há pouco foi definido. **O que há de comum, que se revela na relação de troca ou de valor de troca da mercadoria é, portanto, o seu valor.** O prosseguimento da investigação nos trará de volta ao valor de troca, como a maneira necessária de

> expressão ou forma de manifestação do valor, o qual deve ser, por agora, considerado independentemente dessa forma. (MARX, 1996, p. 168) (Grifo nosso)

O valor de troca passa a ser subsumido à esfera do valor. O valor de troca da mercadoria é um elemento importante para a sua constituição, porquanto ele possui relação com a quantidade de tempo gasto no trabalho. Esse período deveria dizer quanto vale uma mercadoria, possibilitando, assim, a sua troca por outra com a mesma quantidade de trabalho acumulado. Todavia, deve-se discutir a análise de Marx sobre o valor. Para este autor, o valor da mercadoria define-se pela quantidade de trabalho humano necessário à produção das mercadorias.

Porém, se a mercadoria tem o seu valor materializado pela quantidade de trabalho humano, como se determina o valor da mercadoria? A resposta dada por Marx é:

> Por meio do *quantum* nele contido da "substância constituidora de valor", o trabalho. A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, sua unidade de medida nas determinadas frações de tempo, como hora, dia, etc. (MARX, 1996, p. 168) (Grifo do autor)

Como o valor da mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho humano, o tempo de trabalho necessário para finalizar um produto corresponde ao seu valor. Todavia este tempo é mensurado, de acordo com Marx (1996), pelo tempo de trabalho médio despendido para esta produção, não se baseando no nível de habilidade do trabalhador individual, o qual pode ser mais ou menos competente para a realização do seu serviço, fazendo-o produzir mais ou menos mercadorias. Em outras palavras, o tempo de trabalho relaciona-se com o "[...] trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho do homem" (*Idem*, p. 168). Assim sendo, do ponto de vista coletivo e não individual para a produção de um certo bem, o tempo gasto pelo trabalhador é semelhante. Há, com isso, a necessidade de determinação do tempo médio. Contudo, este tempo, em decorrência dos avanços tecnológicos, submete-se cada vez mais à lógica do tempo e da máquina. Este é um tema apresentado por Marx na "Miséria da Filosofia", ao dizer:

> [...] os trabalhos se equiparam mediante a subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; que os homens se esfumam ante o trabalho; que o balançar do pêndulo se tornou a medida exata da velocidade de duas locomotivas. [...] Já não se levanta o problema da qualidade. A quantidade decide tudo: hora por hora, dia por dia [...]. (MARX, 2001, p. 48-9)

Esta subordinação do homem ao tempo ajuda a compreender por que o *quantum* de trabalho é o fator determinante desta relação, afinal, ao se constituir o tempo médio de

trabalho, não se está observando a sua qualidade, e sim a quantidade de trabalho efetivamente desprendida no processo produtivo. Eis o motivo pelo qual a força de trabalho individual não determina o valor da produção, e sim o conjunto da força social de trabalho. Afinal,

> A força conjunta de trabalho da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única e a mesma força de trabalho do homem, não obstante ela ser composta de inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho é a mesma força de trabalho do homem como a outra, à medida que possui o caráter de uma força média de trabalho social, e opera como tal força de trabalho socialmente média, contanto que na produção de uma mercadoria não consuma mais que o trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário. (MARX, 1996, p. 168-9)

A força de trabalho média é definida pela média de fabricação de artigos fundamentada no conjunto de forças de trabalho individuais. O trabalho é realizado estimando-se um nível de produção do indivíduo e, se ele não conseguir atender a este padrão médio, ele pode encarecer a confecção de mercadorias e, consequentemente, comprometer o nível de lucro de seu patrão. Por isso, o trabalhador deve possuir as capacidades necessárias à produção.

O tempo socialmente necessário à produção depende, até certo ponto, da condição individual de cada um, pois quanto menor o ritmo do trabalho, maior será o tempo médio socialmente necessário ao desenvolvimento da confecção de mercadorias. Este tempo socialmente necessário à produção é definido por Marx (1996) como "[...] aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho" (p. 169). Estas condições normais de trabalho dependem de uma série de fatores, entre os quais se pode destacar o nível de desenvolvimento científico, o grau de avanços tecnológicos, a quantidade e o nível de eficiência e eficácia da produção, as condições naturais entre as quais poderiam ser destacadas as climáticas e, finalmente, o nível de habilidade média dos trabalhadores expresso nas suas condições intelectuais e mesmo corporais (MARX, 1996).

A partir das condições apresentadas anteriormente, as quais interferem no tempo médio de produção necessário, define-se a quantidade de "[...] trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor" (MARX, 1996, p. 169). Tendo-se então o tempo socialmente necessário à produção, pode-se definir o valor de um produto. As mercadorias com uma mesma quantidade necessária de trabalho para a sua confecção têm um mesmo valor. O valor de um bem é definido apenas pela média do tempo necessário à sua fabricação, pois existem diferenças na velocidade de

produção de diferentes trabalhadores decorrentes do grau de habilidade, do conhecimento de quem faz e, mesmo na possibilidade de uso de máquinas e da tecnologia, interfere, dessa forma, na quantidade de mercadorias produzidas (MARX, 1996).

Todavia, deve-se acrescentar a "[...] grandeza de valor de uma mercadoria muda na razão direta do quantum de trabalho, e na razão inversa da força produtiva do trabalho que nela se realiza" (MARX, 1996, p. 170). Isso significa que quanto maior o tempo de produção, maior o valor da mercadoria, mas se houver condições de produção, por exemplo, avanços tecnológicos os quais acelerem este processo, ou seja, condições adequadas para a redução do tempo de produção, o valor da mercadoria tende também a ser menor. Todavia, nem sempre o valor de uma coisa é necessariamente valor. Este fato é explicado da seguinte forma:

> Uma coisa pode ser valor de uso, sem ser valor. É esse o caso, quando sua utilidade para o homem não é mediada por trabalho. Assim, o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas etc. Uma coisa pode ser útil e produto de trabalho humano, sem ser mercadoria. Quem com seu produto satisfaz sua própria necessidade cria valor de uso mas não mercadoria. **Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social.** {E não só para outros simplesmente. [...] **Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir de valor de uso por meio da troca**}. (MARX, 1996, p. 170) (Grifo nosso)

Uma mercadoria, para se constituir como tal, depende não apenas do seu valor de uso, mas também de seu valor de troca, o qual por sua vez também contribui para a determinação do próprio valor da mercadoria e, por que não dizer, da modificação de um artigo qualquer em uma mercadoria. Este fato é explicado por Marx (1996) como dependente, por um lado, da quantidade de trabalho necessária à sua confecção e, por outro, da transformação deste artefato em valor de uso para outra pessoa, diferente de seu produtor. Em síntese, o valor depende de duas condições básicas: ser valor de uso social e possuir valor de troca.

O trabalho determina o valor da mercadoria, porquanto a "[...] mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como algo dúplice, valor de uso e valor de troca. Depois mostrou-se que também o trabalho, à medida que é expresso no valor, já não possui as mesmas características que lhe advêm como produtor de valor de uso" (MARX, 1996, p. 171). Corroborando com o autor, compreende-se que a possibilidade de transformação da mercadoria não está apenas na elaboração de seu valor de uso, mas, acima de tudo, em sua conversão em valor de troca.

O elemento ainda não aparente na construção do valor da mercadoria é a quantidade de trabalho, acima de tudo de trabalho útil, pois este determina a espécie de atividade produtiva responsável pela elaboração de um determinado bem. Destarte,

> Para produzi-lo, precisa-se de determinada espécie de atividade produtiva. Ela é determinada por seu fim, modo de operar, objeto, meios e resultado. O trabalho cuja utilidade representa-se, assim, no valor de uso de seu produto ou no fato de que seu produto é um valor de uso chamamos, em resumo, trabalho útil. (MARX, 1996, p. 171)

O trabalho útil diz respeito ao labor necessário para a produção de artigos adequados a determinados fins. Ele é responsável pela equiparação do valor de troca de mercadorias qualitativamente diferentes. Sem a presença do trabalho útil não seria possível o confronto de mercadorias, bem como o estabelecimento de seu valor. Quanto mais trabalho útil é necessário para a produção, maior é o valor acumulado pela mercadoria. Explicando matematicamente:

> A Equação: "20 varas de linho = 1 casaco, ou: 20 varas de linho valem 1 casaco" pressupõe que 1 casaco contém tanta substância de valor quanto 20 varas de linho, que ambas as quantidades de mercadorias custam assim o mesmo trabalho ou igual quantidade de tempo de trabalho. O tempo de trabalho necessário para a produção de 20 varas de linho ou 1 casaco altera-se, porém, com cada alteração na força produtiva da tecelagem ou da alfaiataria. (MARX, 1996, p. 181)

O ponto determinante da equiparação do valor das mercadorias é o *quantum* de trabalho necessário socialmente para a sua produção. Se for feita a comparação entre duas mercadorias, e ambas exigirem a mesma quantidade de trabalho útil para a sua produção, elas devem possuir, a princípio, o mesmo valor da mercadoria.

Entretanto, esta não é a única forma de se determinar o valor de uma mercadoria, já que este valor para cada mercadoria possui também uma equivalência de valor, sempre relacionada e comparada com uma outra mercadoria. Logo,

> Como nenhuma mercadoria pode figurar como equivalente de si mesma, portanto, tão pouco podendo fazer de sua própria pele natural expressão de seu próprio valor, ela tem de relacionar-se como equivalente a outra mercadoria, ou fazer da pele natural de outra mercadoria sua própria forma de valor. (MARX, 1996, p. 184)

A mercadoria precisa da pele de outra para estabelecer o seu valor, ou seja, precisa de algum elemento de equiparação entre eles. As relações entre os homens determinam as condições de comparação entre as coisas, compreendendo, desta maneira, o

valor das mercadorias que é construído pela organização do processo produtivo. O valor é "[...] algo puramente social" (MARX, 1996, p. 185), em outras palavras "[...] essa expressão mesma indica que nela se oculta uma relação social" *(Ibid)*.

A relação social responsável pela determinação do valor das mercadorias é o trabalho útil enquanto algo concreto, estabelecido em suas relações objetivas, ou seja, a confecção de distintos objetos é a exteriorização do conjunto de capacidades humanas, as quais se manifestam na pele da própria mercadoria. Afinal, o "[...] corpo da mercadoria que serve de equivalente figura sempre como corporificação do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de determinado trabalho concreto, útil. Esse trabalho concreto torna-se portanto expressão do trabalho humano abstrato" (MARX, 1996, p. 185).

Assim, para Marx (1996), esta equivalência de valor possui ainda duas peculiaridades: a transformação do trabalho útil e concreto em trabalho humano abstrato e o trabalho produtor de mercadorias, ou seja, privado, como sendo o trabalho em forma diretamente social (*Idem*, p. 186). Em relação a estes dois itens, pode-se comentar que, em primeiro lugar, o trabalho útil converte-se em uma abstração, tendo em vista a equivalência do trabalho de todos os homens, os quais, independentemente de sua profissão e de sua inserção no mundo do trabalho, produzem algo que será aproveitado por todos os segmentos. Portanto, em certas condições, como na sociedade capitalista, a sua determinação é genérica.

Em seu segundo aspecto, decorrente do primeiro, o trabalho é vendido por um homem e comprado por outro, inclusive enquanto uma mercadoria, determinando as relações sociais e como elas se estabelecem neste modelo societário. A relação entre os seres humanos e ainda a divisão social do trabalho, conforme está configurada atualmente, dificultam a produção de mercadorias fora da lógica do trabalho e, consequentemente, da propriedade privada. O tempo de trabalho necessário à produção é trabalho humano responsável pela constituição do valor da mercadoria (MARX, 1996).

Contudo, o movimento realizado pela mercadoria até agora se inicia com a perspectiva dela possuir um valor de uso para o seu produtor e consumidor. Entretanto, esta característica não é suficiente para convertê-lo em mercadoria, pois é necessária a aquisição do valor de troca, que só é possível se ele for utilizado por alguém diferente de seu produtor. E, ainda, o seu produtor deve trocá-lo por outro bem a ser consumido por ele. Assim, para se determinar seu valor, é importante este valor ser compreendido enquanto equivalência de tempo necessário para a confecção, a transformação de trabalho útil em trabalho abstrato, enquanto condição humana de satisfação das necessidades e de metabolismo com a natureza e, finalmente, como organização privada definida como forma diretamente social.

Dessa maneira, as diferentes mercadorias perdem a sua aparência de coisa trivial e evidente para se tornarem coisas complexas e, por que não dizer, misteriosas. Neste sentido,

> O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho, como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação existente fora deles, entre objetos. Por meio desse qüiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais. (MARX, 1996, p. 198)

A mercadoria adquire o caráter místico, incompreensível e aparente que não elucida as relações estabelecidas entre pessoas. A vinculação entre as mercadorias mascara o processo de produção, ou seja, o trabalho humano vivo e útil, o verdadeiro responsável pela fabricação dos produtos. Entretanto, no capitalismo, este processo fica subsumido e, por isso, dá a sensação de que uma mercadoria gera outra. Dizer isso significa que:

> É uma relação física entre coisas físicas. Porém a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com a sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. (MARX, 1996, p. 198)

Segundo Marx, os elos entre os homens se tornam abstratos e os indivíduos os constróem, mas as coisas determinam a relação fantasmagoricamente. As peças produzidas tornam-se independentes sem, no entanto, as situações serem controladas pelos seus produtores, mas sim por seus produtos. Vinculações entre mercadorias atingem o patamar final de seu valor, o fetiche. Assim se explica o fetichismo da mercadoria:

> Aqui, os produtos do cérebro humano **aparecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens.** Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. **Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.**
> Esse caráter fetichista das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. (MARX, 1996, p. 198-9) (Grifo Nosso)

A constituição do fetichismo da mercadoria analisado por Marx fornece elementos importantes para se discutir. O primeiro aspecto é a condição fetichista da mercadoria, a qual permite a elaboração de sua autonomia perante as relações sociais, pois, ao tomar vida

própria, a mercadoria também extrapola a condição de valor definida pela quantidade de trabalho necessário à sua produção.

Segundo, há de se manter o elo existente entre o fetiche e o trabalho. O fetichismo converte a mercadoria em um elemento fantasmagórico de caráter metafísico. O fetiche apresenta apenas o caráter aparencial e natural das coisas. Aparentemente, elas se auto-produziram e a suas condições de existência subsumem a realização do trabalho necessário para a sua confecção. Assim sendo, as condições objetivas do trabalho, bem como a exteriorização das capacidades humanas desaparecem, porquanto o trabalho aqui está presente como trabalho privado e abstrato, e as relações de produção são nebulosas.

Por último, o elo fetichista da mercadoria pressupõe uma relação entre coisas e delas com os homens. O produtor do trabalho, por sua vez, desaparece nesta relação fetichizada, sendo ainda este um elemento inerente ao fetiche das mercadorias, embora a fabricação de objetos pressuponha a existência humana. Contudo, sob as condições capitalistas de produção, o trabalhador possui um único bem para usar no processo por seu valor de troca: a sua força de trabalho. Esta entra em ação quando ele vende uma parte de seu dia e, por que não dizer, sua própria vida ao dono dos meios de produção para que, a partir daí, ele mantenha as suas condições mínimas de sobrevivência. Entretanto, este fato desaparece no contexto da mercadoria, pois a determinação do seu valor despreza as condições e o *quantum* de trabalho humano necessário. Enfim, entre todas as mercadorias e todos os fetiches, está um produto essencial dentro do processo: o trabalhador, porquanto é a sua força de trabalho a qual obedece ao ritmo da máquina, a responsável pelo processo de produção.

Esta análise finalmente aponta para um outro ponto, o desenvolvimento da reificação do trabalhador, fato inicialmente descrito por Marx na passagem apresentada a seguir:

> Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma um trabalho social total. **Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca.** Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. **Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas.** (MARX, 1996, p. 199) (Grifo nosso)

A relação de troca só tem condição de aparecer mediante os vínculos definidos pelos trabalhos privados de cada produtor. Segundo, nesta passagem, Marx irá apontar para o desenvolvimento de relações reificadas entre as pessoas. Esta relação é desenvolvida não mais entre pessoas através dos produtos de seus trabalhos privados, mas este processo se faz entre coisas.

O trabalho converte, pelo fetichismo da mercadoria, as capacidades do trabalhador ao seu regime, sem provocar grandes problemas para os capitalistas, visto que os trabalhadores, ao se transformarem em mercadoria, também se tornam, assim como outro objeto qualquer, uma coisa.

Essa transformação do trabalhador em coisa, consequentemente em mercadoria fetichizada com um valor fantasmagórico a ser consumido no processo produtivo, no qual se elabora a sua parcialidade. Tendo em vista a sua conversão em apêndice da máquina, cria-se a base sobre a qual se constrói a sua mera coisificação. É onde as suas características se assemelham à de um instrumento de produção qualquer, inclusive com uma determinada vida útil, ao fim da qual deverá ser substituída como outra mercadoria qualquer. Geram-se, com estas perspectivas, os fundamentos para a reificação do trabalhador, compreendido como o processo de coisificação do homem. Coisificar o homem é condição necessária para a produção e reprodução do capital, pois o ser humano não consegue se ver mais em sua condição de humanidade, mas em sua condição de coisa, conectando-se com outras coisas, mesmo tendo a condição de produzi-las. Isso faz sentido ao se compreender a reificação como processo de se converter o homem em uma coisa, uma mercadoria produtora de outras mercadorias. Entretanto, grosso modo, isso não seria possível sem a intervenção direta do ser humano.

Em segundo lugar, nesta passagem de Marx (1996), detecta-se um desdobramento da própria alienação anunciada e, por que não dizer, explicada nos Manuscritos de Paris[9]. A própria força de trabalho deixa de lhe pertencer. Seu trabalho não é seu, é trabalho para outro.

Esse desdobramento da alienação atinge o seu ápice com o desenvolvimento da reificação. Todavia, o conceito de reificação provavelmente ficará mais claro se antes for compreendida a idéia de o trabalhador adquirir a condição de uma mercadoria, gerando valor de caráter fantasmagórico, conforme anuncia Marx (1996), imprimindo-lhe a condição de fetiche.

---

[9] Os "Manuscritos Econômicos Filosóficos", de Marx, são descritos por alguns autores, como Mészáros (1981), também com os nomes de "Manuscritos de 1844" ou "Manuscritos de Paris", tendo em vista o local e a data de produção desta obra. Estes termos são utilizados ao longo deste texto para evitar muitas repetições.

Em Marx (1996), o tema da reificação já está presente, ou seja, este processo de coisificação do trabalhador já está anunciado, pois existem condições históricas para se compreender minimamente o processo de coisificação do trabalhador e a sua submissão ao caráter de mercadoria. Enquanto tal, ele se fetichiza e o seu valor passa a deixar obscuro todo o trabalho realizado por ele e sobre ele, tendo em vista o fato de a sua capacidade de produção atual depender da aprendizagem adquirida com outros seres humanos. Isso demanda o trabalho de outrem, ao mesmo tempo em que a sua ação como trabalhador aprimora a sua atividade laboral, que o transforma, e aumenta as suas capacidades como trabalhador e, portanto, da mercadoria. Esta é a força de trabalho, mercadoria trocada pelo salário como o elemento necessário à manutenção do funcionamento desta máquina. Todavia, não será Marx quem melhor explicará a sua plena utilização, pois esta condição do trabalhador não está plenamente desenvolvida no século XIX. A constituição plena desse processo será aprofundada ao longo do século XX e melhor analisada por Lukács (2003).

Esse autor presenciou um momento da história no qual o capitalismo já estava mais elaborado. Assim, a capacidade de análise de uma situação determinada depende das condições históricas adequadas à sua constituição.

### 2.1.3. A reificação

O processo de reificação apresentado pelo capitalismo no século XX supera aquelas condições analisadas por Marx ao longo do século XIX. Desse modo, Lukács pode avançar a análise da reificação.

Para esse autor, "[...] o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias que lhe são estranhas" (LUKÁCS, 2003, p. 199). Ao desenvolver esta idéia a partir da própria alienação (estranhamento) e mesmo do fetiche da mercadoria em relação ao trabalho, este autor fornece ainda as diretrizes de como isso se dá objetivamente e subjetivamente. Do ponto de vista objetivo, ele diz:

> Objetivamente, quando surge um mundo de coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. O indivíduo pode, portanto, utilizar seu conhecimento sobre essas leis a seu favor, sem que lhe seja dado exercer, mesmo nesse caso, uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade. (LUKÁCS, 2003, p. 199)

As condições objetivas da reificação se dão pela determinação de leis da produção, compreendidas em sua plenitude. Para romper este quadro, é necessária a mudança das condições objetivas de existência, ou seja, a forma como a vida é produzida e reproduzida. Logo, a reificação apresentada por Lukács em suas condições objetivas depende do mundo das mercadorias e da circulação das mesmas estabelecidas pelo mercado, haja vista o fato de o próprio ser humano ser considerado uma mercadoria a ser comercializada.

Por outro lado, a reificação pode ser analisada em uma perspectiva subjetiva, manifesta

> [...] quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independentes dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo. (LUKÁCS, 2003, p. 199-200)

Dentro dessa perspectiva de relações sociais objetivas, encontram-se as diferentes determinações colocadas nas relações de trabalho de duas maneiras bastante específicas. De um lado, postas de maneira fragmentada, desenvolvendo atividades de trabalho repetitivas e mecânicas, responsáveis pela própria coisificação do homem. Por outro lado, estas relações são calculáveis dentro da racionalização e da mecanização constituídas pelo próprio capitalismo e sua forma de organização da produção. Todavia, esta lógica obedece à forma mercantil condicionante do trabalho, tanto do ponto de vista objetivo como do subjetivo, transformando-se em abstração do trabalho expresso na objetividade das mercadorias (*Idem*).

Tal objetividade é manifestada no desenvolvimento da igualdade das mercadorias. Nessa relação, enxerga-se todas as mercadorias como idênticas, porquanto:

> [...] o princípio de sua igualdade formal só pode ser fundado em sua essência como produto do trabalho humano abstrato (portanto, formalmente igual). Subjetivamente, essa igualdade formal do trabalho humano abstrato não é somente o denominador comum ao qual os diferentes objetos são reduzidos na relação mercantil, mas torna-se também o princípio real do processo efetivo de produção de mercadorias. (LUKÁCS, 2003, p. 200)

Esse trabalho abstrato determina a objetividade e a subjetividade do ser humano, estabelecido pela mecanização, sobretudo a industrial, com uma racionalização crescente e uma "[...] eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador" (*Idem*, p. 201). Afinal, esta é uma "[...] objetividade pronta e estabelecida" (LUKÁCS, 2003, p. 200).

A construção dessa objetividade pronta e acabada depende de processos de trabalho mais complexos e intensos. Mais uma vez, mediante o desenvolvimento de operações repetitivas, racionalização e mecanização, a quantidade de trabalho socialmente necessária para a produção deixa de ser considerada pelo tempo médio e empírico para os cálculos de produção. Dessa maneira,

> [...] essa mecanização racional penetra até na "alma" do trabalhador; inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador. (LUKÁCS, 2003, p. 202)

Essa mecanização racional originada da própria possibilidade de cálculo cada vez mais exato dos resultados rompe com a ligação tradicional de experiências concretas do trabalho, as quais só são possíveis mediante uma especialização cada vez maior *(Idem)*. Esta especialização é constituída pela fragmentação do processo produtivo com trabalhos parciais, os quais acontecem ao mesmo tempo. As operações parciais, segundo Lukács (2003), não se relacionam umas com as outras e se ligam entre elas formando o produto como uma unidade.

> A unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso. A autonomização técnica das manipulações parciais exprime-se também economicamente na capitalização radical da sociedade, pelo acesso à autonomia das operações parciais, pela relativização crescente do caráter mercantil de um produto nas diferentes etapas de sua produção. (LUKÁCS, 2003, p. 203)

Dentro da análise de Lukács (2003), observa-se a autonomia das operações gerando as diferentes mercadorias. Também faz parte do processo consolidar não só a fragmentação da produção, nem tampouco apenas a solidificação do objeto. Este processo determina outros processos, ou seja, a fragmentação do objeto, gerando inevitavelmente a fragmentação do sujeito, devido à própria racionalização do trabalho.

> O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como verdadeiro portador desse processo, em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele e cujas leis ele deve se submeter.
> Como processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa.* (LUKÁCS, 2003, p. 203-4) (Grifo do autor)

Dentro do processo da reificação, o homem vai progressivamente sendo incorporado à mecanização do trabalho e convertido em um apêndice da máquina, parcializando cada vez mais o seu trabalho e, aos poucos, construindo uma personalidade fragmentada e impotente perante o processo estabelecido pelo modo de produção. Enquanto ser impotente ante um processo cada vez mais estranho a ele, o trabalhador experimenta cada vez mais uma coisa fora do processo produtivo. Como não poderia deixar de ser, a reificação atinge plenamente a personalidade do trabalhador, mecanicamente objetivado. Sobre esse acirramento da reificação da personalidade, o autor ainda comenta:

> Nesse ambiente em que o tempo é abstrato, minuciosamente mensurável e transformado em espaço físico, um ambiente que constitui, ao mesmo tempo, a condição e a conseqüência da produção especializada e fragmentada, no âmbito científico e mecânico, do objeto de trabalho, os sujeitos do trabalho devem ser igualmente fragmentados de modo racional. Por um lado, seu trabalho fragmentado e mecânico, ou seja, a objetivação de sua força de trabalho em relação ao conjunto de sua personalidade – que já era realizada pela venda dessa força de trabalho como mercadoria –, é transformado em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho". Por outro lado, a desintegração mecânica do processo de produção também rompe os elos que, na produção "orgânica", religavam a uma comunidade cada sujeito do trabalho. (LUKÁCS, 2003, p. 205)

Deve-se destacar dentro desta citação de Lukács os dois pontos centrais abordados, os quais são: a) o processo de trabalho, que vai se tornando tão racional ao ponto da objetivação extrapolar a condição de alienação. A intensidade deste acontecimento transforma a realidade em algo intransponível do ponto de vista da impotência à qual o indivíduo é submetido; e b) a desintegração mecânica vai fazer o ser humano perder o contato com a própria comunidade da qual faz parte. Esta desintegração mecânica transforma o ser humano em uma coisa própria para a produção, uma máquina com desempenho mensurado como o de qualquer outro aparelho.

Essa perda de contato com a sua comunidade depende da configuração do trabalho dentro de suas especificidades. Um trabalho se realiza de um lado pela troca de mercadorias definida pelo dinheiro do capitalista e, do outro, pelo trabalho do proletário, criando condições para o desenvolvimento de relações fundamentadas não na negociação entre proprietários de diferentes mercadorias necessárias para a produção, mas em uma relação entre coisas precisas a esta (MARX, 1996). É um aparelho querendo vender a sua capacidade produtiva em troca do óleo para se manter girando como uma roda, assim como comenta Marx (2002). Entretanto, o trabalhador livre, ao vender sua força de trabalho,

consequentemente as suas condições espirituais e corporais em troca do salário, vende a sua consciência e a sua vida. Porém,

> Enquanto esse processo ainda é incipiente, os meios para extrair o excedente de trabalho são, por certo, ainda mais brutais e evidentes que nos estágios ulteriores e mais evoluídos, mas o processo de reificação do próprio trabalho e, portanto, também da consciência do operário são muito menos adiantados. (LUKÁCS, 2003, p. 207)

Quanto mais avançado for o estágio do capitalismo, maior será o nível de reificação do indivíduo e de suas capacidades humanas. Ao invés do trabalhador se tornar mais humano nas condições atuais, ele se torna cada vez mais parcializado e fragmentado. Este fato pode ser ainda pior pela avaliação de Ribeiro (2003). De acordo com ele, acontece atualmente o processo de auto-reificação, no qual o próprio indivíduo busca converter a si próprio em coisa para garantir a sua existência. Para Ribeiro (2003), esta auto-reificação se dá por uma inversão do processo, ou seja, não é mais de fora para dentro, mas de dentro para fora. Entretanto, não há outra condição possível para quem trabalha, pois a reificação torna-se muito forte neste momento da história, devido ao acirramento das condições do modo de produção. Assim, "[...] todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas" (LUKÁCS, 2003, p. 207).

A esta análise de Lukács pode-se acrescentar o fato de "[...] as conseqüências da *reificação* em todos os terrenos da vida humana não pròpriamente econômicos são consideráveis" (GOLDMANN, 1979, p. 126) (Grifo do autor).

A análise de Goldmann ainda pode ser considerada pela ampliação da lógica da reificação, porquanto essa expansão sai da esfera econômica para alcançar outros espaços da vida. Para Goldmann (1979, p. 130), as "[...] **conseqüências da reificação, naturalmente, estendem-se a todos os domínios da vida social e intelectual [...]"** (Grifo nosso). O autor analisa a extensão da reificação para todos os domínios da vida.

> O que nos interessa aqui é a modificação que o processo de reificação acarreta na natureza das relações entre infra e a superestrutura. No seu conjunto, o fenômeno é geral. O que designamos sob o termo *reificação* sendo em primeiro lugar o aparecimento na vida social dos *processos econômicos* enquanto *fenômenos autônomos* e, por isso mesmo, *meramente quantitativos*, sua primeira conseqüência é subtrair quase inteiramente esses fenômenos à ação da superestrutura, reforçando, ao contrário, sua ação sobre esta. (GOLDMANN, 1979, p. 131) (Grifos do autor)

A reificação possui como característica o caráter quantitativo, cuja utilização se dissemina por toda a sociedade, desde a superestrutura até a infra-estrutura. Este fenômeno consegue se expandir por toda a sociedade e afeta diretamente cada indivíduo em sua vida, não havendo em nenhuma de suas dimensões a possibilidade de se fugir a esta lógica. Desse modo, ocorre "[...] a dominação quase total da reificação sôbre a enorme maioria dos membros da sociedade [...]" (GOLDMANN, 1979, p. 135). Com isso, a tendência desse processo é de se tornar cada vez mais acirrado.

> Com o passar do tempo, porém, à medida em que a reificação foi fazendo progressos, a ruptura entre a realidade social e a busca do humano acentuou-se a tal ponto – pelo menos no mundo capitalista – que a expressão dessa busca teve de ceder lugar à simples constatação e descrição de uma realidade social reificada inumana e privada de signficação. (GOLDMANN, 1979, p. 137).

Dessa maneira, a realidade social e a acentuação das características humanas se diluem em meio às contingências quantificadas na vida humana. Assim, diferentes processos de consciência e de organização da existência, em última análise, são transformados de acordo com as relações de produção e reprodução do modo de produção.

Na constituição da reificação, entendendo-se o trabalhador como força de trabalho, como mercadoria particular negociada entre o capitalista e o trabalhador, existem alguns elementos a serem analisados não apenas na esfera da produção, mas também da reprodução.

> Do ponto de vista do produtor capitalista, esta não passa de uma parte de seu capital circulante, uma mercadoria como as outras, que êle deve procurar comprar pelo melhor preço possível a fim de diminuir o preço de revenda de seus produtos. A única diferença é que essa mercadoria possui, em relação às outras mercadorias, um caráter particular. Ela se compõe de seres pensantes virtualmente refratários a uma ordem social que os assimila às coisas inertes. (GOLDMANN, 1979, p. 140)

Do ponto de vista da reificação e da venda da mercadoria do trabalhador, o preço pago pelo capitalista também não pode atingir níveis excessivamente baixos por dois motivos. Primeiro, se o trabalhador não recebe o suficiente para adquirir as mercadorias que lhe garantem o sustento imediato, pode haver prejuízo para a produção pela falta de consumo e circulação de mercadorias, bem como a possibilidade de o trabalhador não se recuperar adequadamente para realizar as suas atividades. Segundo, o excesso de exploração, reificação e pauperização poder-se-ia reverter contra o modo de produção no sentido de propiciar a superação da reificação e do próprio modo de produção capitalista (GOLDMANN, 1979, p. 140). Todavia, as condições históricas atuais não apresentam condições adequadas para a

superação. O processo de rompimento entre o sujeito e o objeto, ao que tudo indica, ainda não permite a unidade entre o sujeito e o objeto.

"A reificação rompe a unidade entre o sujeito e o objeto, produtor e produto, espírito e matéria e o pensador apenas constata essa ruptura, tomando-a por um fenômeno fundamental e natural da vida humana" (GOLDMANN, 1979, p. 144). Como as diferentes relações estão rompidas e não há a possibilidade de se distingui-las dentro do processo de racionalização vivenciado na sociedade capitalista, o sujeito pode, inclusive, considerar normal a sua conversão em máquina.

Na racionalização do processo, constróem-se as condições para os seres humanos serem "[...] **vistos como exemplares abstratos da espécie, que por princípio são idênticos aos seus outros exemplares** e, por outro, como objetos isolados cuja posse ou ausência dela depende de cálculos racionais" (LUKÁCS, 2003, p. 208 – Grifo nosso). A necessidade do cálculo racional estabelecido na produção à compreensão dos exemplares da espécie são abstratos, pois não se pode entendê-los como seres concretos. Em outras palavras, os exemplares humanos não são compreensíveis sequer para si próprios. Por outro lado, há um maior nível de complicação nesse processo, determinado pela consolidação da identificação dentre os indivíduos. Torná-los idênticos nessa análise significa igualar as suas habilidades e capacidades como trabalhadores os quais garantem o lucro. O indivíduo se individualiza[10] nesse processo e se atomiza.

> Essa atomização do indivíduo é, portanto, apenas o reflexo na consciência de que as "leis naturais" da produção capitalista abarcaram o conjunto das manifestações vitais da sociedade, de que – pela primeira vez na história – toda a sociedade está submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme, e de que o destino de todos os membros da sociedade é movido por leis também uniformes. (LUKÁCS, 2003, p. 208)

A atomização consolidada pela produção e reprodução da vida no capitalismo, fundamentada na estrutura mercantil de todas as coisas, defronta-se e conforma-se às leis naturais do modo de produção, fazendo do indivíduo um ser cada vez mais isolado enquanto ser, bem como mais separado dos outros no processo produtivo (LUKÁCS, 2003).

---

[10] Adorno e Horkheimer (1985) apresentam dois tipos de formação do ser individual. O primeiro, denominado por eles de individuação, significa a construção do ser humano como um ser individual em sua consciência e em sua plenitude. Por outro lado, a individualização é o processo pelo qual o ser humano se converte em um ser alienado e com dificuldade de compreender o processo social em sentido mais amplo. Em certo sentido, a individualização de Adorno e Horkheimer se aproxima da atomização de Lukács. Para maiores detalhes, ver Adorno e Horkheimer (1985).

Dentro desta lógica, o trabalhador deve apresentar as suas capacidades como mercadoria da qual ele é proprietário, visto que, para o indivíduo,

> Sua posição específica reside no fato de essa força de trabalho ser a sua única propriedade. Em seu destino, é típico da estrutura de toda a sociedade que essa auto-objetivação, esse tornar-se mercadoria de uma função do homem revelem com vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil. (LUKÁCS, 2003, p. 209)

Como demonstra Lukács (2003), a relação entre mercadorias dentro da lógica capitalista não oferece ao trabalhador somente condições inadequadas de vida. Ele é uma mercadoria que muitas vezes é comprada por um preço mínimo. Destarte, considera-se o caráter de desumanização presente neste processo, visto como o homem está inserido em uma relação mercantil na qual as suas capacidades são vendidas sem considerar a sua humanidade.

Em síntese, no capitalismo, o trabalhador sofre com as condições desumanizantes tornando-se cada vez mais coisa, mais desumanizado. Este fato não ocorre apenas com a vida humana, mas, na realidade, com todas as coisas produzidas pelo homem, as quais aparentemente têm a sua existência circunscrita a ela mesma. Deste modo, a terra não é considerada como meio de produção e, por isso, na aparência, assim como outras mercadorias, provoca a sensação de se auto reproduzirem.

> Se, portanto, o próprio objeto particular que o homem enfrenta diretamente, enquanto produtor ou consumidor, é desfigurado em sua objetivação por seu caráter de mercadoria, é evidente que esse processo deve então intensificar-se na proporção em que as relações que o homem estabelece com os objetos enquanto objetos do processo vital em sua atividade social forem mediadas. (LUKÁCS, 2003, p. 210)

A desfiguração da mercadoria contribui para o desenvolvimento da relação entre coisas, porquanto, por um lado, o trabalhador se vê subsumido pela mercadoria produzida, não compreendendo a sua existência embora ele a tenha criado. Esta desfiguração o atinge tanto enquanto criador como consumidor dependente desta coisa para atender a alguma de suas necessidades básicas. Por outro lado, esta desfiguração intensifica a relação enquanto vinculação com o objeto de um processo vital, mediando seu elo metabólico com a natureza. Dessa forma, sob as condições capitalistas, as determinações mercantis

> [...] aparecem na consciência do homem e da sociedade burguesa, como formas puras, verdadeiras e autênticas do capital. Para a consciência reificada, essas formas de capital se transformam necessariamente nos verdadeiros representantes da sua vida social, justamente porque nelas se esfumam, a ponto de se tornarem completamente imperceptíveis e irreconhecíveis, as relações dos homens entre si e

> com os objetos reais, destinados à satisfação real de suas necessidades. Tais relações são ocultas na relação mercantil imediata. (LUKÁCS, 2003, p. 211)

Efetivamente, a consciência na sociedade burguesa não possui condições de se tornar autônoma, emancipada e plena, uma vez que todo o processo constituído por ela, assim como as suas leis, oculta as relações mercantis das mercadorias, como também mascara o aspecto quantitativo e abstrato de todas as relações. Lukács (2003) consegue expressar sobremaneira o processo de reificação, pois apresenta a incapacidade de reconhecimento das relações entre os seres humanos, destes com as coisas, bem como da satisfação real de suas necessidades.

> Sendo assim, para a consciência reificada, esta se torna, necessariamente, a forma de manifestação do seu próprio imediatismo, que ela, enquanto consciência reificada, não tenta superar. Ao contrário tal forma tenta estabelecer e eternizar esse imediatismo por meio de um "aprofundamento científico" dos sistemas de leis apreensíveis. Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. (LUKÁCS, 2003, p. 211)

Está em causa a reificação da consciência do homem. Este fato decorre, entre outras coisas, do próprio imediatismo definido pelo sistema das leis determinantes deste modo de produção. No capitalismo, a produção e a reprodução do sistema do ponto de vista econômico invadem a vida das pessoas, fazendo-se compreender pelas relações sociais e, por que não dizer, pelos próprios seres humanos como meros complementos e apêndices de toda a maquinaria que o mantém funcionando. Dessa forma, "[...] o resultado do processo capitalista de produção – separado do próprio processo – adquire uma existência autônoma" (*Idem*, p. 213). Existência autônoma está explícita na forma como ocorre a produção da vida nesta particularidade histórica.

Desse modo, pode-se dizer:

> Essa separação entre os fenômenos da reificação e o fundamento econômico de sua existência, a base que permite compreendê-los, ainda é facilitada pelo fato de que esse processo de transformação deve necessariamente englobar o conjunto das formas de manifestação da vida social, para que sejam preenchidas as condições de uma produção capitalista com pleno rendimento. (LUKÁCS, 2003, p. 214).

Para Lukács, a reificação estabelecida na lei mascara a forma econômica, a qual, por sua vez, não permite a identificação desta coisificação do trabalhador, velando a demonstração do único objetivo definido: a geração de um capital cada vez maior. Assim

sendo, a intenção central é garantir de todas as maneiras possíveis a exploração de todas as capacidades apresentadas pelo trabalhador, garantindo assim a capacidade de expropriação máxima de suas habilidades no momento de trabalho até o seu limite vital.

A negociação da força de trabalho como uma mercadoria qualquer, uma máquina com determinada capacidade produtiva explorada em seu limite, mantém o preço da força de trabalho determinado pela capacidade média de produção. Embora a capacidade seja variável, o preço pago não muda. Ademais, esta capacidade dentro da lógica estabelecida é mensurada, pois faz parte desta perspectiva mensurar a condição de produção de cada um e, assim, definir a sua posição dentro do processo produtivo de acordo com a competência apresentada.

Voltando ainda a Lukács (2003), pode-se pensar na capacidade do trabalhador de efetivar a sua função, computada em princípio pelo cálculo racional "[...] segundo regras gerais sólidas, tal como se calcula o trabalho previsível efetuado por uma máquina" (*Idem*, p. 215). E, assim como o cálculo do trabalho da máquina, é possível calcular a quantidade de trabalho realizado pelo ser humano, cômputo realizado com eficiência por algumas ciências, entre elas, algumas das biológicas. Caso ele não consiga atender a estas exigências, assim como qualquer outra máquina dentro do processo produtivo, ele será descartado, pois ele não consegue produzir de acordo com a meta predeterminada pelo cálculo realizado. Segundo Lukács (2003), esta forma de determinar a quantidade de trabalho seria impossível nos períodos históricos precedentes, porque as ciências não estavam plenamente desenvolvidas.

Essa quantificação do trabalho abandona certa base empírica típica da produção artesanal. A racionalização é identificada de maneira diferente por diferentes grupos. Dessa maneira,

> Com esse discernimento, podemos ver claramente que a oposição entre o artesanato tradicionalmente empírico e a fábrica cientificamente racional se repete em outro domínio: a técnica de produção moderna em transformação ininterrupta confronta-se, em cada etapa particular de seu funcionamento, como sistema fixo e acabado, com cada produtor, enquanto a produção artesanal tradicional, relativamente estável de um ponto de vista objetivo, preserva na consciência de cada indivíduo que o exerce um caráter fluido, continuamente renovador e produzido pelos produtores. Isso nos permite constatar com evidência o caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito. (LUKÁCS, 2003, p. 218) (Grifo do autor)

O caráter racional da indústria, conforme é anunciado pelo autor, defronta com os produtores o permanente processo de transformação necessária ao seu funcionamento. Perante tamanhas demandas, a consciência individual torna-se fluida no sentido de se perceber em constante via de transformação. Com isso, nem ao maior esforço é possível acompanhar ativamente as transformações ocorridas o tempo inteiro. Por isso, resta ao indivíduo a

contemplação passiva das mudanças, pois a sua velocidade de transformação é excessivamente intensa para o aprofundamento e a compreensão mais analítica. Cabe ao trabalhador reificado, diria Lukács, servir e acompanhar o funcionamento da máquina da qual ele é uma pequena peça, com uma diferença meramente quantitativa na estrutura da consciência. Ademais, a moderna técnica de produção baseada em um processo ininterrupto exige do operário um determinado ritmo de produção, o qual apenas reforça a reificação deste em relação à máquina. Dessa forma, não se consegue definir e compreender o processo de produção e muito menos desenvolver a condição humana em sua plenitude. Porquanto, o

> [...] elemento "criador" só é reconhecível pelo grau de autonomia relativa ou de subserviência completa com que as "leis" são aplicadas, isto é, até que ponto o comportamento puramente contemplativo é rejeitado. **Mas a diferença do trabalhador em relação a cada máquina, do empresário em relação ao tipo dado de evolução mecânica, e do técnico em relação ao nível da ciência e da rentabilidade de suas aplicações técnicas, é uma variação puramente quantitativa, e *não uma diferença qualitativa na estrutura da consciência.*** (LUKÁCS, 2003, p. 219) (Negrito nosso)

Segundo Lukács (2003), o modo de produção capitalista se estrutura de maneira perversa. Esta estrutura contemplativa da consciência, a princípio, afetaria apenas o trabalhador, porém atinge a todos de maneira igual. A diferença na constituição da reificação do capitalista (dono do meio de produção), do técnico e do trabalhador do chão da fábrica não é qualitativamente significativa, mas apenas quantitativa. Provavelmente o capitalista tem clareza do seu interesse pelo lucro, fato este possivelmente não tão evidente para o técnico e, talvez, menos ainda para o trabalhador. Todavia, o capitalista tanto quanto o trabalhador estão envolvidos por esta condição de não compreensão das "leis" pelas quais são regidos. Com isso, vários fatos acontecidos na vida social determinada pelas condições capitalistas atingem de maneira qualitativamente idêntica o capitalista (comprador da força de trabalho) e o operário (vendedor da força de trabalho). Assim, o indivíduo[11] se mantém submetido a um mesmo padrão de consciência, independente de sua posição dentro das classes sociais.

Todo este processo apresenta a

> [...] maneira cada vez mais formal e racionalista de lidar objetivamente com todas as questões de uma separação continuamente crescente da essência qualitativa e

[11] Trabalhar a partir desse ponto com a idéia do indivíduo, independente da sua condição dentro das relações capitalistas (capitalista ou trabalhador), não significa negar a luta de classes, ou mesmo desconsiderá-la, mas, acima de tudo, identificar dentro do contexto demonstrado por Lukács o processo de reificação, bem como a postura contemplativa demonstrada pelo autor, a qual acomete todos os membros da sociedade, diferenciando-se apenas no caráter quantitativo e no ponto em que o processo ocorre, conforme se evidencia nas palavras do próprio autor.

> material das "coisas" às quais se refere a atividade burocrática. Por outro, trata-se de uma intensificação ainda mais monstruosa de especialização unilateral na divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem. (LUKÁCS, 2003, p. 220)

Nessas condições, o processo de divisão social do trabalho apresenta-se de maneira unilateral, tornando o trabalhador parcializado. Nesse contexto, Lukács recorre a Marx em uma passagem, onde ele diz:

> Enquanto a cooperação simples em geral não modifica o modo de trabalho do indivíduo, a manufatura o revoluciona pela base e se apodera da força individual de trabalho em suas raízes. **Ela aleija o trabalhador convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor mediante a repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas**, assim como nos Estados de La Plata abate-se um animal inteiro **apenas para tirar-lhe a pele ou o sebo.** (MARX, 1996, p. 474) (Grifo nosso)

Ao ser transformado em uma engrenagem automática em meio a um trabalho parcializado, o homem se vê nas suas capacidades mentais e físicas cada vez mais fragmentado. Ainda mais o trabalhador é parcializado, fragmentado e coisificado, ou seja, no limite desumanizado de sua condição, submete-se a todas as determinações estabelecidas pelo trabalho forçado. Afinal, o capitalista quer o couro, o osso, a pele e o sebo dos seus trabalhadores, sobretudo, depois de eles terem as suas forças exauridas pelos anos de trabalho forçado, como diz Marx (2002). Porém, esta análise não se refere apenas àqueles trabalhadores responsáveis pelos trabalhos mais simples, mas, também, aos trabalhos descritos por Lukács como intelectualizados, avançados, elevados dentro do processo de divisão do trabalho, porquanto:

> **A separação de força de trabalho e da personalidade do operário, sua metamorfose numa coisa, num objeto que o operário vende no mercado**, repete-se igualmente aqui. Porém, com a diferença de que nem toda faculdade mental é suprimida pela mecanização, **apenas uma faculdade ou um complexo de faculdades destaca-se do conjunto da personalidade e se coloca em oposição a ela tornando-se uma coisa, uma mercadoria. Ainda que os meios de seleção social de tais faculdades e seu valor de troca material e "moral" sejam fundamentalmente diferentes daqueles da força de trabalho** (não se deve esquecer, aliás, a grande série de elos intermediários, de transições insensíveis), o **fenômeno fundamental, permanece o mesmo.** (LUKÁCS, 2003, p. 220-1) (Grifo nosso)

A força de trabalho vendida pelo indivíduo, ou seja, a sua mercadoria, é desvencilhada da sua personalidade, porquanto ele vende, a princípio, apenas uma parte de sua capacidade. Entretanto, ao se realizar a venda da sua energia para o trabalho, o proletário, bem como a sua faculdade mental, é suprimido pelo processo da mecanização. Todavia, essa

metamorfose em coisa, mesmo parcial, não é "[...] um abrandamento, mas, ao contrário, um reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade" (*Idem*, p. 221). Destarte, a constituição desta estrutura alcança a todos, independentemente da luta de classes, visto como

> [...] os problemas da consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, por outro lado, intensificada. E o "virtuose" especialista, o vencedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivas e coisificadas. (LUKÁCS, 2003, p. 222)

Corroborando com as idéias do autor, o nível de reificação alcançado dentro deste modelo social determinado pelo modo de produção atinge os seres humanos, não importando a sua posição na escala produtiva. Aqui se percebe "[...] que não há nenhuma forma natural de relação humana, tampouco alguma possibilidade para o homem fazer valer suas 'propriedades' físicas e psicológicas que não se submetam, numa proporção crescente a essa forma de objetivação" (*Idem*, p. 223). Assim, a tendência existente do ponto de vista social é a reificação alcançar as diferentes dimensões da vida humana, provocando inclusive a impossibilidade da liberdade. Assim,

> [...] o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma da sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: O homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no como menor dispêndio de energias e as condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. (MARX, 1991, p. 942)

A discussão sobre a relação entre a liberdade e a necessidade, bem como a relação entre a sociedade e a natureza apresentada por Marx, contribui para refletir a respeito do intercâmbio entre o homem e a natureza, que controla as ações coletivas. Contudo, tendo-se em vista a necessidade como elemento central em determinadas condições estabelecidas pelo modo de produção, o indivíduo tende a se submeter à lógica produtiva de um dado período histórico. Sob as condições capitalistas, a objetivação do trabalho é definida pelas forças responsáveis por seu controle.

No processo de objetivação construído, não há espaço significativo para o desenvolvimento e a compreensão das relações fundamentadas na totalidade. A parcialização do processo produtivo já anunciado por Marx (2002) impossibilita a análise realizada pelo indivíduo em relação ao seu contexto, pois não há possibilidade de se adquirir o caráter subjetivo devido ao significativo grau de adensamento das relações produtivas. Por isso, Lukács comenta sobre os comportamentos subjetivos:

> Quando se tenta partir de comportamentos "subjetivos" no mercado, e não de leis objetivas da produção e do movimento de mercadorias, que determinam o próprio mercado e os modos "subjetivos" de comportamento no mercado, apenas se desloca a questão para níveis ainda mais derivados, mais reificados, sem suprimir o caráter formal do método, que por princípio, elimina os materiais concretos. [...] Desse modo, o sujeito da troca é tão abstrato, formal e reificado quanto seu objeto. (LUKÁCS, 2003, p. 230)

Os comportamentos subjetivos são tão reificados quanto eles se manifestam nas relações mercantis, pois o sujeito é tão reificado nestas situações quanto no processo produtivo. A esfera da produção constrói a própria vida dentro da esfera da reprodução necessária à manutenção do modo de produção. A eliminação da concreticidade dos métodos de produção, bem como as suas relações, torna-se cada vez mais abstrata e, como o sujeito também é convertido em mercadoria dentro desse processo, ele se torna, como diz Lukács, tão formal, incompreensível em suas relações e coisificado quanto o produto (objeto) de seu trabalho.

Enfim, "[...] o proletariado aparece como produto da ordem social capitalista. Suas formas de existência [...] são constituídas de tal maneira, que a reificação deve se manifestar nelas de modo mais marcante e mais penetrante, produzindo a desumanização mais profunda", em todas as esferas de sua existência (LUKÁCS, 2003, p. 309). Compreender os conflitos do homem com o seu meio dentro da essência da história possibilita a superação das condições vigentes *(Idem)*. A produção do conhecimento e o irracionalismo da ciência, aliadas à fragmentação da filosofia, bem como da produção e reprodução da própria vida, permitiram o desenvolvimento eficaz desse processo. Por isso, para esse autor, a única possibilidade de se reverter isso é compreender a história dentro de sua totalidade a partir do materialismo dialético, procurando enfim compreender as mediações constitutivas do processo.

Para tanto, é necessária a compreensão das determinações e das leis constitutivas do modo de produção capitalista, assim como as conseqüências dos seus desdobramentos

como a alienação do trabalhador, o fetiche da mercadoria e a reificação do ser humano. Esta última, inclusive, possui alguns pontos os quais devem ser compreendidos.

Partindo da análise realizada por Resende (1992), a reificação se desenvolve apoiada em três pontos centrais, sendo eles: a) perda do sentido da totalidade; b) progressiva racionalização e, finalmente, c) transformação da estrutura da consciência.

Sobre o primeiro aspecto, comenta a autora:

> [...] está relacionado com a perda do sentido da totalidade numa realidade em que toda unidade se esfumou pela fragmentação do produto em operações paralelas, calculadas e parciais; pela separação e fragmentação da sociedade em setores isolados; e ainda, pela acidentalidade, irracionalidade e contraste dos elementos que constituem a totalidade. (RESENDE, 1992, p. 169)

Essa perda da totalidade tem origem no desenvolvimento da alienação do trabalho. Configura-se exatamente a fragmentação dos objetos produzidos em operações paralelas, provocando uma perda da seqüência do trabalho realizado, fato este também comentado por Marx (2002).

Com relação ao segundo elemento do processo da reificação, o elemento a "[...] ser destacado é a progressiva racionalização, o cálculo e a possibilidade de condição de previsibilidade de todos os setores da vida, que decorrem numa atitude contemplativa do indivíduo frente à realidade fragmentada" (RESENDE, 1992, p. 169).

A atitude de contemplação do indivíduo face à sua realidade é muito mais um desdobramento da alienação do trabalhador e um aprofundamento da condição da reificação. Um indivíduo alienado face ao produto, ao processo produtivo, o qual não se reconhece como ser humano, pois foi transformado em apêndice da máquina, não consegue se identificar como sujeito histórico. Resta-lhe a observação passiva da vida e a contemplação fundamentada na lógica previsível do cálculo, de acordo com os comentários de Resende (1992).

O último elemento "[...] está referido à estrutura da consciência, subjetiva, que se produz face universalização [*sic*] da estrutura mercantil, pela primeira vez se poderá falar em uma consciência unitária para o conjunto da sociedade" (RESENDE, 1992, p. 169). A formação desta consciência subjetiva do ser humano não afeta apenas a sua condição psíquica, mas o ser em sua totalidade.

A reificação da consciência contribui para o avanço das condições adequadas para a consolidação do capitalismo, pois estas condições acirram todo o processo de coisificação do ser. Ao se tornar alienado e converter-se em uma mercadoria cujo valor básico é o fetiche, o trabalhador não sai da condição de uma mera peça na maquinaria social e, acima de tudo, no

processo produtivo, embora, na atualidade, este processo não pareça significativo. Converter-se em um apêndice da máquina é estar cada vez mais reificado em sua condição de sujeito.

Essa compreensão alcança o senso comum parecendo acreditar na possibilidade de superação dessa condição. O modelo social da atualidade não contempla mais esse tipo de análise. Ao contrário, este componente se torna o mais imperceptível devido ao fato de o processo de alienação, de transformação do homem em mercadoria, ou seja, de reificação, estar mais avançado. A coisificação atinge assim todas as esferas da vida, sem poupar nenhuma dimensão inerente ao ser humano.

Nesse processo de tornar a realidade mais complexa, o trabalhador perde a capacidade de análise sobre ela. Por isso, é necessário se radicalizar o debate, evidenciando os determinantes sociais e tornando-os mais claros. Quando o trabalho estabelece as condições de alienação, fetichização e reificação, ele está definindo a condição de existência, sobremodo, da classe trabalhadora, para garantir a obtenção dos lucros pelo desenvolvimento da capacidade produtiva, favorecendo o aumento dos lucros de interesse dos capitalistas.

Para assegurar o processo de reificação em sua condição plena, o ser humano deve ser controlado em várias esferas de sua vida, entre elas, na sua expressão material e espiritual – o corpo. Este, por sua vez, compreendido como força de trabalho, se insere na perspectiva de qualquer mercadoria, possuindo um valor de fetiche.

O corpo é a mercadoria a ser trabalhada, alienada, fetichizada e reificada. É ele o responsável direto pela produção com força de trabalho e condições de se rebelar. Evitar a rebelião e garantir o processo produtivo e reprodutivo do capital são objetivos a serem considerados, por isso é necessário um aprofundamento das análises dessas condições para ser possível revelar a ação do capital.

## 2.2. O corpo: carcaça e força de trabalho

O corpo é a carcaça da humanidade, sem a qual a existência individual não se realiza. É o abrigo da existência da consciência – por isso, corpo da consciência. Se ambos são constituídos através do trabalho, mas no capitalismo o processo constitutivo do ser humano provoca alienação, fetichismo e reificação deste em todas as suas dimensões, evidenciam-se então o fato destas mediações consolidarem também a idéia, as habilidades, as capacidades e a forma do corpo. O corpo é construído histórica e socialmente e, enquanto força de trabalho, é mercadoria e alienação, fetiche e reificação.

O corpo sempre foi meio de trabalho, mesmo em períodos anteriores ao capitalismo, no momento histórico denominado por Marx (1986) de "Formações Econômicas Pré-Capitalistas". Na introdução desse texto, Hobsbawm (1986) vai considerar dois aspectos relevantes na construção da emancipação do homem face à natureza. De um lado, as relações exercidas pelos seres humanos dentro do grupo, afetando as forças produtivas, provocando a especialização e o desenvolvimento das trocas e, posteriormente, a acumulação do capital. De outro lado, o homem se afasta de seu desenvolvimento natural, assumindo progressivamente a separação entre a realização do trabalho livre e as condições objetivas, determinadas pela separação dos diferentes meios de trabalho e os objetos de seu labor.

> Esta separação se completa, finalmente, sob o capitalismo, **quando o trabalhador é reduzido a simples força-de-trabalho** e podemos acrescentar, inversamente a propriedade se reduz ao controle dos meios de produção, inteiramente divorciado do trabalho. **No processo de produção dá-se, então, uma separação total entre o uso** (que não tem importância direta), **e a troca e a acumulação** (que vão constituir o objetivo direto da produção). (HOBSBAWM, 1986, p. 17) (Grifo nosso)

Hobsbawm demonstra a relação existente entre o trabalho e o capital, a qual vai se transformando progressivamente. Quando o capitalismo se torna o modo de produção determinante, a força de trabalho irá surgir na perspectiva da modernidade. O capital é o responsável pelo surgimento dessa categoria e porque não dizer desta classe, pois o trabalhador é uma classe social oposta à burguesia na sociedade capitalista. E, devido à divisão do trabalho capitalista, cabe ao proletariado a realização das atividades braçais e, mais diretamente, vinculadas ao corpo, já que cabe à classe dominante a determinação do tipo de trabalho a ser realizado. A esta classe cabe o trabalho intelectual de acordo com a divisão social do trabalho.

Apesar de o homem trabalhar dentro dos modos de produção pré-capitalistas, a sua condição de trabalhador livre não está plenamente desenvolvida, afinal, a sua relação com a terra ou com qualquer outro trabalho não depende apenas dele, mas também de sua relação com a comunidade. Diz o autor:

> Um indivíduo isolado, do mesmo modo que não poderia falar, não poderia ser proprietário do solo. Quando muito poderia viver dele, como uma fonte de suprimentos, como vivem os animais. A relação com a terra, como propriedade, nasce da sua ocupação pacífica ou violenta, pela tribo, pela comunidade em forma mais ou menos primitiva ou já historicamente desenvolvida. **O indivíduo, aqui, nunca pode aparecer no completo isolamento de simples trabalhador livre.** Tomando como pressuposto que lhe pertencem as condições objetivas de seu trabalho, deve-se também pressupor que o indivíduo pertença subjetivamente a uma

> comunidade que serve de mediação de sua relação com as condições objetivas de seu trabalho. (MARX, 1986, p. 78) (Grifo nosso)

Como demonstra Marx, nos modos de produção onde existiam relações mais próximas entre o indivíduo e a comunidade, a condição de indivíduo era subsumida à condição de membro de um grupo, tribo, ou qualquer tipo de organização social equivalente. A presença de um trabalhador livre que, para sobreviver, vende a sua força de trabalho é praticamente inexistente fora das condições capitalistas. Assim, as condições de venda da sua capacidade de trabalho não estavam maduras. A sua relação de metabolismo com a natureza e o uso do corpo inorgânico ainda eram determinados pela sua relação grupal. Todavia, ainda há de se considerar:

> O que exige explicação não é a *unidade* de seres humanos vivos e ativos com as condições naturais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza; nem isto é o resultado de um processo histórico. O que tem de ser explicado é a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa, uma separação somente completada, plenamente, na relação entre o trabalho-assalariado e o capital. (MARX, 1986, p. 82) (Grifos do autor)

Marx confirma a idéia da impossibilidade de existência de um sujeito livre em relação distinta na sua relação como a sua condição inorgânica. Neste processo de metabolismo com a natureza, a sua própria existência física, corporal, é um "[...] pressuposto natural não estabelecido por ele mesmo", mas, ao mesmo tempo, adquire condições subjetivas e objetivas mediadas por sua relação com o seu agrupamento (MARX, 1986, p. 83). O corpo do indivíduo aqui é muito mais a condição inorgânica o qual garante a plantação como meio de produção do que um ser individual, orgânico, físico, determinando as suas condições de existência ou o seu trabalho livremente.

Essa condição de liberdade adquire uma outra face no modo de produção capitalista, visto que a liberdade adquirida pelo trabalhador tende a se restringir à sua capacidade de vender a sua força de trabalho. Destarte, a força de trabalho sob as condições capitalistas se converte em uma mercadoria e, enquanto tal, possui valor de troca e é comercializada sob determinadas condições apresentadas por Marx.

> Os operários trocam a sua mercadoria – a força de trabalho – pela mercadoria do capitalista – o dinheiro – e essa troca realiza-se na verdade em determinadas proporções: tanto dinheiro por tantas horas de utilização de sua força de trabalho. [...] O operário trocou assim uma mercadoria, a força de trabalho, por mercadorias de outra espécie, e isto sempre em determinadas proporções. (MARX, s.d., p. 21)

A mercadoria vendida pelo trabalhador possui um determinado valor estabelecido por seu preço, o qual é avaliado em dinheiro, e o salário é o preço pago pela mercadoria trabalho, só existente nos músculos, no sangue e no cérebro do homem, como diria Marx (s.d., p. 21). Este preço diz respeito às capacidades inerentes ao corpo do homem, sendo esta mercadoria – a força de trabalho – inseparável do corpo orgânico do indivíduo.

O corpo físico (orgânico) precisa manter a sua existência através do uso de outras mercadorias como a comida, a bebida, o lugar para descansar e atender as necessidades básicas de existência, as quais são trocadas pelo salário do trabalhador adquirido pela venda da sua força de trabalho. Destarte, o indivíduo que vive do trabalho mantém as condições necessárias à reprodução de sua vida como ser único e individual. Ao mesmo tempo, garante a reprodução das condições de trabalho, entendendo-se que este processo de venda e troca das capacidades do trabalhador, da forma como é feito, contribui para o desenvolvimento da mais-valia. Garantindo a sua vida e a existência de outras gerações as quais também venderão a sua força de trabalho, consolida-se, dessa forma, a reprodução do modo de produção.

O corpo orgânico, por sua vez, atua na produção, a qual é responsável pelas diferentes relações sociais entre os homens. Este fato é explicado por Marx:

> **Na produção, os homens agem não só sobre a natureza, mas ainda uns sobre os outros.** Não podem produzir sem colaborarem de maneira determinada e sem estabelecerem um intercâmbio de atividades. **Para produzir os homens contraem determinados vínculos e relações uns com os outros, e é através desses vínculos e relações sociais que se estabelece a sua ação sobre a natureza, que se efetua na produção.** Conforme o caráter dos meios de produção, assim serão naturalmente diferentes as relações sociais que os produtores criam entre si, as condições em que se estabelece o intercâmbio das suas atividades e em que tomam parte o conjunto da produção. (MARX, s.d., p. 31) (Grifo nosso)

Essas relações de produção determinadas sob certas condições contribuem para o aparecimento do próprio capital, afinal, para Marx (s.d., p.32), o capital é uma relação social de produção própria da sociedade burguesa, ou seja, capitalista. Esta relação produtiva depende da transformação do trabalho em capital.

Esse trabalho deve ser acumulado para o capital subsistir, acrescido através do trabalho vivo. O "[...] capital não consiste no fato de o trabalho acumulado servir ao trabalho vivo como meio de produção futura, consiste em que o trabalho vivo sirva de meio ao trabalho acumulado para conservar e aumentar o seu valor de troca" (*Idem*, p. 33). Esta transformação do trabalho acumulado em capital é explicada de maneira mais elaborada ao se elucidar a mais-valia, explanada por Marx, ao dizer:

> Já sabemos, entretanto, que o processo de trabalho perdura além do ponto em que seria reproduzido um simples equivalente do valor da força de trabalho. Em vez das 6 horas, que bastam para isso, o processo dura, por exemplo, 12 horas. Mediante a atividade da força de trabalho, reproduz-se, portanto, não só seu próprio valor, mas produz-se também valor excedente. **Essa mais-valia forma o excedente do valor do produto sobre o valor dos constituintes consumidos do produto, isto é, dos meios de produção e da força de trabalho.** (MARX, 1996, p. 325) (Grifo nosso)

O processo produtivo e, sobretudo, o tempo de trabalho contribuem para a formação da mais-valia, tendo como referência o próprio uso da força de trabalho. O excedente só é possível se a força de trabalho tiver as capacidades necessárias para suportar as jornadas estabelecidas de maneira abusiva.

A força de trabalho realiza este trabalho excedente e recebe o valor compatível à sua reprodução em metade do tempo de trabalho, ou seja, em apenas meia jornada de trabalho o trabalhador produz o valor necessário à sua existência. O restante da jornada de trabalho é retido pelo capitalista na forma da mais-valia. Entretanto, sem a realização de toda a jornada, a princípio, não haveria o lucro e, consequentemente, o capital acumulado, cuja existência garante o processo de reprodução do capitalismo.

Dessa maneira, o valor desenvolvido pela força do trabalho depende da jornada de labor adotada. Esta jornada, sobretudo a jornada "normal" adotada no século XIX, facilmente extrapolava 12 horas de trabalho, chegando facilmente a períodos de 18 horas diárias ou mais, de acordo com Marx (1996). Segundo esse autor,

> O capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou. Se o trabalhador consome seu tempo disponível para si, então rouba ao capitalista. (MARX, 1996, p. 347)

Este consumo da força de trabalho possui dois elementos a serem analisados. O primeiro relaciona-se com o uso desta força de trabalho pelo capitalista. Como ele compra o dia de força de trabalho do seu operário, o burguês se vê no direito de explorar ao máximo esta mercadoria comprada por ele. Assim sendo, se o valor pago por ele for equivalente à produção de meia jornada de trabalho, ele explora o restante da jornada para poder obter seus lucros, pois, como disse Marx (1996), só sugando a força de trabalho é possível produzir capital. Quanto maior o tempo de trabalho, maior será o lucro, bem como o capital acumulado enquanto excedente de força de trabalho.

O segundo ponto a ser considerado é o consumo desta mercadoria, a força de trabalho. Porquanto,

> [...] o consumo da mercadoria não pertence ao vendedor que a aliena, mas ao comprador que a adquire. A ti pertence, portanto, o uso de minha força de trabalho diária. Mas por meio de seu preço diário de venda tenho de reproduzi-la diariamente para poder vendê-la de novo. Sem considerar o desgaste natural pela idade etc., preciso ser capaz amanhã de trabalhar com o mesmo nível normal de força, saúde e disposição que hoje. (MARX, 1996, p. 348)

A mercadoria vendida pelo trabalhador apresenta-se no processo de maneira contraditória, pois; a) ela é vendida e por isso é consumida diretamente na produção, no trabalho, causando assim o seu desgaste, e b) o seu possuidor a vende como mercadoria para garantir a reposição de suas energias, evitando, assim, o desgaste de manter o seu produto em condições de venda permanente.

Esse processo exige por parte do trabalhador a capacidade de manter as condições de força, saúde e disposição necessárias à realização da jornada. Em outras palavras, cada condição de trabalho exige determinadas habilidades por parte dos indivíduos, manifestadas não apenas nas habilidades em si, mas, acima de tudo, como forma de estabelecimento de critérios no corpo do trabalhador. Além disso, as habilidades predeterminadas para cada tipo de trabalho, cada função e cada colocação no processo produtivo mantém um determinado padrão de corpo, garantindo as condições necessárias.

Partindo-se então dos interesses do modo de produção, das exigências do processo produtivo e da necessidade de produção de mercadorias, o trabalhador em sua condição material de existência – o corpo – precisa se manter em condições, inclusive de saúde, adequadas para realizar o seu trabalho, e a troca por outra mercadoria – o dinheiro. Assim, a partir do desenvolvimento da mercadoria, conforme já se explicou anteriormente, o corpo também precisa gerar valor. Desse modo, compreender o corpo como mercadoria necessária ao processo produtivo, a qual precisa agregar valor, culminará na forma do corpo determinada por esta sociedade, de acordo com as capacidades necessárias para se produzir capital.

Logo, se o corpo possui padrões de referência, se ele pode agregar valor tal e qual uma mercadoria qualquer, ele deve ser entendido dentro da constituição do seu valor, partindo do seu valor de uso ao seu valor enquanto fetiche. Conforme será explicitado a respeito do valor da mercadoria nos parágrafos a seguir, as mediações sobre o corpo adquirem o movimento de consolidação de uma mercadoria como outra qualquer.

Primeiro, corpo é um produto histórico e, assim, como qualquer outro objeto natural, possui as marcas de seu tempo e, por isso, deve atender as demandas apresentadas pelo processo de trabalho. Para Marx (1986), mesmo no modo de produção capitalista, o

corpo é produto das suas condições materiais de existência, conforme discutem Marx e Engels (1998), fato demonstrado anteriormente, não obstante as condições específicas do capitalismo. Esse corpo se converte em valor de uso, a princípio, porque ele é: 1) o produto do seu tempo, sendo criado, moldado e determinado em todos os seus aspectos pelas suas condições gerais de clima, alimentação e descanso necessário ao seu restabelecimento para se manter produtivo, e 2) o corpo é o meio de subsistência central, sobremodo, para a classe trabalhadora, pois, através dele, o indivíduo trabalha e consegue o seu sustento. Portanto, o corpo é o produto social desenvolvido por cada um e, ao mesmo tempo, gerado coletivamente, sendo ainda o principal meio de trabalho a ser utilizado pelo trabalhador. Demonstra-se isso ao afirmar: "Assim, mesmo o natural torna-se órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua figura natural, apesar da Bíblia" (MARX, 1996, p. 299).

Nessa condição, os órgãos corporais são considerados meios de trabalho importantes para o indivíduo, porque ele serve como um meio fundamental para a constituição do trabalho e da vida social.

Segundo, o corpo além do valor de uso, contém valor de troca. Na relação de livre comércio entre o capitalista e o trabalhador, o primeiro paga pelo tempo de uso da força de trabalho pela qual está comprando, seja uma jornada inteira, um dia, um mês, ou qualquer quantidade de tempo necessário para a produção das mercadorias do seu interesse. Todavia, este corpo está submetido à condição de mais-trabalho, manifesto no segundo período da jornada de trabalho.

> O segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador labuta além dos limites do trabalho necessário, embora lhe custe trabalho, dispêndio de força de trabalho, não cria para ele nenhum valor. Ele gera a mais-valia, que sorri dentro do capitalista com todo o encanto de uma criação do nada. Essa parte da jornada de trabalho chamo de tempo de trabalho excedente, e o trabalho despendido nela: mais-trabalho (*surplus labour*). (MARX, 1996, p. 331)

Esse tempo de mais-trabalho é uma forma de expropriação do trabalhador até o seu limite. Ele gera lucro para o capitalista, mas não agrega valor ao seu salário, pois, ao vendê-lo para o capitalista, este paga apenas por uma parte do valor devido. Todavia, levando-se em consideração o preço médio da força de trabalho, muitas vezes o indivíduo é obrigado a se submeter às condições propostas, sob pena de não sobreviver, pois, se não vende a sua força de trabalho, ele não tem como satisfazer as suas necessidades básicas, como a alimentação, por exemplo.

Ainda mais, a força de trabalho gera valor e é valor. Gera valor através da sua ação, o trabalho vivo. Os diferentes produtos são elaborados por ele, pois a forma valor esconde exatamente a quantidade de trabalho humano necessária à produção de um dado artigo. Por outro lado, o corpo, a força de trabalho orgânica, só pode ser aprimorado em suas capacidades e atender às demandas do modo de produção se ela for submetida a trabalho humano. Este trabalho humano tem um duplo caráter. Em primeiro, o trabalho de seu próprio possuidor, o qual precisa investir em si próprio para se aperfeiçoar, pois é necessário tempo para o desenvolvimento de suas capacidades físicas e intelectuais. Em segundo, é necessário o trabalho de outrem, ou seja, trabalho social capaz de produzir qualquer mercadoria, tanto em sua forma como em seu conteúdo.

Do ponto de vista da forma do corpo, é necessário apresentar características vinculadas à elevada capacidade de trabalho, entre elas a força, a resistência, a agilidade e a magreza[12]. Estas condições orgânicas e mesmo de saúde são consideradas necessárias para suportar longas e exaustivas jornadas de trabalho. Todas elas em seu conjunto manifestam-se em um modelo de corpo marcado pela retidão, conforme discute Soares (2001a). Esta retidão é representada por "[...] uma imagem de corpo desejada por uma sociedade que se pauta, na aparência, pela rigidez de posturas", e implica na probidade do corpo, mas, acima de tudo, a retidão e a integridade do caráter (SOARES, 2001a, p. 57). Dessa forma, o homem vendedor da sua força de trabalho demonstra do ponto de vista corporal a integridade e retidão do caráter e, assim, o comprador pode ter, ao menos aparentemente, a certeza da boa índole da pessoa com a qual negocia.

Por isso, esse modelo de corpo passa a ser o sugerido e desejado em todos os espaços. Este dado se justifica por um último critério determinado para uma mercadoria: a condição de fetiche. O fetiche pelo corpo magro alcança o valor absoluto no processo produtivo, pois ele demonstra como se dá a relação entre os homens do ponto de vista social, bem como o tempo necessário ao seu cuidado, ou seja, à sua produção. Quanto mais um corpo se encaixa no padrão estabelecido socialmente, mais é determinada a sua relação social como vínculo entre coisas. O corpo, ao adquirir o caráter fetichista da mercadoria e, portanto, um valor de caráter fantasmagórico, perde a sua condição de expressão da materialidade humana para converter-se em pura coisa. Ao fazer contato com outro corpo, não se está realizando

[12] A magreza muitas vezes é entendida como um corpo próximo do esquelético pura e simplesmente. Todavia, a magreza se caracteriza, acima de tudo, por um baixo percentual de gordura. Contudo, nesse início de século XXI, o magro "ideal" tem duas características associadas. Uma, o baixo percentual de gordura como foi explicado. Outra, a definição da massa muscular aparente. Os dois modelos de referência desse padrão são os denominados "sarados" das academias de ginástica e o corpo dos atletas de alto nível. Estes, por sua vez, são ainda mais utilizados por apresentarem o nível de desempenho considerado adequado pelo capitalismo.

contato entre sujeitos, mas entre objetos construídos socialmente, enquanto produto do trabalho humano para a sua realização.

No entanto, o desenvolvimento do fetiche do corpo não se faz de maneira linear. O modelo de corpo desejado e disseminado de maneiras diferenciadas não atinge todas as pessoas da mesma forma. Mesmo com o modo de produção disseminando as suas idéias e modelos em larga escala, procurando garantir o seu objetivo central – o lucro – a partir da exploração da força de trabalho, ainda assim existem focos de resistência, mesmo não sendo intencionais, como é o caso de algumas pessoas consideradas com sobrepeso ou obesidade.

Assim, como o avanço da tecnologia pressupõe determinadas qualidades em uma máquina a ser usada, o corpo fetichizado também precisa adquirir certas condições. Destarte, o corpo como fetiche mantém a sua condição de máquina, empregada no processo produtivo como mera coisa. A reificação alcança não só a consciência do trabalhador, mas antes o seu corpo. A reificação se manifesta, nas palavras de Resende (1992), sobremaneira na capacidade de manipulação e de mensuração, aplicáveis também ao controle da capacidade corporal. Como diz Goldmann (1979), a reificação não se mantém apenas na consciência, mas em todas as dimensões da vida humana.

Como qualquer máquina, o corpo pode ter sua potência e seu volume mensurados, permitindo a detecção da sua composição corporal, da sua força e resistência, ou seja, quais são as capacidades apresentadas pela força de trabalho individual ou coletiva.

> A quantificação dos objetos e o fato de serem determinados por categorias abstratas da reflexão manifesta-se na vida do trabalhador diretamente como um processo de abstração, **que se efetua nele próprio, que o separa de sua força de trabalho, obrigando-o a vendê-lo como uma mercadoria que lhe pertence**. Ao vender essa sua única mercadoria, e visto que ela é inseparável de sua pessoa física, **o trabalhador insere a si mesmo e a ela num processo parcial, produzido mecânica e racionalmente, que ele já descobriu pronto, acabado e funcionando sem ele, e no qual ele é inserido como mero número reduzido a uma quantidade abstrata, como um instrumento específico mecanizado e racionalizado.** (LUKÁCS, 2003, p. 336) (Grifo nosso)

A reificação da força de trabalho convertida em mercadoria fez o indivíduo perder a condição de compreensão de sua realidade, porquanto a lógica de produção da vida se torna cada vez mais nebulosa. Esta é a expressão da alienação em seu sentido pleno. Dessa forma, o corpo do trabalhador em sua condição de coisa perde completamente a sua vida, assim como a consciência do corpo torna-se parcial, fragmentada.

Por outro lado, a exploração do caráter físico do trabalhador, a definição de um modelo a ser seguido e a exigência colocada sobre a capacidade de produção fazem do

trabalhador nada além de máquina privilegiada no processo produtivo, por ser uma máquina pensante. Embora essas relações sejam ideologicamente subsumidas e estejam presentes apenas na essência do fato, do ponto de vista da aparência, os corpos adquirem um outro contexto relacionado à capacidade de aproveitamento da vida, ou seja, como diz Marx (2002, p. 114), o homem não se sente livre em suas funções produtivas, as quais deveriam representar a sua liberdade. Ele se sente mais livre nas suas condições mais animais. Por isso, diz Marx (1991, p. 942): "[...] o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho". Só assim, com a redução do seu tempo de trabalho, o homem teria condições de usufruir da sua liberdade e sentir-se verdadeiramente humano.

Contudo, a lógica de produção e determinação da forma do corpo não se manifesta apenas na lógica produtiva. A forma do corpo é determinada como coisa trabalhadora e geradora de lucros. Para isso, é necessário lançar mão de instrumentos capazes de disseminar as idéias presentes na cultura elaborada e disseminada entre os membros desta sociedade. Assim, a lógica da instrumentalização de vários aspectos da vida não se desenvolve apenas da fabricação de produtos, mas em toda a organização da vida humana. Nessa racionalidade, o homem e seu corpo são analisados acima de tudo por seu aspecto quantitativo, como também pelo tempo de utilização de sua força de trabalho presente nesse raciocínio. Por isso, para Marx (2001, p. 49), o homem é uma carcaça do tempo. Em suas próprias palavras, ele afirma: "[...] não é preciso dizer que uma hora de um homem equivale à hora de outro homem mas, antes, que um homem de uma hora equivale a outro homem de uma hora. O tempo é tudo, **o homem não é nada; é quando muito a carcaça do tempo"** (Grifo nosso). Por isso, compreende-se o corpo como a carcaça, possuída pelo homem. A sua forma é estabelecida pela lógica do relógio, o qual define o seu valor. O estabelecimento do corpo como a carcaça do tempo é o exemplo de como os padrões estabelecidos pela sociedade e disseminados por diferentes áreas de conhecimento científico, sobretudo aquelas relacionadas às ciências biológicas, contribuem para a reificação e, assim, a quantificação do ser humano e de seu corpo.

É comum dentro dessas ciências estabelecer determinados padrões adotados para dizer como o corpo deve se comportar, quais são as capacidades e habilidades de referência usadas para caracterizar não só a saúde, mas, em alguns casos também, os modelos

considerados esteticamente adequados. Estas ciências definem estes padrões e referências[13] para o corpo, justificando o uso deste corpo e as necessidades para o processo produtivo. Um exemplo disso se manifesta na Medicina do Esporte, porquanto este

> [...] tem atuado numa perspectiva normativa através da proposição de tabelas padronizadas de peso e altura para homens e mulheres de determinadas faixas etárias e em três compleições físicas. Atua no âmbito da análise da composição corporal, determinando equações e correlações ideais, elaboradas a partir de estatísticas. (SILVA, 2001b, p. 19)

Destarte, as condições definidas para a forma do corpo atendem a esses interesses, possibilitando também a padronização de toda a sociedade do ponto de vista da silhueta, sendo apenas uma forma, uma carcaça usada durante algum tempo. Qualquer tipo de corpo fora da compleição física determinada pela ciência é combatido, discriminado e considerado enfermo.

Uma evidência disso é a preocupação com o aumento na incidência da obesidade, um modelo de corpo totalmente oposto ao do padrão estabelecido. Este fato está presente na literatura, principalmente em autores vinculados à medicina esportiva e à fisiologia do exercício, entre eles McArdle; Katch; Katch (2003), os quais se mostram preocupados com este dado, considerado atualmente como um problema de saúde pública. Mesmo com toda a disseminação de idéias presentes na atualidade, ainda existem pessoas as quais, por diversos motivos, não se "encaixam" no padrão determinado, sendo por isso, discriminadas.

> O aparato técnico utilizado por essas ciências estaria contribuindo para a criação de uma expectativa de corpo fundada na abstração das descobertas científicas e em sua linguagem específica, e para a interiorização dessa imagem científica e dessa tecnicidade que se cria a partir dos estudos do corpo. (SILVA, 2001b, p. 29)

Enfim, essa idéia de uma forma socialmente determinada e, inclusive, subsidiada pelo modelo definido pelas ciências, atende, na realidade, às exigências do modo de fabricação em seu processo de produção, usando como referência as demandas da forma como o trabalho é realizado. Em caso de alteração do processo produtivo, o padrão de corpo determinado sofre pequenas mudanças, corroborando para a produção/reprodução do sistema.

Toda essa lógica racional determinada pelo modo de produção capitalista define o modelo de cultura, que direciona todas as relações sociais. Entretanto, esta cultura atende as demandas colocadas dentro da lógica da alienação, do fetiche e da reificação. Todavia, esta

[13] Para maiores detalhes, ver Silva (1999) e McArdle, Katch; Katch (2003).

última fundamenta-se nas condições de mensuração, de ampliação das capacidades produtivas e da agregação da mercadoria do corpo.

Essa agregação de valores se dá pelo desenvolvimento das condições corporais, processo este facilitado pela tecnologia. A tecnologia fundamenta o desenvolvimento das máquinas de produção aprimora as suas capacidades e é expandida pelo próprio aprimoramento científico. O corpo não foge a esta regra. Destarte, pode-se ressaltar:

> [...] uma enorme preocupação que os indivíduos contemporâneos têm com sua dimensão corporal e a sua concomitante insatisfação, ao não corresponder com a expectativa que lhes é colocada. **A insatisfação leva a intervenções drásticas sobre o corpo** como as cirurgias plásticas, as mais variadas dietas, as diferentes ginásticas **cada vez mais especializadas em modelar milimetricamente o corpo humano,** além da ingestão de medicamentos e produtos químicos com a mesma finalidade. (SILVA, 2001a, p. 14) (Grifo nosso)

A menção de Silva (2001a) demonstra uma série de mecanismos utilizados na atualidade, responsáveis pelo aprimoramento corporal e, com isso, ele acaba atendendo as exigências produtivas. Todas as intervenções mencionadas anteriormente são fundamentadas no avanço do conhecimento e da tecnologia do corpo, baseada nos padrões e nas referências definidas pela sociedade, pela ciência e pelos processos de organização da vida. Em outras palavras, pelas influências do modo de produção hegemônico em cada período histórico.

É a lógica da racionalidade técnica, a qual, progressivamente, vai controlando a sociedade e a compreensão sobre o corpo e este, por sua vez, é controlado milimetricamente. "A geometrização do corpo que é resultado da racionalidade moderna faz que, ao analisar cientificamente o corpo, o ser humano acabe se afastando dele; aproxima-se de uma representação de corpo fundada na tecnicidade moderna que quer interferir neste corpo" (SILVA, 2001b, p. 31). Este aspecto da racionalidade moderna se torna efetivo ao ponto de se poder comentar: "O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Em síntese, está em curso o desenvolvimento de uma racionalidade tecnológica, ou mesmo instrumental, como diriam Adorno; Horkheimer (1985). Esta racionalidade se baseia no acirramento da reificação humana gerada pelo trabalho específico do modo de produção capitalista. Dessa maneira, a idéia da racionalidade tecnológica vinculada ao corpo imprime nele uma seqüência de necessidades de forma e de capacidades direcionadas às exigências de obtenção de lucro. Por isso, a retidão é o ponto de referência para este modo de

produção, como diz Soares (2001a), visto que um corpo com outra forma, como é o caso do obeso, é, de acordo com a aparência, improdutivo e contraproducente.

Com base na racionalidade tecnológica atual, questiona-se a possibilidade de se construir um outro modelo de corpo, inclusive, ao se considerar as atuais possibilidades de desenvolvimento tecnológico das ciências biológicas, cujo conhecimento aponta para a reposição de órgãos defeituosos a partir das células tronco e da possibilidade de elaboração da clonagem humana. Apesar do avanço científico indicado por estas possibilidades, essa lógica não foge da racionalidade tecnológica presente na sociedade e, como demonstram Marzano-Parisoli (2004) e Le Breton (2003), o corpo praticamente desaparece, torna-se virtual e perde a identidade pessoal.

A reificação funciona efetivamente como um processo educativo, realizando a alienação de maneira ampliada. Assim como no seu sentido geral, o trabalho constitui o ser humano, educando-o, ou melhor ainda humanizando-o no modo de produção capitalista. Este processo educativo, por reificar, desumaniza.

Assim, o capitalismo estabelece o seu modelo de educação, seu modo de educar, sem abdicar da coisificação e do desenvolvimento de uma racionalidade instrumental, implicado no modelo de corpo que é disseminado em uma série de instituições educativas como a família, a religião, a escola. Além disso, ela conta com uma instância especial na disseminação das idéias capitalistas, a indústria cultural.

# CAPÍTULO 3
# O CORPO NA TENSÃO ENTRE A PRODUÇÃO E O CONSUMO

A constituição do corpo será mediada pelo trabalho. Portanto, está em causa a educação do corpo a partir também das condições de vida e das necessidades do modo de produção, da organização social e dos interesses individuais.

O corpo é força de trabalho e uma mercadoria que deve ser adequada à produção. A sua transformação numa coisa deve atender à racionalidade tecnológica, instrumental, disseminada da esfera da produção e do consumo.

O processo de produção capitalista e a sua racionalidade tecnológica se sustentam, entre outros, em dois pontos. O primeiro é uma estratégia de convencimento das pessoas quanto às demandas sociais de produção subsumidas e veladas no processo. Apesar de haver diversas estratégias usadas para se convencer as pessoas, existem algumas mais desenvolvidas, principalmente aprimoradas do ponto de vista da sua técnica e da sua racionalidade instrumental. A segunda, diz respeito à invasão do tempo livre pela lógica do trabalho, de forma a assegurar a recuperação e prontidão dos trabalhadores para o desempenho de suas tarefas no dia seguinte. Esse processo de educação do corpo pode ser tomado como referência para a lógica de funcionamento da indústria cultural apoiada no desenvolvimento da racionalidade instrumental e, embora não seja o único mecanismo de convencimento das pessoas, ela é privilegiada devido a efetividade com que se impõe. Essa lógica instrumental invade o tempo livre e se constitui em uma estratégia para controle e educação do corpo na sociedade atual.

## 3.1. A racionalidade tecnológica e a indústria cultural: controle da produção e da reprodução

A sociedade capitalista tem como um de seus pilares de sustentação a disseminação de idéias vinculadas à produção e à reprodução de diferentes mercadorias, bem

como da produção e reprodução das condições da vida social. Dessa forma, a reprodução e a transmissão de valores que imprime a sua lógica é crucial para a perpetuação de si mesmo. Horkheimer apresenta uma reflexão sobre a cultura ao dizer:

> Para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, **torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época. Conceber o processo econômico como fundamento determinante do evento significa encarar todas as demais esferas da vida social** em sua relação variável com ele e compreendê-lo não na sua forma mecânica isolada, mas em conjunto com as aptidões e disposições específicas dos homens, desenvolvidas decerto por ele mesmo. (HORKHEIMER, 1990, p. 180-1) (Grifo nosso)

O ponto central destacado por Horkheimer (1990) é a discussão do fato de o processo econômico ser o fator determinante do modelo de cultura estabelecido. Considerar isso é considerar a condição de os homens, assim como disseram Marx e Engels (1998), serem determinados pelas condições materiais da existência, e não o contrário, ou seja, o ser humano depende da produção dos bens adequados ao atendimento de suas necessidades e, por isso, ele está diretamente vinculado ao seu grupo, aos outros homens. Assim, a disseminação dos elementos materiais e imateriais entre os seres garante, de certa maneira, a disseminação da elaboração humana. As idéias não formam os seres humanos, mas as idéias são desenvolvidas em sua relação com a natureza, a partir de sua classe social de origem.

Em outras palavras, pode-se dizer que a cultura, neste sentido, parte do processo de objetivação humana, constituída pelo trabalho em geral. Assim, o trabalho é responsável pela elaboração humana, a qual se manifesta na sua produção. A sua objetivação é expressa em diferentes produtos a serem utilizados, consumidos. Essa construção configura também os valores e as normas adotadas na vida em sociedade. Todo este processo só acontece devido ao metabolismo entre o homem e a natureza, mediado pelo trabalho, e este, por sua vez, determina o processo econômico e a constituição psíquica dos homens pela organização de todas as esferas da vida social.

Buscando-se então estas referências, pode-se dizer:

> Toda cultura é, assim, incluída na dinâmica histórica; suas esferas, portanto os hábitos, costumes artes, religião e filosofia, em seu entrelaçamento, sempre constituem fatores dinâmicos na conservação ou ruptura de uma determinada estrutura social. A própria cultura é, a cada momento isolado, um conjunto de forças na alternação das culturas. (HORKHEIMER, 1990, p. 181)

A cultura, bem como todas as suas esferas, possui determinações estabelecidas nas condições da estrutura social, as quais, por sua vez, dependem dos fatos econômicos mencionados anteriormente. Logo, pode-se considerar que as diferentes esferas da cultura possuem uma premissa básica, a existência de um modelo de cultura, o qual pode ser entendido como uma unidade pelo fato de esta unidade ser constituída pelo modelo produtivo e ser por ele mediada. "Esse elemento comum é a antítese de tudo o que serve a reprodução da vida material, genericamente a autoconservação literal da humanidade, a preservação de sua mera existência" (ADORNO, 2003, p. 108). Esta primeira idéia de cultura proposta por esse autor procura evitar o termo como um elemento necessariamente relacionado à esfera da vida material imediata. O próprio autor comenta na página seguinte: "[...] o que é específico na cultura é aquilo que escapa à nua e crua realidade da vida" (*Idem*, p. 109).

Esta idéia inicial de cultura de Adorno remete de certa maneira a uma condição espiritual do ser humano, entendendo-a com uma perspectiva de não realização de necessidades imediatas do homem, dando a este a condição de não ser meramente um animal. Uma referência a isto está demonstrada por Adorno quando diz:

> Quando a cultura simplesmente nega a separação e finge uma união harmoniosa, regride a algo anterior ao seu próprio conceito. **Somente o espírito que, no delírio de seu caráter absoluto, se afasta por inteiro do mero existente em sua negatividade: mesmo apenas um mínimo de espírito permaneça ligado à reprodução da vida**, ele também há de ficar comprometido com ela. (ADORNO, 2006, p. 88) (Grifo nosso)

A cultura como elemento espiritual permite a discussão a respeito da relação existente entre o trabalho intelectual e braçal, porquanto ele aponta para uma perspectiva de "[...] coerção existente por trás de todo o trabalho" (ADORNO, 2006, p. 88), pois o trabalho como elemento de metabolismo entre o homem e a natureza acaba adquirindo uma condição de utilidade. Destarte, esta utilidade é, acima de tudo, a construção dos diferentes instrumentos e processos relacionados à produção. Para Adorno, a cultura pode assumir a condição de um conhecimento a respeito da produção humana, não sendo primordialmente focado em sua utilidade, mas em um saber do qual o ser humano possa usufruir sem imputar necessariamente a lógica do uso adequado e da produtividade, ou seja, de administração realizada nas atividades culturais.

Baseado nesses argumentos, Adorno tende a estabelecer uma contraposição entre a cultura e a administração, visto que, nesta condição, a administração em dado sentido tenderia a burocratizar esta perspectiva da cultura, pois, para ele, a administração traz para

dentro da cultura a lógica instrumental contraposta a ela. Neste processo de contraposição entre elas, esse autor defende a "sacrossanta irracionalidade da cultura" (ADORNO, 2006, p. 113) face à racionalidade instrumental da administração inerente ao capital. Apoiado nesta análise entre o racional e irracional, ele diz:

> Aquilo que é designado por cultura deve justamente acolher, em evocação, o que fica pelo caminho desse processo de domínio progressivo da natureza, reflectido num racionalismo crescente e em forma de dominação cada vez mais racionais. A cultura é o protesto perene do particular contra o geral, na medida em que mantém aberto o conflito com o particular. (ADORNO, 2003, p. 113)

Da forma como a cultura é discutida nesta análise, Adorno demonstra a relação de contraposição da mesma ao sentido da inutilidade face à administração e da sua utilidade do ponto de vista da construção dos indivíduos. Estabelecer esta contraposição complexa entre a utilidade ou não da cultura pode culminar com a ruptura entre o particular e o geral e o trabalho intelectual e braçal. Dessa forma, tem-se como referência o desenvolvimento da cultura como demarcação:

> À entronização da cultura como algo que existe por si próprio, em autonomia das condições materiais, tornando-as até indiferentes, convém, como correlato, a crença na utilidade pura do que é útil em si mesmo. **A cultura deve ser totalmente inútil e, por esse motivo, situar-se para além dos métodos de planeamento e organização da produção material, para que a reivindicação de legitimidade quer do útil, quer do inútil assuma contornos tanto mais definidos.** (ADORNO, 2003, p. 115) (Grifo nosso)

A idéia de inutilidade da cultura defendida por Adorno tem como objetivo situá-la na contraposição do planejamento e da organização inerentes ao modelo de razão estabelecido pelo capitalismo. De acordo com este autor, a sociedade capitalista administra os diferentes processos culturais, procurando determiná-la sempre como um elemento útil. Logo, a inutilidade da cultura deve atender à esfera da constituição humana, para a qual o trabalho perdeu potencialidade do ponto de vista da constituição ontológica do ser, tendo em vista a reificação desenvolvida por ele. Neste contexto de administração da cultura, há de se considerar alguns aspectos, pois:

> Justamente sua soberania, a pretensão de possuir um conhecimento profundo do objeto, a separação entre o conceito e seu conteúdo através da independência do juízo, ameaça sucumbir à configuração reificada do objeto, a medida em que a crítica cultural apela a uma coleção de idéias estabelecidas, fetichizando categorias isoladas como "espírito", "vida" e "indivíduo". (ADORNO, 2006, p. 82)

O autor demonstra a pretensão inerente à cultura de estabelecer o conhecimento profundo do objeto com o qual lida. Entretanto, o tratamento dado à cultura nesta sociedade direciona-se para a esfera da alienação, do fetiche e do isolamento de diferentes elementos constitutivos como o espírito, a vida e o indivíduo.

Ainda corroborando-se com o autor, a cultura é um processo de criação humana, a qual precisa manifestar a condição particular do indivíduo e/ou do seu grupo. Assim sendo, a produção material bem como um determinado domínio da natureza deveriam ficar submetidos a certas condições de autonomia e emancipação, e não apenas ao caráter de planejamento e organização, os quais buscam apenas a legitimidade estabelecida para a utilidade dessa produção.

Está posto em questão o metabolismo entre o homem e a natureza, assim como esta relação tem se colocado, sobretudo, quando através do trabalho se procura dominar a natureza e, ao mesmo tempo, este domínio e mesmo o direcionamento dos objetivos humanos se tornam funcionais.

> O ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto do seu mundo. Cada aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, natureza externa, humana ou não-humana, como para fazê-lo deve subjugar a natureza em si mesma. [...] o que geralmente é indicado como um objetivo – a felicidade do indivíduo, a riqueza e a saúde – **ganha significação exclusivamente a partir de sua potencialidade funcional.** (HORKHEIMER, 2002, p. 98) (Grifo nosso)

Desta forma, a relação estabelecida entre o homem e a natureza, sobretudo em um processo metabólico direcionado pelo ser, possibilita o uso e a transformação de acordo com o atendimento de necessidades da humanidade. A concepção presente então é de uma natureza tocada, modificada e, por isso, humana, fato já presente em Marx e Engels (1998). Todavia, esta transmutação tem um objetivo geral, comumente prometido na esfera do trabalho, a felicidade, a riqueza e a saúde do indivíduo. Assim, os intentos só se justificam dentro da cultura elaborada em decorrência da potencialidade funcional do trabalho e, ao fim e ao cabo, da cultura.

Por isso, busca-se uma contraposição entre o útil e o inútil dentro de marcas mais claras. A definição de contornos definidos, sobretudo pensando-se a vinculação entre a lógica do particular e do geral, remete à possibilidade da inutilidade da cultura em uma sociedade administrada nos moldes de uma grande empresa.

Para Adorno (2003), nesse modelo de sociedade regido pela necessidade da produção de mercadorias, a cultura precisa ser determinada por uma serventia, uma demanda

de bens de consumo, tendo como única utilidade o planejamento, a produção e a manutenção da circulação de mercadorias, fazendo de acordo com o valor determinado por seu fetiche, sem fugir da idéia de valor fantasmagórico adquirido por aquele bem cultural. Este fetiche da cultura continua, ideologicamente, a esconder a exploração da classe trabalhadora, assim como a instrumentalização das relações sociais transformada em relações entre coisas.

Dessa maneira, pela ocorrência da produção de mercadorias em larga escala, a cultura só pode ser convertida em uma cultura de massa. A cultura é produzida em larga escala e disseminada em uma perspectiva de massas, ou seja, massifica os diferentes produtos elaborados materialmente ou, ainda, os valores e normas disseminados pela sociedade. Este termo é usado inicialmente por Adorno[14] para demonstrar a relação entre a produção cultural e a produção industrial como sendo frutos de um mesmo padrão. Segundo ele,

> A cultura de massas, fiel à realidade objetiva, absorve o conteúdo de verdade e esgota-se na matéria; porém, como matéria, só se tem a si própria. É isto que explica todos os filmes de carreira, musicais e biografias de artistas. [...] A individuação sensual da obra, cuja reivindicação a cultura de massas deve reter para poder desempenhar a sua função complementar, de modo lucrativo, na sociedade padronizada, contradiz o carácter abstracto e a monotonia a que o mundo se reduziu. (ADORNO, 2003, p. 61)

A cultura de massas é uma forma objetiva de se representar a realidade, desempenhando a função de complementá-la. Entretanto, ela o faz de maneira lucrativa, pois a sua condição é gerar, como diz o próprio Adorno (2003), a auto-reflexividade. "Mas a verdadeira razão da auto-reflexividade é que a realidade, nos seus aspectos decisivos, se esquiva, nos dias de hoje, à sua representação na imagem estética. O monopólio zomba da arte" (ADORNO, 2003, p. 61). A auto-reflexividade faz a realidade ver a si mesma, estando, porém, manifesta de maneira invertida, assim como esta realidade vê a si própria na forma de simulacro.

O simulacro próprio da cultura de massas,

> [...] reivindica a proximidade em relação ao real, precisamente para logo a seguir deformar essa reivindicação. É desviada para conflitos da esfera do consumo, a que, nos dias de hoje, toda a psicologia pertence, do ponto de vista social. [...] Olhando-se ao espelho, a cultura de massas é sempre a mais bela em todo o reino. (ADORNO, 2003, p. 63)

---

[14] O termo "cultura de massas" é usado por Adorno em um primeiro momento, sendo substituído posteriormente. Um exemplo do uso deste termo está no texto "O esquema da cultura de massas", de 1942. Para maiores detalhes sobre esta obra, conferir Adorno (2003). Assim, inicialmente se utilizará este e outros textos anteriores à publicação do Livro "Dialética do Esclarecimento", onde o termo indústria cultural será usado pela primeira vez. Deste modo, nesta fase inicial da discussão, o termo cultura de massas será adotado para expressar de maneira fiel a expressão do autor.

Esta aproximação com o real reivindicada pela cultura de massas tem como um de seus objetivos a aproximação com a esfera do consumo e com as condições necessárias à manutenção de uma condição de desenvolvimento das relações de consumo. Estas, ideologicamente, mascaram as relações de produção, até porque "[...] a expressão individual e produção mecânica, tal como sucede, em princípio, no processo de reprodução mecânica", repete esta perspectiva de sociedade (ADORNO, 2003, p. 63). O processo de repetição mecânica da lógica produtiva não só produz, mas reproduz as relações sociais. Este esquema tem como função produzir a adaptação do indivíduo. Assim,

> Toda cultura de massas é fundamentalmente, adaptação. No entanto, esta propensão para adaptar, o filtro monopolista que retém no exterior todos os raios não estabelecidos no esquema reificado, é, simultaneamente o amoldar-se aos consumidores. O pré-digerido instala-se, justifica-se e estabiliza-se, ao apontar, a todo o momento, para aqueles que não conseguem digerir mais nada a não ser pré-digeridos. Trata-se de *baby food*: a reflexividade permanente apoia-se no mecanismo pueril da repetição compulsiva no terreno das necessidades que ela começa por criar. Os bens culturais tradicionais são tratados segundo este critério. (ADORNO, 2003, p. 63-4) (Grifo do autor)

Na lógica da cultura de massas, existem alguns elementos a serem analisados: 1) a cultura de massas tem a função de provocar a adaptação do indivíduo a esse padrão de sociedade, sendo esta, por sua vez, um processo inextricável ao modo de produção, porquanto só assim é possível garantir sobre o trabalhador a lógica da produção, sobremodo da fábrica, embora esta lógica seja inerente a todas as esferas da produção e da vida social; 2) o esquema reificado usado pela cultura de massas procura moldar não só o trabalhador (mesmo sendo este o seu alvo central), mas procura identificá-lo como um consumidor para as diferentes mercadorias produzidas e disseminadas pelo capital, e, finalmente 3) a idéia da pré-digestão dos produtos para facilitar a assimilação das mensagens para o indivíduo não precisar pensar muito e, ainda, criar, nesta pré-digestão, as novas necessidades, atendendo as demandas de produção da cultura de massas.

O capitalismo enquanto modo de produção mantém o processo de produção e de reprodução. Nele, o processo de produção gera os produtos a serem consumidos de maneira massificada. Ao mesmo tempo, esta determinação da produção define também o produtor e o consumidor de cada produto. Em outras palavras, a produção elabora os produtos e os consumidores para cada um deles, embora essas mercadorias tenham de ser digeridas com facilidade (ADORNO, 2003).

Segundo Marx (1996), este elo é determinado pela produção, pois se pretende imputar aos consumidores novos produtos a serem consumidos por um determinado tempo. Findo o prazo de interesse sobre a produção de uma mercadoria específica, esta é substituída por outra necessidade, ou melhor, outra mercadoria passa a ser produzida e apresentada como necessária a um outro momento da história. Desta forma, a cultura de massas converte-se em um mecanismo de disseminação de produtos descartáveis e substituíveis.

Desse modo, como nas relações ideológicas e reificadas deste modelo social, a produção fica subsumida à esfera do consumo; o indivíduo, aparentemente, some como trabalhador. A produção "[...] fornece os materiais, o objeto. Um consumo sem objeto não é consumo. Assim, pois, a produção cria o consumo nesse sentido" (MARX, 2000, p. 32). Assim, o consumo só pode ser realizado se houver uma produção suficiente do artigo a ser absorvido pelo mercado e por seus consumidores.

Contudo, a produção gera também o consumidor, pois a "[...] produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor" (MARX, 2000, p. 32). Desta forma, o modo de produção capitalista reproduz-se, não só pela formação do objeto de consumo, mas também por determinar a condição objetiva e subjetiva de seu consumo. Por fim, a produção "[...] fornece ainda uma necessidade ao objeto material", garantindo o objeto de consumo, o sujeito adequado para ele e a sua necessidade de consumo (MARX, 2000, p. 33). Ambos estabelecem os processos de produção e reprodução do capitalismo, todavia, na cultura de massa, a aparência direciona para o consumo como o elemento mais importante, fato não confirmado na essência do modo de produção.

Entretanto, a idéia de o consumo ser o elemento determinante da sociedade atual é mera aparência, pois, na essência, a esfera da produção continua determinando quais são as mercadorias que devem ser consumidas. O indivíduo passa a ser encarado como o consumidor privilegiado, tendo à sua disposição uma enorme gama de produtos a serem consumidos. Ele pode inclusive optar por uma mercadoria de cor branca ou preta. Entretanto, a "[...] liberdade seria não de escolher entre preto e branco, mas a de escapar à prescrição de semelhante escolha" (ADORNO, 1993, p. 115). Escolher entre um e outro não é liberdade, e sim opção. Esta, por sua vez, descaracteriza a liberdade, pois, embora pareça com ela, ao fim representa uma desumanização em níveis avançados de desenvolvimento, com perda significativa de autonomia por parte do homem, haja vista que ele se perde como ser genérico.

> A liberdade contraiu-se na pura negatividade, e aquilo que à época do "Estilo Juvenil" *[jungendstil]* chamava-se morrer belamente reduziu-se ao desejo de abreviar a infinita humilhação do existir, bem como o infinito sofrimento de morrer em um mundo no qual há muito tempo há coisas piores de se temer do que a morte. [...] Ele significa que o indivíduo enquanto indivíduo, como representante do gênero humano, perdeu a autonomia através da qual poderia realizar efetivamente o gênero. (ADORNO, 1993, p. 31) (Grifo do autor)

Esta liberdade convertida em negatividade e a não realização do gênero humano colocam o indivíduo em uma situação complicada frente à cultura de massas. Ele perde a autonomia em relação à determinação de sua vida, dos produtos dos seus desejos. A

> [...] dependência virtual de todos de uma configuração geral poderosíssima reduz a um mínimo a liberdade possível, o apelo à liberdade do indivíduo isolado tem algo de vazio; a liberdade não é um ideal, que se ergue de um modo imutável e incomunicável sobre a cabeça das pessoas [...]. (ADORNO, 2000, p. 72)

A liberdade é subsumida ao trabalho e à pressão econômica, provocando acima de tudo o processo de impotência e dependência social (ADORNO, 2000). Dentro deste processo, constituído pelo trabalho e mediado pela cultura de massas, só se pode falar em uma liberdade possível, tendo em vista o fato de a liberdade ser um ideal e não um fato palpável.

Como terceiro ponto dessa discussão sobre a cultura de massas, aponta-se para a função da pré-digestão proposta por ela. Através dela, as pessoas não precisam se esforçar para assimilar cada mensagem, porquanto os indivíduos se mantenham como máquinas reificadas e, portanto, sem capacidade crítica de analisar a realidade. Neste modelo social, quanto mais o ser faz as coisas automaticamente, melhor será o seu desempenho, pois quanto mais se pensa, menor é a velocidade das ações. O contrário, na lógica social estabelecida, também é verdadeiro. Assim, quanto mais prontas vêm as novidades, mais fácil se torna a sua assimilação individual. Esta, por sua vez, aprimora o processo de circulação das mercadorias, sobretudo das novas mercadorias as quais têm a função de substituir as antigas, sendo este fato um engodo, já que em muitos casos ocorre a mera substituição de rótulos.

Contudo, o termo cultura de massas pode ser ambíguo. Ele pode identificar tanto a idéia de uma cultura representativa da lógica da indústria como forma de administrar os bens culturais. Entretanto, por outro lado, pode-se pensar na possibilidade deste termo ser advindo da cultura emergente das massas, ou seja, das classes populares. Por isso, Adorno, em um texto escrito juntamente com Horkheimer e publicado em 1947, passou a utilizar o termo

indústria cultural[15], em contraposição à idéia de cultura de massas. Esta mudança é justificada da seguinte forma:

> A expressão indústria da cultura foi provavelmente utilizada pela primeira vez no livro *Dialéctica do Iluminismo* que Horkheimer e eu publicamos em Amsterdão[16], em 1947. Nas versões iniciais, falava-se de "cultura de massas". Substituímos esta expressão por "indústria da cultura" a fim de excluir, logo à partida, a interpretação que convém aos advogados daquela, ou seja, que se trataria de qualquer coisa como uma cultura que surge espontaneamente das próprias massas, a forma contemporânea da arte popular. A indústria da cultura encontra-se nos antípodas de tal concepção. Ela reorganiza o que há muito se tornou um hábito, dotando-o de uma nova qualidade. Em todos os sectores, os produtos são fabricados mais ou menos segundo um plano, talhados para o consumo das massas ou menos segundo um plano, talhados para o consumo das massas e, em larga medida, determinando eles próprios esse consumo. (ADORNO, 2003, p. 97) (Grifo do autor)

Como demonstra o próprio autor, o uso do termo indústria cultural é estratégico. Ele tem, em sua nomenclatura, a clara intenção de diferenciar a produção advinda das classes populares, mantendo o seu valor. Enquanto isso, aquela cultura é apresentada por aquela "inutilidade da cultura", no sentido de tê-la apenas como uma produção espiritual responsável pela diferenciação do homem com os outros animais. Por outro lado, encontra-se uma produção vinculada à indústria e à sua lógica lucrativa e mercadológica, na qual o objetivo central não é a fruição individual ou coletiva, mas a obtenção de lucros. Este modelo de cultura usa os diversos meios de comunicação de massas para a disseminação da sua obra como o rádio, o cinema e, de maneira mais recente, a televisão e a internet[17].

No prefácio da "Dialética do Esclarecimento"[18], Adorno e Horkheimer (1985) apresentam alguns problemas relativos à indústria cultural, demonstrando, assim, de modo sintético, a sua análise sobre a mesma. Os autores comentam como introdução ao texto:

---

[15] O termo usado no Brasil é "Indústria Cultural", porém, no texto de Adorno (2003) que foi publicado em Portugal, a tradução é feita como sendo "Indústria da Cultura". Por isso, ao remeter a citações textuais da obra portuguesa, este último termo será utilizado, assim como em algumas outras situações ele poderá ser adotado para evitar uma repetição exaustiva do termo indústria cultural. Além disso, a partir deste ponto do texto, o termo utilizado será sempre indústria cultural (ou da cultura), adquirindo o caráter real usado por Adorno e Horkheimer desde 1947. Assim sendo, o termo cultura de massas passa a ser entendido aqui como a cultura produzida pelas classes populares.

[16] Esta grafia deve-se à escrita no texto de Adorno com tradução portuguesa.

[17] Adorno fala sobre os meios de comunicação de massas e a mídia, apresentados naquele momento. O rádio, a música e o cinema são temas discutidos com freqüência ao longo dos seus textos. Quanto à televisão ele possui também algumas reflexões sistematizadas encontradas em obras como "Palavras e Sinais" e "Educação e Emancipação". Entretanto, por uma questão histórica, ele não analisa a internet, haja vista a sua disseminação acontecer de maneira mais ampla a partir dos anos 1990, ou seja, bem posterior à morte de Adorno em 1969. Todavia, a forma como a internet tem sido utilizada não foge da lógica de disseminação de mensagens, analisadas provavelmente por este autor, como fazendo parte da indústria cultural.

[18] A obra "Dialética do Esclarecimento" teve na sua tradução portuguesa o título de "Dialética do Iluminismo", mencionado na citação de Adorno (2003, p. 97). Ambos correspondem ao mesmo livro.

> O segmento sobre a "indústria cultural" mostra a regressão do esclarecimento à ideologia, que encontra no cinema e no rádio sua expressão mais influente. O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão. Em conformidade com seu verdadeiro conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada. No tratamento desta contradição, a indústria cultural é levada mais a sério do que gostaria. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 16)

Para Adorno e Horkheimer (1985), a função da indústria cultural é estabelecer o uso da ideologia como uma chave para essa compreensão, enquanto mecanismo de disseminação do ideal burguês para uma coletividade extremamente controlada e racionalizada em seu funcionamento. A indústria cultural serve, assim, aos interesses de uma comunidade com a nítida intenção de disseminar o caráter de comércio inerente; em primeiro lugar, à lógica da própria sociedade, tendo-se como referência o seu desenvolvimento e, em um segundo momento, a lógica de um modelo de cultura feito propositalmente para o seu derramamento entre as classes populares como consumidores (ADORNO, 2003). Mais ainda, há de se considerar um outro ponto da indústria cultural: o seu desenvolvimento como algo meramente comercial, perdendo o seu caráter de pretensão estética.

> Mas como invocação de seu próprio caráter comercial, de sua profissão de uma verdade atenuada, há muito se tornou uma evasiva com a qual ela tenta se furtar à responsabilidade pela mentira que difunde, nossa análise atém-se à pretensão, objetivamente inerente aos produtos, de serem obras estéticas e, por isso mesmo, uma configuração da verdade. Ela revela, na nulidade dessa pretensão, o caráter maligno do social. O segmento sobre a indústria cultural é ainda mais fragmentário que os outros. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 16)

A indústria cultural revela a nulidade da condição de obra de arte e de seus artefatos. Assim, é preciso entendê-la como fazendo parte de um sistema mais complexo. Em meio a esta sociedade contraditória, ela assume também a função de estabelecer certa semelhança entre todas as produções culturais. A partir deste princípio,

> [...] a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo do aço. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 113)

A cultura atual é muito semelhante entre os seus diferentes elementos e a sua interação é praticamente perfeita pela coesão interna de cada tipo de mídia e entre os diferentes meios. Todavia, esta produção comercial não passa de um negócio. Desta forma, as produções elaboradas perdem progressivamente a preocupação com a estética e a obra de arte.

Não é mais a arte o elemento central, mas o negócio, o lucro obtido com um determinado modelo de cultura. O monopólio determinado pela indústria da cultura converte-se em uma forma de garantir o esqueleto de seu funcionamento.

> Os dirigentes não estão mais sequer muito interessados em encobri-los, seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa de público. O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmo como industriais, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 114)

O funcionamento da indústria cultural tem como referência a produção de diversos produtos, devendo ser consumidos como qualquer mercadoria, da maneira mais rápida possível. Entretanto, não se tem a preocupação com um alto padrão de qualidade, até porque estes artigos são produzidos com o intuito de disseminar a ideologia dominante da massificação. Dessa maneira,

> A "*Indústria Cultural*" pode ser entendida como um instrumento de pressão da sociedade sobre o indivíduo através da utilização de elementos culturais que se tornam acessíveis pelo cinema, pela televisão e por outros meios de comunicação de massa. Esses são utilizados como formas de cooptarem os indivíduos para uma atuação de acordo com os interesses e as necessidades do modo de produção, fazendo a lógica industrial prevalecer não apenas nos momentos de trabalho, como também nas horas de repouso de cada pessoa. (BAPTISTA, 2001, p. 74) (Grifo do autor)

Esta definição serve para localizar de maneira mais direta os objetivos e critérios adotados por ela. O conjunto de meios de comunicação de massas é coerente internamente, bem como são coesos entre eles. A manutenção desta coerência e desta coesão depende de alguns elementos de sustentação suficientes para a sua manutenção. Estes elementos são mencionados pelos autores da Escola de Frankfurt[19], sobretudo, nos escritos de Adorno e de Horkheimer. Os principais fatores de análise e sistematização são: o desenvolvimento da tecnologia, da racionalidade técnica, da massificação e, finalmente, da invasão do tempo livre pela lógica do trabalho.

A indústria cultural, conforme vem sendo discutido, é um dos mecanismos mais avançados utilizados pelo modo de produção como forma de garantir a sua condição de

[19] Entende-se por Escola de Frankfurt o conjunto de autores que trabalhavam com a denominada "Teoria Crítica" no Instituto de Pesquisas Sociais, na cidade de Frankfurt – Alemanha. Apesar de não haver necessariamente um consenso teórico e metodológico entre os autores, eles são considerados como uma escola face aos seus estudos e aproximações. Os mais conhecidos são Adorno, Horkheimer, Benjamim, Marcuse e, mais recentemente, Habermas. Para maiores detalhes, ver Freitag (1986).

produção e reprodução. A sua capacidade de convencimento é usada pelo capitalismo para garantir as condições necessárias à sua produção e reprodução simultâneas, embora existam outras estratégias eficientes, como a família. A indústria cultural se torna mais eficiente porque ela pode: 1) abranger uma maior quantidade de pessoas simultaneamente, e 2) a própria racionalidade tecnológica propiciada pelo capitalismo é adotada em larga escala por ela, permitindo, ao mesmo tempo, garantir a instrumentalização da razão no meio social e demonstrar as benesses dos avanços da tecnologia, apresentando-os como progresso sempre positivo. Contudo, para Adorno (1995), o progresso nem sempre é sinônimo de melhoria, principalmente para a classe trabalhadora. Este processo diretamente atrelado aos meios de comunicação depende de algumas condições básicas para o seu funcionamento, o qual permite não só a disseminação de uma determinada lógica, como também da produção e circulação de mercadorias a serem comercializadas.

Um dos elementos inerentes ao funcionamento da indústria cultural é a dependência da tecnologia, dos avanços técnicos e do aprimoramento científico, os quais facilitam o processo produtivo. Sobre este ponto, comenta Karl Marx:

> A força produtiva do trabalho é determinada por meio de circunstâncias diversas, entre outras pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, **o nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade tecnológica, a combinação social do processo de produção**, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. (MARX, 1996, p. 169) (Grifo nosso)

O processo de desenvolvimento da ciência e da tecnologia são fatores importantes no processo de produção. Esta é a mesma lógica da indústria cultural, por ser ela própria uma fábrica. A diferença central se restringe ao tipo de mercadoria produzida. Enquanto uma fábrica de eletrodomésticos produz geladeiras e liquidificadores, a indústria da cultura produz os mais variados tipos de espetáculo a serem consumidos, como as transmissões esportivas, os programas de TV, as novelas, os livros, os cd's e os artistas com os seus estilos aparentemente diferenciados.

Dessa forma, os interessados no desenvolvimento da indústria cultural e da tecnologia têm uma explicação para tal fato:

> Os interessados inclinam-se a dar uma explicação tecnológica da indústria cultural. O fato de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. O contraste técnico entre poucos centros de produção e uma recepção dispersa condicionaria a organização e o planejamento pela direção. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 114)

A indústria cultural atua nas duas pontas do processo. De um lado, na produção, na recepção, no planejamento e na direção dos bens de consumo e, de outro lado, na reprodução do sistema, atingindo a vida dos indivíduos, tornando inevitável a massificação de certos bens de consumo. Entre os objetivos da indústria cultural,pode-se identificar a massificação amparada na capacidade tecnológica de cada período histórico. Quanto mais avança a tecnologia, mais se torna fácil massificar as mercadorias, porquanto cada uma delas é produzida em maior quantidade, com menor período de tempo necessário à sua realização e, ao mesmo tempo, mais barato, visto que o seu valor se torna reduzido. Para Marx (1996), quanto mais avançam a ciência e a tecnologia, menor o uso da força de trabalho, com aumento dos lucros, redução dos preços, pois o avanço tecnológico diminui o tempo necessário à produção, gerando um excedente de mercadorias as quais circulam em maior quantidade, sem transferir os lucros para o salário do trabalhador. Melhoram as condições de produção devido o processo de melhoria tecnológica e de desenvolvimento científico, mas este processo, ao invés de favorecer o trabalhador, acaba aumentando a expropriação de quem vende a sua força de trabalho e o lucro do capitalista.

O avanço da tecnologia aponta contraditoriamente para dois aspectos. Primeiro, poderia ser considerado positivo, haja vista que o avanço da tecnologia diminui o tempo de trabalho do homem, configurando-se, desta forma, a possibilidade de um maior tempo livre, fato este apontado por Marx (1991) como uma forma de melhorar as condições de vida do trabalhador. Por outro lado, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia favorece uma reificação cada vez maior, fazendo, sobremodo, do trabalhador, um apêndice mais profundo da maquinaria regente da sociedade. O processo da reificação da consciência contribui para o acirramento do modelo de razão que comanda esta sociedade.

Todo este processo depende não apenas da tecnologia, mas, acima de tudo, da razão dominada pela técnica, gerando inclusive novas necessidades, demonstrando o nível de coesão do sistema através da racionalidade técnica.

> O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. **A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação.** Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia. **Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social.** Isso, porém, não deve ser atribuído a nenhuma lei evolutiva da técnica enquanto tal, mas à sua função na economia atual. A necessidade que talvez pudesse escapar ao controle central já é recalcada pelo controle da consciência individual. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 114) (Grifo nosso)

A racionalidade técnica é um dos elementos mais fortes no desenvolvimento da coesão do sistema, pois ela permite o processo de dominação de maneira mais efetiva. A padronização da produção é transferida para a dimensão da reprodução da vida. O sistema faz acreditar nesta como sendo a única opção a ser posta. Dessa forma, facilita-se o processo da administração da sociedade, obedecendo a uma razão a qual não compreende.

Existem alguns pontos a serem aprofundados. Primeiro, a racionalidade técnica faz parte da lógica da dominação da sociedade através do poder econômico, principalmente. Afinal, o capitalista tem plenas condições de controlar a vida dos trabalhadores, visto que eles determinam o valor da mercadoria da força de trabalho, através da qual mantém as condições de domínio, pois:

> A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio é fetichizado: ele absorve o prazer. Assim como o esclarecimento transformava teoricamente em ilusões os objetivos com que se adornava a antiga dominação, assim também ele os priva, com a possibilidade da abundância, de seu fundamento prático. A dominação sobrevive como fim em si mesmo, sob a forma de poder econômico. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 100)

A razão adota a condição estrutural nos processos apresentados pela indústria cultural, manifestando dois pontos: a) a razão não tem como fugir da lógica da máquina, a qual, por sua vez, é a grande referência para o funcionamento da sociedade. Esta absorve o prazer, tornando-o um objeto e fazendo promessas às quais não podem, nem pretendem cumprir, e b) o domínio apresentado pela indústria cultural fundamenta-se necessariamente no emprego do poder econômico. Ao menos na sociedade capitalista, os donos dos meios de produção controlam as relações sociais e, dentro desta, o próprio modelo de cultura, de vida, de corpo a ser consumido por todos.

O outro aspecto a ser considerado é a padronização pela qual passam todos os elementos da indústria cultural, possível através da técnica desenvolvida pela ciência e pela indústria. Ela é a responsável pelo desenvolvimento de um ar de semelhança entre as mercadorias, mesmo de diferentes indústrias. A evidência deste fato é assim apresentada pelos autores:

> A diferença entre a série Chrysler e a série General Motors é no fundo uma distinção ilusória, como já sabe toda criança interessada em modelos de automóveis. As vantagens e desvantagens que os conhecedores discutem servem apenas para perpetuar a ilusão de concorrência e da possibilidade de escolha. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 116)

A concorrência das indústrias entre si é ilusória. Devido ao processo de produção em série, as formas são praticamente idênticas no processo. Assim, a lógica embutida neste processo é, acima de tudo, fantasiosa e serve apenas como ideologia de controle da sociedade através da razão inerente a ela.

O uso da mesma racionalidade e o ar de semelhança conferido a todas as mercadorias comercializadas acabam definindo alguns pontos, entre os quais se manifesta a massificação dos diferentes bens culturais.

> Uma explicação que se aproxima mais da realidade é a explicação a partir do peso específico do aparelho técnico e do pessoal, que devem todavia ser compreendidos, em seus menores detalhes, como parte do mecanismo econômico de seleção. Acresce a isso o acordo, ou pelo menos a determinação comum dos poderosos executivos, de nada produzir ou deixar passar que não corresponda as suas tabelas, à idéia que fazem dos consumidores e, sobretudo, que não se assemelha a eles próprios. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115)

A massificação atende aos processos econômicos da indústria e são amplamente controlados, administrados e apresentados pelos industriais e pelas suas equipes a partir dos números. Por isso, o modelo de ciência tido como ideal nesta sociedade é o positivista, por ele se fundamentar em números, gráficos e planilhas, os quais se explicam por si sós. Inclusive, a racionalidade técnica transforma todas as pessoas e a maioria das situações da vida em números. É a vitória de uma totalidade individualizante, tendo como referência apenas a comparação entre os valores das diferentes tabelas:

> Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se a capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 144-5)

O indivíduo se converte em uma mercadoria padronizada de caráter universal, transformando integralmente a sua capacidade e apontando para o fato de só ser possível certa diferença se houver de maneira mais ampla a semelhança entre as pessoas, pois não é possível neste modelo de sociedade escapar da lei do grande número.

> **A semelhança perfeita é a diferença absoluta.** [...] A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. **Ele**

> **próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem perceber quando perde com o tempo a semelhança.** (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 136) (Grifo nosso)

O fato de a semelhança perfeita ser a diferença absoluta demonstra que quanto mais se é distinto dos outros, mais igual se torna. Afinal, este é um dado da aparência que pretende satisfazer a todos. A proposta da diferenciação das pessoas e a multiplicidade de possibilidades se manifestam, na realidade, ilusórias. Quanto mais se faz isso, mais se atende à lógica da massificação. Enfim, existe uma semelhança atingida pela estatística que norteia a vida em sociedade e a impressão que o indivíduo possui de si mesmo, pois, na "[...] era da estatística, as massas estão muito escaldadas para se identificar com o milionário na tela, mas muito embrutecidas para se desviar um milímetro sequer da lei do grande número. A ideologia se esconde no cálculo da probabilidade" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 135). Dessa forma, na sociedade capitalista se desenvolve uma pseudo-individualidade.

> A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegra-los totalmente na universalidade. A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia entre o universal e o particular. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 145)

A aparente conciliação entre o universal e o particular se põe na esfera da produção. O particular, tratado como universal, dá ao indivíduo a sensação de ser igual aos outros, de possuir as mesmas oportunidades e as mesmas condições de ascender economicamente. Entretanto, esta é uma das táticas de convencimento que falsamente deixam o homem desarmado para se contrapor a esta lógica apresentada pela indústria cultural. A constituição da pseudo-individualidade induz ao caráter fictício da possibilidade de se conseguir a harmonia entre o universal e o particular. No momento histórico atual, esta harmonia não é possível.

A pseudo-individualidade constituída com o auxílio da indústria cultural depende de uma série de processos apresentados, os quais facilitam a administração da sociedade e a manutenção do processo de produção e reprodução inerentes a este modelo social. Não há como sustentar a pseudo-individualidade sem a contribuição da racionalidade técnica como seu fundamento e as contribuições dessa lógica para consolidar certo modelo de individualidade.

O processo de desenvolvimento da sociedade capitalista e a lógica da indústria cultural irão alcançar o máximo da racionalidade técnica e instrumental com a invasão do tempo livre pela lógica do trabalho, com uma função bem definida e apontada por Adorno; Horkheimer:

> [...] subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio de ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia, essa subsunção realiza ironicamente o conceito da cultura unitária que os filósofos da personalidade opunham à massificação. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 123)

A subsunção do tempo livre à lógica do trabalho garante pelo menos dois aspectos a serem analisados, sendo eles: a) o controle da vida do trabalhador entre a saída de um dia e a entrada no outro, levando o trabalhador com o máximo de segurança de uma situação à outra, garantindo assim a presença do trabalhador em condições ideais para realizar as suas funções no dia seguinte, e b) a garantia da administração da sociedade para os objetivos propostos, ou seja, o lucro para o burguês ser alcançado da forma como foi planejado, afinal, vive-se em um período histórico onde a administração é um elemento extremamente forte. Ademais, cabe a ela – à administração – considerar todas as variáveis necessárias ao alcance dos objetivos propostos para cada função.

Porém, não é suficiente controlar a vida dos trabalhadores, é necessário também controlar a lógica da sociedade, preferencialmente invadindo o tempo livre, o lazer do trabalhador. Afinal:

> Todas as pessoas têm necessariamente algum projeto. O tempo de lazer exige que se o esgote. Ele é planejado, utilizado para que se empreenda alguma coisa, preenchido com visitas a toda espécie de espetáculo, ou ainda apenas com locomoções tão rápidas quanto possível. A sombra de tudo isso cai sobre o trabalho intelectual. (ADORNO, 1993, p. 121)

A esfera do planejamento embutida no período de tempo livre faz o tempo de lazer perder qualquer possibilidade de autonomia, face à lógica do trabalho. Ele não é mais uma opção, e sim uma imposição visando a recuperação da força de trabalho, de forma a garantir a produtividade do trabalhador. Desse modo, o tempo livre é organizado de acordo com os processos direcionados pela indústria cultural por meio de seus espetáculos e de todos os tipos de atividades socialmente administradas. Este tempo livre tem entre as sua metas a manutenção de uma possível saúde do indivíduo, permitindo, assim, a obtenção do lucro por

parte dos capitalistas. Afinal, cabe à indústria cultural sustentar as condições adequadas de produção e reprodução do modo de produção.

O fato de se planejar o lazer coloca para este a organização e a racionalidade técnica previstas para o trabalho. Isso contribui para a manutenção da lógica produtiva em todas as dimensões, espaços e tempos da vida humana. A necessidade de se planejar o tempo de lazer indica a sua vinculação à esfera do trabalho. A lógica da produção está necessariamente disseminada na vida das pessoas:

> Numa época de integração social sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções. Isto pesa muito sobre a questão do tempo livre. Não significa menos do que, mesmo onde o encantamento se atenua e **as pessoas estão ao menos subjetivamente convictas de que agem por vontade própria, essa vontade é modelada por aquilo de que desejam estar livres fora do horário de trabalho.** (ADORNO, 1995, p. 71). (Grifo nosso)

Esta passagem demonstra como a indústria cultural é eficiente em suas ações, pois a intenção de se ver livre do trabalho e das obrigações determinadas por ele, acreditando na possibilidade de uso do tempo livre de acordo com os interesses individuais, dá a falsa sensação de liberdade quando, na realidade, o máximo obtido pelo trabalhador são as opções entre o branco e o preto, ou entre uma coisa e outra. Não existe condição de se ampliar as opções, tendo em vista a necessidade de se administrar todas as esferas da vida humana.

O tempo livre tem em sua concepção a demanda pela restauração das forças necessárias para a realização do trabalho. Então, este esquema de conduta da sociedade burguesa apresenta ao menos dois lados:

> Por um lado, deve-se estar concentrado no trabalho, não se distrair, não cometer disparates; sobre essa base, repousou outrora o trabalho assalariado, e suas normas foram interiorizadas. Por outro lado, deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho. Esta é a razão da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre. Por baixo do pano, porém, são introduzidas, de contrabando, formas de comportamento próprias do trabalho, o qual não dá folga às pessoas. (ADORNO, 1995, p. 73)

Esta discussão de Adorno demonstra como o tempo livre é necessariamente invadido pela lógica do trabalho. Nesta sociedade, dever-se-ia separar puritanamente o trabalho do tempo livre. Na realidade, usa-se este último como forma de garantir o primeiro. Esta invasão se faz de diferentes formas, entre elas utilizando-se o rádio, o cinema e a televisão, além de outras atividades como shows e jogos esportivos. Nos programas pré-digeridos para o público, não se busca de forma alguma a sua reflexão ou a sua autonomia, ao

contrário, o tempo inteiro se utiliza deste expediente como forma de deixar os indivíduos cada vez mais distantes da individuação. Uma evidência deste fato encontra-se no texto de Adorno sobre o *jazz*. Assim, ele dirá:

> A renúncia à individualidade que se amolda a regularidade rotineira daquilo que tem sucesso, bem como o fazer o que todos fazem, seguem-se do fato básico de que a produção padronizada de bens de consumo oferece praticamente os mesmos produtos a todo cidadão. Por outra parte, a necessidade, imposta pelas leis do mercado, de ocultar tal equação conduz a manipulação do gosto e à aparência individual da cultura oficial, a qual forçosamente aumenta na proporção em que se agiganta o processo de liquidação do indivíduo. [...] A igualdade dos produtos oferecidos, que todos devem aceitar, mascara-se no rigor de um estilo que se proclama universalmente obrigatório; a ficção da relação de oferta e procura perpetua-se nas nuanças pseudo-individuais. Se contestamos a validade do gosto na situação atual, é muito fácil compreender de que se compõe na verdade este gosto em tal situação. (ADORNO, 1999, p. 80)

Nesta mesma perspectiva, o *jazz* bem como qualquer outra música disseminada pela indústria cultural têm a função e a capacidade de fazer o indivíduo se tornar ainda mais massificado, sem perceber que o improviso e o assovio são, no fundo, a música "[...] que todo mundo canta, e os seus estratagemas constituem, mais do que invenções do momento, experiências acumuladas no contato com objetos técnicos impostos pela propaganda" (ADORNO, 1999, p. 100). A sensação de segurança e de tranqüilidade do indivíduo torna-se necessária devido ao processo de massificação e alienação do tempo livre, visto o grau de acirramento encontrado por este. Assim, o indivíduo não alcança a condição de realizar as atividades de maneira mais consistente e muito menos livre, pois se procura na realidade o *hobby*, ou seja, o negócio do tempo livre. Este assume uma liberdade "organizada e coercitiva", como diz Adorno (1995, p. 74). Neste mesmo trecho, ele ainda afirma:

> Tal coação não é, de nenhum modo, somente exterior. Ela se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional. [...] mas, a própria necessidade de liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio; o que elas querem lhes é mais uma vez imposto. Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída deles. (ADORNO, 1995, p. 74)

As pessoas sequer percebem a coação realizada pela indústria cultural. Ela é forte e ao mesmo tempo eficiente, ao ponto de elas não identificarem as suas idéias com aquelas disseminadas pela mídia ou então pelos grupos sociais dos quais fazem parte. A sua vontade é imposta e as pessoas, mesmo não sendo livres, se sentem assim por não terem a verdadeira idéia do significado da liberdade.

O aparato usado pela indústria cultural, sobretudo o uso das diferentes mídias, assim como a invasão do tempo livre pela lógica do trabalho, é apenas uma concepção funcionalista do tempo livre, tendo como preceitos centrais dois pontos-chave, sendo eles: 1) a constituição da segurança durante o período de não trabalho, garantindo ao trabalhador o retorno com segurança ao seu posto de produção no dia seguinte, e 2) o tempo livre é administrado, organizado e planejado e, assim, é invadido pela lógica do trabalho, configurando, desta forma, o trabalhador aos interesses produtivos, pois, com isso, ele vê como normal qualquer tipo de comportamento imputado a ele. Dessa maneira, o tempo de lazer, como coloca a indústria cultural, tem também uma função produtiva. Para o senso comum, a melhor forma de se aproveitar o tempo livre ou descansar é carregar pedra para este tempo se converter em algo útil.

Assim, o tempo livre converte-se em um mero consumo das diferentes mercadorias produzidas, mantendo assim a possibilidade de circulação e venda de produtos, aumentando os lucros e garantindo a lógica da produção e reprodução:

> A indústria só se interessa pelos homens como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva. Conforme o aspecto determinante em cada caso, a ideologia dá ênfase ao planejamento ou ao acaso, à técnica ou à vida, à civilização ou à natureza. Enquanto empregados, eles são lembrados da organização racional e exortados a se inserir nela com bom senso. Enquanto, clientes verão o cinema e a imprensa demonstrar-lhes, com base em acontecimentos da vida privada das pessoas, a liberdade de escolha, que é o encanto do incompreendido. Objetos é que continuarão a ser em ambos os casos. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 137)

Na atualidade, a indústria bem como qualquer outro trabalho têm como meta se aproximar dos indivíduos e, principalmente, garantir a lógica do trabalho. Contudo, em qualquer situação, a humanidade é vista como o grande objeto, pois, em um momento, o lucro do capitalista é garantido pela mercadoria força de trabalho. Em outro, o consumidor garante a circulação das mercadorias, inclusive, por que não dizer, da própria força de trabalho. Entretanto, o consumidor também é objeto de consumo, tendo em vista a contínua criação de necessidades apresentadas pela indústria cultural para este consumidor/trabalhador continuar mantendo a sua capacidade de trabalho para os donos do capital.

Uma mercadoria muito cara e essencial ao processo de trabalho e obtenção de lucro é o indivíduo em sua manifestação material e espiritual: o corpo. Este corpo, por sua vez, mantém características de sua dupla utilização. Por um lado, como mercadoria, um instrumento de trabalho e, segundo Marx (1986), atendendo as exigências do seu momento histórico. Por outro, o corpo é uma mercadoria a ser consumida, pois precisa aprimorar o seu

valor, mesmo como fetiche. Assim sendo, existe a disseminação de um modelo de corpo pela indústria cultural, possuindo como referência o prazer e o hedonismo e, ao mesmo tempo, atendendo às demandas produtivas.

O corpo é educado no processo produtivo e aperfeiçoado nos momentos de tempo livre, até porque, durante o trabalho, o consumo de suas forças e capacidades atinge níveis extremos. Essa configuração do tempo de lazer pela racionalidade do trabalho acarreta a esfera da produção e da reprodução capitalistas. A lógica apresentada pela indústria cultural é a mesma utilizada pelas atividades laborais, afetando o operário no chão da fábrica com a mesma qualidade de convencimento, havendo diferenças apenas quantitativas. A sua influência se manifesta através do consumo de roupas, acessórios, ginástica, tratamentos de pele, rejuvenescimento, emagrecimento, branqueamento da pele e, finalmente, embora não menos importante, uma infinidade de cirurgias plásticas para a correção de vários problemas, dos mais insignificantes até os mais sérios. Este ponto será discutido a seguir.

## 3.2. A produção e o consumo do "corpo mercadoria" no capitalismo

O capitalismo só consegue manter as condições adequadas de produção e reprodução quando os indivíduos mantêm as condições de existência adequadas à realização do trabalho em condições determinadas pela lógica da forma mercantil. Dentre as capacidades necessárias ao processo, encontram-se as capacidades e habilidades corporais, tendo-se em vista o fato destas capacidades manifestas pelo corpo corresponderem a toda a potencialidade apresentada por cada ser humano.

Todavia, esta necessidade capitalista de educar, controlar e manter o corpo sempre pronto à realização do trabalho como condição para a obtenção de lucros cada vez maiores pelos capitalistas, deve vir maquiada como cuidado com a saúde, o bem estar, a qualidade de vida e o acesso a atividades prazerosas, embora essas preocupações sejam aparentes e as próprias definições sejam complexas, conforme demonstram Gonçalves e Villarta (2004). Dessa forma, a relação entre produção, reprodução e consumo é sustentada por essa busca hedonista, sem as pessoas perceberem os reais interesses direcionadores destas práticas.

Assim, as pessoas procuram a melhoria da capacidade corporal sem perceber os reais interesses capitalistas para a melhoria dos lucros. Ao mesmo tempo, parece existir certa relação entre o aprimoramento das funções fisiológicas e a busca pelo prazer. Esses fatos também são mediados pela indústria cultural e mascaram a lógica da produção.

> O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais.O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda a reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. (ADORNO; HORKHEIMER,1985, p. 128)

O prazer dentro da indústria cultural se contrapõe à idéia de realização de qualquer tipo de esforço necessário. Não deve ser preciso pensar para se alcançar o prazer proposto, pois correr-se-ia o risco do prazer não ser entendido desta forma. Entretanto, deve-se considerar o prazer como uma promessa não cumprida, no entanto, ao mesmo tempo, as promessas continuam acontecendo e se sobrepondo ao esforço, tido sempre como algo muito aborrecido. Assim, a indústria cultural pretende manter a condição de logro sobre as pessoas. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

> A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente; maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do quotidiano cinzento ao qual ele queria escapar. De seu lado, as obras de arte tampouco consistiam em exibições sexuais. [...] Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 131)

Evidencia-se assim a não realização das promessas da indústria cultural, porquanto este não é o objetivo central da mesma. Ela faz a promessa da sublimação reprimir os seus consumidores. Assim sendo, as promessas realizadas no contexto estabelecido por ela não têm nenhuma intenção de cumprir o proposto.

Entretanto, o corpo é uma mercadoria importante para a indústria cultural, devido à sua capacidade de se conectar com a produção e o consumo dentro do modo de produção. Este fato é justificado por dois motivos centrais. Primeiro, o corpo é uma mercadoria a ser melhorada como força de trabalho, sendo um produto e um produtor deste processo. Segundo, o corpo é um consumidor em potencial dos diferentes produtos e necessidades oferecidos pela indústria cultural, confirmando os dizeres de Marx (2000) quanto à elaboração dos produtos a serem consumidos. Os corpos são consumidores para cada tipo e qualidade de produto, tendo-se em vista o interesse pelo corpo como um instrumento saudável para atender a determinados padrões. Ao mesmo tempo, ele é consumido em sua força de produção no espaço de trabalho e como produto a ser transformado no tempo livre.

O corpo como força de trabalho é uma mercadoria privilegiada e, por isso, precisa-se entender como o corpo é tratado nesta sociedade. Sobre este tema, Adorno e Horkheimer (1985) apresentam algumas discussões. Eles começam discutindo a relação entre o corpo e a divisão do trabalho:

> A divisão do trabalho, onde o desfrute foi para um lado e o trabalho para outro, proscreveu a força bruta. Quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos. [...] O cristianismo louvou o trabalho, mas em compensação humilhou ainda mais a carne como fonte de todo o mal. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 216)

A divisão do trabalho separa a sociedade entre aqueles com condições de desfrutar os prazeres e as boas coisas da vida, enquanto a outros restou apenas o desprezo pela realização de um trabalho desumanizante. Entretanto, nesta divisão, aparece uma contradição significativa expressa pelo louvor ao trabalho típico da classe trabalhadora, enquanto o seu principal meio de trabalho é desprezado, humilhado e considerado fonte de todo o mal. O louvor dá graças pelos lucros e ao mesmo tempo descarta a fonte de seus prazeres por não querer sustentar com a quantidade de óleo necessário a máquina responsável pelo seu ócio. Assim, esta "[...] espécie de mutilação afeta sobretudo a relação com o corpo (Körper)" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 216). O corpo é mutilado pela própria divisão do trabalho, porquanto não constituindo plenas condições humanas, o corpo é menos considerado. Ainda mais dentro do período cristão, no qual o corpo é ainda mais rebaixado perante a alma.

Na Europa, o trato com o corpo, no período da modernidade, também assume uma condição de exploração do corpo, mesmo em sua pretensa liberdade.

> A libertação do indivíduo europeu realizou-se em ligação com uma transformação geral da cultura, que aprofundava cada vez mais a divisão, à medida que diminuía a coerção física exercida de fora. O corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau e o espírito, para o qual os outros tinham o ócio necessário, devia representar o bem. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 216)

Aqui o corpo é transformado pela cultura da divisão do trabalho, diminuindo a coerção sobre o corpo de fora para dentro, porém aumenta de dentro para fora. Por isso, existe certa insistência no uso da ginástica, a qual deve substituir, dentro do possível, o uso de aparelhos ortopédicos, de acordo com a análise de Vigarello (1995), mas, por outro lado, presumia a condição de exploração em decorrência das relações de trabalho. Contudo, desde a antiguidade o corpo era tido como algo inferior, desprezado, sendo a alma, ou seja, o intelecto

privilegiado, precisando, contudo, de tempo livre – ócio – para poder realizar o trabalho filosófico, só possível aos de alta classe. Este dado não mudou muito na sociedade atual[20].

Todavia, como há uma separação entre o corpo e a mente, ou entre o trabalho braçal e intelectual, o corpo é visto como coisa a ser controlada. Dessa forma, passa a haver uma relação de amor-ódio pelo corpo permeando a mentalidade das pessoas ao longo do tempo. Todavia,

> [...] na relação do indivíduo com o corpo, o seu e o de outrem, a irracionalidade e a injustiça da dominação reaparecem como a crueldade, que está tão afastada de uma relação compreensiva e de uma reflexão feliz, quanto a dominação relativamente à liberdade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 217)

A indústria cultural consegue transmitir esta idéia de corpo, ao mesmo tempo amado e repelido, desejado e renegado, amado e odiado por sua relação com a liberdade do ócio e a prisão do trabalho.

Assim sendo, o corpo deve ser inserido nas necessidades do capitalismo. E ainda mantendo a relação entre o amor e ódio pelo corpo, pode-se considerar:

> O amor-ódio pelo corpo impregna toda a cultura moderna. O corpo se vê de novo escarnecido e repelido como algo inferior e escravizado e, ao mesmo tempo, desejado como proibido, reificado, alienado. É só a cultura que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, *"corpus"*. Com o auto-rebaixamento do homem ao corpus, a natureza se vinga do fato de que o homem rebaixou a um objeto de dominação, de matéria bruta. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 217) (Grifo do autor)

Nesta passagem, destacam-se alguns pontos a serem melhor analisados. Em primeiro lugar, o escárnio, a proibição e a recusa pelo corpo, idéias oriundas da noção do corpo morto, escravizado e inferior à alma – noção persistente desde a antiguidade devido a noção de o corpo ser uma prisão, como diria Platão (1999), impedindo o alcance pleno da verdade pelo espírito. Todavia, na modernidade, o corpo é alienado, reificado na sua condição de trabalhador, escravizado ao tempo e rebaixado à sua condição natural, como algo animal e ao mesmo tempo sem capacidade de constituir a consciência.

Ao mesmo tempo, ele é desejado como proibido, como forma de alcançar a liberdade e satisfazer os desejos e as necessidades imediatas. Devido a esta capacidade, o corpo precisa ser controlado em todas as dimensões da sua existência, pois entende-se como algo natural a busca pela felicidade e, por isso, ela deve estar no horizonte humano. Todavia,

[20] Para maiores detalhes, ver Platão (1999 e 2006) e Santo Agostinho (1973a e 1973b).

ela só pode ser alcançada após o sacrifício, a dor e o sofrimento. É necessária a administração da sociedade sobre o corpo para ele conseguir se manter em condições de convivência coletiva.

Ademais, ele é logrado no seu tempo livre, por isso a precisão do planejamento e da determinação da forma adequada para o seu relaxamento e diversão. Porém, o mais cruel e destrutivo ao corpo é a própria obra humana, consolidada pela divisão social do trabalho.

> Na civilização ocidental e provavelmente em toda civilização, o corpo é tabu, objeto de atração e repulsão. Para os senhores da Grécia e do Feudalismo, a relação com o corpo ainda era determinada pela habilidade e destreza pessoal como condição da dominação. O cuidado com o corpo (***leib***) tinha, ingenuamente uma linguagem social. O ***kalos kagathos***[21] só em parte era uma aparência, o ginásio servindo, por outra parte, para preservar o poder pessoal, pelo menos como ***training*** para uma postura dominadora. Quando a dominação assume completamente a forma burguesa mediatizada pelo comércio e pelas comunicações e, sobretudo, quando surge a indústria, começa a se delinear uma mutação formal. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 217) (Grifos do autor)

A relação do corpo com a indústria, o comércio e as comunicações gera uma mediação diferenciada, pois este corpo é mercadoria dentro da lógica de produção capitalista. Por isso, este corpo deve possuir características adequadas a esta sociedade. Para Soares (2001b), os corpos atendem as demandas da produção, estando inclusive em condições de saúde compatíveis com as necessidades industriais. Assim sendo, cabe ao treinamento corporal evitar a degeneração e garantir a condição de lucro dos patrões. Esta afirmação da autora vai ao encontro do debate elaborado por Adorno e Horkheimer quando estes discutem:

> Não se pode mais reconverter o corpo físico (Körper) no corpo vivo (Leib). Ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material. As obras da civilização são o produto da sublimação, desse amor-ódio pelo corpo e pela terra, dos quais a dominação arrancou todos os homens. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 218)

Este amor-ódio pelo corpo é a condição possível nesta sociedade administrada e voltada para o desenvolvimento do lucro. Não é possível se pensar um corpo qualquer para se ajustar à relação deste modelo de sociedade. Sem a administração sobre o corpo como elemento cultural, corre-se inclusive o risco deste modo de produção perder as condições necessárias à sua reprodução. É necessário usar todas as estratégias para manter este corpo dominado, nem que seja pelo medo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Dessa forma, uma outra estratégia adotada é a mensuração do corpo para identificar se ele está obedecendo à

[21] Belo e bom.

lógica do corpo da retidão, conforme comenta Soares (2001a). Por isso, Adorno e Horkheimer (1985, p. 219) vão contribuir mais uma vez, falando do interesse da Alemanha sobre o corpo.

> Eles vêem o corpo como um mecanismo móvel, nas articulações as diferentes peças deste mecanismo, e na carne o simples revestimento do esqueleto. Eles lidam com o corpo, manejam seus membros como se estes já estivessem separados. A tradição judia conservou a aversão de medir as pessoas com um metro, porque é do morto que se tomam as medidas – para o caixão. É nisso que encontram prazer os manipuladores do corpo. Eles medem o outro sem saber, com o olhar do fabricante de caixões, e se traem quando anunciam o resultado dizendo, por exemplo, que a pessoa é comprida, pequena, gorda, pesada. Eles estão interessados na doença, à mesa já estão à espreita da morte do comensal, e seu interesse é só muito superficialmente racionalizado como interesse pela saúde. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 219)

Não existe só um interesse pelo corpo e pela "saúde", como também a determinação de medidas direcionadas à constituição da forma ideal. Se por um lado pode-se dizer do corpo leve, comprido, pesado, pode-se também discutir a existência ou não da normalidade. Dessa maneira, fica relativamente fácil determinar o padrão de saúde e, principalmente, de beleza a ser disseminado e explorado pela mídia. Todavia, a

> [...] opinião segundo a qual ao nivelamento e à padronização dos homens corresponde, por outro lado, um crescimento da individualidade das chamadas personalidades de líderes (führer), proporcionalmente ao seu poder, é errônea e constitui uma parte da ideologia. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 220)

Esta padronização proposta ideologicamente é a mesma apoiada na noção de diferença para constituir o seu discurso. Afinal, a sociedade é planejada e administrada para se manter no caminho do lucro. Existem diferentes formas de se manter a administração sobre o corpo, entre as quais pode-se mencionar o modelo de saúde, de diversão, de cuidado necessário com o corpo, mantendo uma ampla gama de mercadorias, indo dos medicamentos aos equipamentos responsáveis pela mensuração e melhoria das capacidades humanas. Uma estratégia adotada para manter este controle é o padrão de estética do corpo disseminado pela indústria cultural de maneira sutil, quase imperceptível[22] em algumas situações.

Assim, procura-se definir um modelo de corpo compatível com dois grandes interesses: a produção e o consumo. Para a primeira, o corpo deve possuir como requisitos

[22] Uma referência a esta forma de disseminar o modelo de corpo ideal foi a abertura de uma novela do canal de televisão mais importante do país, onde aparecia uma mulher jovem, alta, loira, magra, dançando em uma espécie de vitrine, com uma música de fundo, onde o refrão dizia "[...] você é linda, mais que demais, você é linda sim [...]" e ao final da abertura aparecia um letreiro com a palavra "Belíssima". Provavelmente, se naquele período fosse feita uma pesquisa sobre o tipo de mulher bonita no Brasil, o modelo de corpo apresentado na abertura da novela seria o eleito, apesar de que algumas pessoas talvez dissessem que sempre gostaram deste padrão estético, não havendo, segundo elas ilusoriamente nenhuma influência externa.

centrais a saúde, a força e a resistência, fato comentado por Soares (2001a, 2001b), sendo estes compatíveis com a imagem da retidão mencionada por esta autora. Do ponto de vista do consumo, pode-se apontar para duas tendências. De um lado, o direcionamento para a magreza, de outro, para o desenvolvimento da massa muscular, sobretudo através do *body building* (musculação). A tendência para a magreza, sobretudo, a partir dos anos de 1990, é demonstrada por Silva (2001a), pois, a partir deste momento,

> [...] novos estudos que se propõem ser generalizáveis a variadas populações, com diferentes composições corporais e idades, indicando a interiorização de uma tendência à hegemonia de uma certa expectativa corporal que estaria difundindo pelo mundo e que entre outras coisas, **caminha para uma estética da magreza e do body building.** (SILVA, 2001a, p. 20-1). (Grifo nosso)

Esta tendência para o *body building* e a magreza é controlada pelas ciências, sobretudo as biológicas. Estas idéias são disseminadas pela indústria cultural e passam a ser usadas como critério de verdade por todas as pessoas. Assim sendo, existe a disseminação da idéia de construção de um corpo perfeito para este modelo social. Esta idéia perpassa a cabeça das pessoas, pelo menos desde o século XIX quando nos Estados Unidos da América, disseminou-se a idéia do corpo forte, pois, não sê-lo, era considerado um crime (COURTINE, 1995).

Estas concepções de beleza do magro e, ao mesmo tempo, musculoso, desenvolvido pela musculação, são traços de uma busca incessante pelo belo. Sobre a idéia do belo como norma, Adorno (1993) comenta:

> O belo, a idéia fixa pela qual [...] está possuída, está contra a moral antes mesmo de escarnecer dela. Pois ele volta-se obstinadamente contra todo universal e põe de modo absoluto a diferença determinada da existência pura e simples, o acaso, que favoreceu uma coisa e não outra. No belo, o particular opaco afirma-se como norma, como único universal, pois a universalidade normal tornou-se demasiado transparente. (ADORNO, 1993, p. 82)

A idéia de belo nesta sociedade é uma idéia extremamente questionável, visto como a noção do belo se perde na forma do particular, com um caráter ilusório de universalidade, embora a noção de beleza posta na realidade seja feita para atender às exigências da produção e do consumo definidos pelo capitalismo. A beleza nada mais é do que uma reprodução mecânica, e

> A reprodução mecânica do belo – à qual serve a *fortiori,* com sua idolatria metódica da individualidade, a exaltação reacionária da cultura – não deixa mais nenhuma margem para a idolatria inconsciente a que se ligava o belo. O triunfo sobre o belo é

> levado a cabo pelo humor, a alegria maldosa que se experimenta com toda renúncia bem sucedida. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 131)

A reprodução mecânica do belo é o predomínio do particular sobre o universal, estabelecido de cima para baixo com um modelo de beleza encontrado apenas na esfera industrial. Como a beleza também passa a ser um negócio, o compromisso da estética deixa de ser com o bom e o belo e passa a estabelecer elos com o lucro. Pretende-se disseminar o consumo de uma série de mercadorias através do conhecimento das práticas das personalidades, do interesse pelos cuidados com o corpo e pelo derramamento da técnica, contribuindo para o desenvolvimento de um padrão compatível com aquele estabelecido.

O desenvolvimento das técnicas de beleza corporal pode ser realizado por variadas técnicas corporais, como os exercícios, estando entre eles o *body building*, do uso de diferentes cosméticos e mesmo cirurgias plásticas. De acordo com Silva (2001a):

> Algumas notícias divulgadas por um canal de televisão por assinatura apresentavam o número de dois milhões de cirurgias plásticas nos seios feitas com fins estéticos nos Estados Unidos a cada ano, além de outras estatísticas relevantes sobre os demais tipos de intervenção cirúrgica com a mesma finalidade realizada naquele país. (SILVA, 2001a, p. 13)

Silva (2001a) demonstra a forma de a indústria cultural determinar um padrão de corpo a ser seguido independentemente das condições necessárias para a sua obtenção. Com isso, não há, neste caso, nenhuma preocupação com os riscos potenciais de mutilação ou morte das pessoas, até porque na era da estatística cada um representa um número a ser contabilizado posteriormente.

O interessante não é necessariamente a forma conseguida para o corpo, porquanto o avanço das ciências, principalmente das biológicas, permite uma série de transformações neste “corpo máquina”, representando a racionalidade tecnológica inerente a este modo de produção. A indústria cultural promete a felicidade e a sublimação, mas esta ventura não pode ser alcançada porque é um fetiche e, enquanto tal, aponta sempre para uma outra necessidade criada com freqüência. Ao mesmo tempo, a promessa da sublimação gera a repressão, pois, a mercadoria a ser aprimorada – o corpo, não pode alcançar o padrão estético estabelecido, pois esta opção não está colocada como fato real para a maioria das pessoas, mas apenas como promessa a ser lograda posteriormente. A indústria cultural apenas reafirma a felicidade impossível de ser alcançada e, ao mesmo tempo, veladamente, administra as relações sociais para este modelo de corpo manter-se dentro do necessário para a obtenção dos lucros.

Na relação entre a esfera da produção e do consumo, a indústria cultural atinge o seu objetivo em relação ao corpo, porquanto consegue administrá-lo, mantê-lo produtivo, sendo, contudo, mais um produto a ser consumido no espaço do trabalho. Neste espaço, a sua força produtiva é sugada e, no tempo livre, aprimora o consumo de outras mercadorias. Como uma delas, é talhado para manter o seu permanente ciclo de produção e reprodução.

E, ainda, o corpo dentro deste processo repete a produção das mercadorias produzidas e circuladas diariamente, podendo, assim como qualquer uma delas, aumentar o seu valor pela maior assimilação de trabalho humano, mas mantendo-se como fetiche, afinal, o corpo e a vida humana não têm preço. Qualquer trabalho ou tecnologia adicionada ao corpo apenas aprimora a sua administração, a influência da razão instrumental e a disciplina exigida pelo modo de produção, garantindo a condição de produção e reprodução do capitalismo.

Esse fato precisa ser melhor explicado, afinal a indústria cultural não se relaciona apenas com a esfera do consumo, ou seja, da reprodução social. A esfera da produção no seu vínculo com a indústria da cultura não constitui o corpo apenas na fase do tempo livre. A indústria cultural tem os seus fundamentos constituídos pela técnica do trabalho, a qual por sua vez é transferida de uma esfera à outra da sociedade. Não há separação real entre produção e consumo, ou entre o trabalho e o tempo livre. A lógica de todas é a mesma. O que ocorre é a mecanização das relações sociais.

> Tal mecanização é na verdade essencial à expansão da indústria; mas se isso se torna a marca característica das mentalidades, se a própria razão é instrumentalizada, tudo isso conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente aprendida. (HORKHEIMER, 2002, p. 31)

A mecanização comentada por Horkheimer contribui para o processo de reificação do ser humano, o qual tem a consciência do corpo consolidada por um trabalho fundamentado na alienação e no fetiche. Assim, como a reificação se expande para todas as esferas da vida, conforme Goldmann (1979), esta mecanização atinge a noção da instrumentalização. Esta por sua vez consolida o modelo de corpo mensurável, instrumental e, por que não dizer, força de trabalho, mercadoria a ser explorada em seu limite, inclusive com a ajuda da ciência conforme comenta Silva (2001b). A indústria cultural é apenas a extensão da lógica do trabalho e não há separação real entre eles, porquanto eles são distintos e complementares. A razão presente no trabalho sustenta o funcionamento da indústria cultural e esta, por sua vez, através de suas promessas, consolida as relações de mascarar a realidade. Dessa maneira, pode-se dizer:

> Todas essas idéias acalentadas pelo homem, todas essas forças que, acrescentando-se à força física e ao interesse material, conservam unida a sociedade, ainda subsistem, mas tem sido solapadas pela formalização da razão. Este processo, como já vimos, está ligado à convicção de que os nossos objetivos, sejam quais forem, dependem dos gostos e aversões que em si mesmos não tem significação alguma. Vamos presumir que esta convicção penetre de fato as particularidades da vida cotidiana – e já penetrou mais profundamente do que supomos (HORKHEIMER, 2002, p. 44)

Não há possibilidade de fuga das idéias apresentadas e presentes no trabalho por seus fetiches ou na vida privada, individual. Os gostos e os interesses das pessoas em relação às possibilidades do trabalho ou sobre atividades de lazer não são livres. Elas já foram contaminadas pela lógica do trabalho alienado e reificado. Mesmo as crianças quando imitam os pais na prática de exercícios pensando na quantidade suficiente para completar as obrigações com os cuidados com o corpo, já foram contaminadas pelos gostos e interesses do processo produtivo (HORKHEIMER, 2002). Assim, não há separação entre o trabalho alienado, o aprofundamento das relações fetichizadas e o processo de reificação presente no processo produtivo e as opções manifestas nos períodos de lazer.

Enfim, o processo de educação do corpo é realizado também pela indústria cultural como expressão mais desenvolvida do processo de sedução, disseminado pelo modo de produção capitalista e é uma manifestação dos interesses do trabalho. A indústria cultural funciona como uma mediadora privilegiada no processo educativo, tendo-se em vista a sua capacidade de disseminação de idéias favoráveis à manutenção do capitalismo. Ela possui, entretanto, a capacidade de educar em espaços não escolares ou não formais, pois a propagação da racionalidade instrumental presente no trabalho acontece em todos os espaços como a família, os clubes, as igrejas e as academias de ginástica, possuindo cada um deles a capacidade de intervenção e de materialização das relações construídas por meio do trabalho alienado.

Assim sendo, a indústria cultural consolida o modelo de corpo desejável, fundamental ao processo de produção/reprodução, fazendo o corpo mercadoria/consumidor, contraditoriamente estimulado, sem sequer identificar a origem dos modelos estabelecidos e os interesses velados presentes neste contexto. A forma proposta pela indústria cultural é aquela entendida como ideal para o trabalho alienado. O corpo precisa ser forte para suportar as cargas de trabalho colocadas para o trabalhador. Ele necessita de resistência, pois esta é uma condição fundamental para se suportar longas jornadas de trabalho. Se no século XIX o trabalho possuía jornadas de mais de 12 horas, como comenta Marx (1996), na atualidade,

apesar de toda a legislação trabalhista, não é difícil encontrar pessoas com jornadas de trabalho semelhantes. Além disso, segundo autores da Medicina do esporte e da fisiologia do exercício, como McArdle; Katch; Katch (2003), a resistência também contribui para o perfil de saúde determinado. Como outra característica, deve ser magro, pois isso demonstra, além da saúde, a retidão moral e a honestidade como qualidades individuais, conforme menciona Soares (2001a). Por último, este corpo deve parecer jovem porque a juventude demonstra alta capacidade de rendimento nas diferentes esferas sociais.

Todas estas características são disseminadas pela indústria cultural e devem ser obtidas no tempo livre. No entanto, a forma do corpo deve possuir as características necessárias ao seu uso como força de trabalho, independente do modo de produção como demonstra Marx (1986), as quais, no capitalismo atual, são delimitadas de acordo com as características apresentadas anteriormente.

Desse modo, está em causa a "educação" do corpo, adequado à consolidação do capital e a sua eficiência. Isso não se dá pela assimilação pura e simples da idéia, mas como informação difusa. Todos os meios de comunicação constitutivos do sistema de informações, assim como as pessoas de modo geral, esparramam as mesmas informações com o mesmo tipo de argumentação e, assim, os critérios, valores e as normas são assimilados socialmente.

A mesma análise vale para a forma do corpo. Não é necessário dizer formalmente qual é o corpo mais adequado ou o considerado mais belo porque as pessoas já possuem esta resposta. A idéia do corpo belo circula com muita facilidade entre as pessoas, e inclusive as crianças sabem dizer quem tem o corpo ideal ou não. Essa idéia é disseminada pelos programas televisivos, pelo cinema, pelos brinquedos, livros, pelas igrejas e outros. A educação orgânica do corpo, a necessidade de seu controle, de sua administração dentro da lógica definida pelo modo de produção e, acima de tudo pelo trabalho também se constitui. A organização do trabalho dentro do capitalismo também é educativa da condição material e espiritual do ser humano: o seu corpo.

Reificar o corpo através do processo produtivo é definir um padrão específico e remetê-lo ao perfil considerado adequado. Esse se caracteriza pela juventude vinculada ao vigor, à força para superar as dificuldades, à resistência para suportar a carga de trabalho e à magreza, explicitada no baixo percentual de gordura e não apenas no baixo peso corporal. Porquanto, ser magro é ser definido e forte, e não um "magricela". Essas características são delimitadas pelas necessidades produtivas e pela organização do trabalho, embora existam especificidades de acordo com a atividade realizada. Este processo ocorre devido à importância do trabalho como fator determinante de todas as dimensões da vida humana e

possibilita a configuração de um corpo produtivo e ao mesmo tempo produzido para o trabalho. Assim, em sua configuração de força de trabalho, portanto, mercadoria fetichizada e reificada, o corpo deve ser consumido primeiro como produtor, depois, como bem de consumo a ser aprimorado por diferentes estratégias, como as cirurgias plásticas e a ginástica, conforme demonstram Lemes (2006) e Baptista (2001), respectivamente.

Assim, educa-se o corpo enquanto corpo da consciência e consciência do corpo e, simultaneamente, educa-se sobre o corpo, a sua forma ideal, bem como as características transformadas pelo e para o trabalho. É este o fundamento central de toda a lógica disseminada pela indústria cultural, a qual, por sua vez, funciona como um processo educativo fundamental devido ao seu avanço tecnológico e à possibilidade de disseminação social.

Dessa maneira, em relação ao modelo de corpo, a possibilidade de superação depende da compreensão deste processo, determinado na sociedade capitalista pelo processo de trabalho alienado, da intervenção crítica e, ao mesmo tempo, da constituição da autonomia e emancipação das pessoas, que só é possível em um outro modelo social com um outro projeto educativo e uma outra forma de organização da produção.

# CONCLUSÃO

O processo de educação do corpo na sociedade capitalista atual necessita ser desmistificado. Para tanto, vale ressaltar diferentes nexos que constituem a realidade.

Primeiro, a compreensão de educação. Compreendemos educação como um processo de constituição humana do ser na relação com a realidade e portanto, do modo de produção vigente. Este é o fundamento de organização da sociedade, da produção dos bens de consumo, do atendimento das necessidades imediatas e mediatas do ser humano, e da forma de acesso à produção cultural da humanidade. Contudo, é necessário ir mais além:

> Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já não mais do que destacada, mas *a produção de uma consciência verdadeira.* Isto seria inclusive da maior importância política; sua idéia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme o seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. (ADORNO, 2000, p. 141-2) (Grifo do autor)

A educação é um processo fundamental para a constituição humana, pois esta tarefa de consolidar uma consciência verdadeira pressupõe compromisso com uma consciência emancipada. Neste sentido, o trabalho em geral, a objetivação necessária a produção de objetos, os quais posteriormente serão subjetivados, como afirma Hegel (2003), possibilita a constituição da consciência-de-si, em-si e para-si.

Ao mesmo tempo e, por isso, o trabalho implica a reprodução das condições de vida e das próprias possibilidades de reprodução do ser humano. Aqui está em questão o metabolismo entre o homem e a natureza. Pelo trabalho, a natureza é transformada em sua forma e, assim, atende às necessidades humanas, conforme comenta Marx (1996).

O trabalho ainda interfere na educação em decorrência de seus objetivos. Como atividade humana, define o processo produtivo e também quais os interesses e objetivos da

educação em relação às capacidades, habilidades e competências desejáveis. Além disso, define os conteúdos e conhecimentos necessários a serem transmitidos nos diferentes espaços de convívio social, sejam eles a escola, a família, a mídia, as igrejas, os movimentos sociais ou, ainda, as relações sociais entre as pessoas de maneira particular. Dependendo da forma como ele é organizado, o processo educativo é capaz de consolidar ou não a formação da consciência emancipada, como diz Adorno (2000). Se em condições pré-capitalistas o trabalho educa para a vida desenvolvida em uma perspectiva coletiva, em condições definidas pelo modo de produção capitalista constitui-se a alienação (MARX, 2002).

A educação constituída pelo trabalho ainda consolida outros dois pontos. O primeiro, é a transmissão de valores e normas. No modo de produção capitalista, valores como a propriedade privada, a competição, o individualismo e a capacidade de empreendimento são valorizados e, por isso, transmitidos a toda a sociedade. Este é um dos elementos necessários para se garantir as condições necessárias para se permitir a reprodução do capitalismo. Este processo educativo acontece por diferentes meios, entre os quais o estímulo ao esporte.

O segundo aspecto está diretamente relacionado ao foco central desta pesquisa – o corpo. A educação deve ter a capacidade de interferir significativamente no corpo, pois aí está o *lócus* privilegiado do controle social. Segundo Vigarello (*apud* Soares, 2001b), o corpo da criança é o local que primeiro se põe a mão para educar. Desde as formações econômicas pré-capitalistas analisadas por Marx (1986), o corpo deve atender as necessidades da produção e, para isso, ele precisa ser educado de acordo com os objetivos apontados pelo modo de produção e o tipo de trabalho a ser executado. Naquele momento, o corpo precisava adquirir a forma e as habilidades necessárias para a sua realização, tendo-se em vista, inclusive, o fato deste corpo estar, de certa maneira, submetido às relações grupais. O indivíduo, enquanto sujeito livre para realizar as atividades de seu interesse, não existe; é um ser coletivo. Dessa maneira, se consolida um primeiro momento da educação do corpo, pois o direcionamento do indivíduo serve para atender as necessidades do grupo.

Contudo, o trabalho se torna educativo não apenas por constituir o corpo em seu caráter mais imediato e até mesmo físico (biológico). Além disso, o corpo é educado pelo trabalho, pois o corpo se reconhece na sua consciência e a consciência só é possibilitada pela realização do trabalho, conforme é explicado por Hegel (2003). Ao produzir e exteriorizar a consciência, o objeto retorna e permite o reconhecimento de seu criador através do processo da reflexão, visto como o objeto externo constitui a consciência deste corpo. Por outro lado, como a consciência se consolida na relação com o objeto, o corpo sendo externo à consciência

e diferente dela deve ser reconhecido como um objeto para-si (HEGEL, 2003). Destarte, a educação é efetivada e então o trabalho consolida o ser humano em suas múltiplas dimensões.

Mas, há de se considerar também o fato de o corpo ser educado em formas históricas particulares. Se o modo de produção determina as condições de vida, o capitalismo fará a mesma coisa. No entanto, a consolidação do ser humano não se faz da maneira descrita por Hegel (2003), o qual analisa o vínculo entre o trabalho e a consciência. Nas condições capitalistas há uma inversão, na qual o homem se converte em um ser alienado progressivamente.

Com a divisão do trabalho cada vez mais especializada, o trabalhador passa a realizar apenas uma parte do trabalho e perde a noção do processo. Perdendo o produto responsável por constituir a sua identidade, o homem não tem o objeto para se refletir e, com isso, perde a si próprio, não se reconhece no produto nem no seu trabalho considerado por ele trabalho forçado. Ele se vê apenas como apêndice da máquina e também parte dela (MARX, 2002).

Finalmente, se o indivíduo não se reconhece e se considera um apêndice da máquina, passa a ver o outro da mesma forma, não o reconhecendo como ser humano. As relações não são mais entre os homens, mas entre coisas. O corpo é um elemento fundamental neste processo, conforme afirma Marx (2002), tendo em vista que ele é identificado apenas como máquina. Esse processo se torna mais complexo quando o indivíduo é convertido em apêndice da máquina e se torna uma máquina.

Através da força de trabalho, o indivíduo se insere nas relações de produção, tendo em vista o ser livre trabalhador conseguir se relacionar e negociar a sua jornada de trabalho com o homem livre capitalista. Nesta vinculação realizada entre os dois, o trabalhador vende não apenas a sua força de trabalho, mas a sua vida em troca de salário (MARX, 1996).

A força de trabalho é mercadoria, a qual possui valor de uso para o seu próprio dono; é valor de troca, haja vista que ele troca o tempo de uso desta mercadoria pelo equivalente universal – o dinheiro – para garantir a sua existência física. Mas, acima de tudo, esta mercadoria possui valor e depois fetiche (MARX, 1996).

Este valor esconde, segundo Marx (1996), um elemento significativo no processo: o trabalho. Dessa maneira, o valor da mercadoria é, na realidade, definido pelo tempo de trabalho humano necessário à sua produção. Logo, se um produto qualquer precisa de 20 horas para ser produzido, ele tem o mesmo valor da outra mercadoria fabricada no mesmo espaço de tempo. Este raciocínio vale para a força de trabalho. O seu valor é definido de

acordo com o tempo necessário à sua produção e, destarte, a sua formação para o trabalho e o tempo necessário para isso definem o seu valor.

O corpo, enquanto materialidade humana, entra neste processo pela sua produção. O trabalhador deve possuir as capacidades físico-mentais, as habilidades intelecto-manuais e o conhecimento teórico/prático para realizar determinadas funções. A realização do trabalho demanda conhecimento próprio. Este conhecimento assimilado pela consciência do corpo demanda tempo de produção – trabalho – realizado pela pessoa que ensina de um lado, e pelo próprio sujeito, do outro. A formação do corpo para o trabalho é também trabalho.

Deve-se consolidar a forma de se adquirir este valor pelo conhecimento e controle do corpo. Não se consolida a disciplina sem antes tornar este corpo rígido. Por isso, havia no século XIX todo o investimento sobre o corpo através dos métodos ginásticos. Eles funcionavam (e funcionam) com eficiência para consolidar o poder social sobre o indivíduo, o átomo a ser administrado.

Neste processo de determinação do valor da força de trabalho, a perícia na execução das tarefas depende de trabalho humano anterior, presente na alimentação, no cuidado com a higiene, na internalização das normas e regras sociais, na assimilação do conhecimento e na constituição corporal realizada pelo próprio indivíduo com o auxílio das pessoas mais próximas a ele, ou com a ajuda de algumas instituições, como o serviço militar (2001b), de onde se retiram exemplos de exercícios e de modelos de corpo.

Por último, este valor se torna irreal, com características fantasmagóricas, ou seja, de acordo com Marx (1996), fetiche. Através dele, o corpo do trabalhador, ao menos enquanto meio de produção, é valorizado de acordo com as competências aprimoradas por ele, embora o preço pago por ele jamais será realizado plenamente, caso contrário existiria a redução dos lucros por parte do capitalista, tendo em vista este se sustentar pela mais-valia. O corpo é consolidado pelo trabalho humano e produtivo. Ele é o motor central do capitalismo, porquanto o corpo é o *lócus* de existência humana, o meio de produção privilegiado, a mercadoria fetichizada a ser reificada. Assim, garante-se o processo de produção e reprodução da vida.

A reificação, anunciada por Marx e analisada de maneira mais específica por Lukács (2003), é a expressão máxima sobre o ser humano da alienação e do fetiche. Ao ser coisificado, o homem passa a ser analisado pelos aspectos quantitativos, mais do que pelos qualitativos, considerados secundários neste processo. Este dado é justificado pelo processo produtivo. Como o indivíduo trabalhador vende a sua mercadoria, a força de trabalho, ao capitalista pela jornada de trabalho definida pelo número de horas de serviço executado, o

fator importante é a capacidade de produção deste ser humano. O trabalhador e seu corpo são a carcaça do tempo a ser utilizada pelo capitalista, através da qual os aspectos quantitativos são reafirmados. É necessário garantir determinadas condições, entre as quais está a manutenção da saúde do trabalhador, a redução do absenteísmo nos postos de trabalho e, com isso, a certeza da capacidade do trabalhador.

Estas qualidades do trabalhador precisam ser checadas pela quantificação das condições apresentadas pelo indivíduo, como a forma do corpo, por meio do percentual de gordura, nível de força, capacidade de resistência entre outros. Esta é uma das formas apontadas por Resende (1992) como responsável pela reificação do ser humano. Assim sendo, é definido aqui um modelo de educação baseado na capacidade individual, na quantidade de trabalho a ser realizado e, por que não dizer, no modelo de corpo a ser considerado ideal para a produção.

Mas, o corpo não é visto como uma coisa viva. Segundo Adorno e Horkheimer (1985), o corpo não pode mais ser transformado em algo vivo. Pelo contrário, o processo de reificação

> [...] transformou o passeio em movimento e os alimentos em calorias, de maneira análoga, à designação de floresta viva na língua inglesa e francesa pelo mesmo nome que significa também "madeira". Com as taxas de mortalidade, a sociedade degrada a vida a um processo químico. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 219)

Como demonstram os autores, toda a condição de vida humana é degradada a um mero processo químico e quantificável. O indivíduo se mantém dentro desta lógica de formas variadas, inclusive considerando o percentual de gordura e o nível de massa muscular de cada pessoa, tendo em vista que estas são formas de se administrar a sociedade e a vida individual. Este corpo é corpo morto (Silva, 2001b).

Toda a formação da alienação, do fetiche e da reificação consolidadas no processo produtivo constróem uma ação educativa propriamente dita. Apesar de Adorno (2000) apontar para a educação como geração de uma consciência verdadeira, no modo de produção capitalista, a consciência é formada apenas de maneira parcial. Esse modelo educativo, assim como a indústria cultural, consolida o sujeito individualizado, e não individuado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), constituindo a semi-formação.

Todavia, este processo de educação do corpo, vida material do indivíduo, depende da disseminação de idéias da maneira mais ampla possível. Por isso, as informações necessárias, as normas e os valores, como o tipo de corpo adequado à produção, devem ser

divulgados para todos. Preferencialmente, as pessoas devem ser convencidas, ao mesmo tempo, sentindo-se livres por optar de acordo com os seus interesses, embora optar entre o branco e o preto não seja liberdade (ADORNO, 1993). Isto é feito em vários espaços, como na família e nas igrejas. Entretanto, existe um mecanismo mais avançado tecnologicamente e mais afinado com o modo de produção: a indústria cultural.

A indústria cultural se apóia na racionalidade tecnológica necessária para a manutenção da produção e reprodução do modo de produção. Ela contribui para a consolidação da reificação do trabalhador, da sua quantificação, bem como da produção e venda de produtos, da massificação das idéias e cooptação dos indivíduos.

Para além desses objetivos, a indústria cultural invade o tempo livre com a lógica da produção, procurando convencer as pessoas a consumirem os produtos fabricados pelo modo de produção. Este consumo inicia-se pelas necessidades básicas como a alimentação, a higiene e o vestuário, mas o faz criando outras necessidades, mesmo aquelas básicas em sua origem. Isso, por um lado, consolida o modelo social vigente e, ao mesmo tempo, mantém principalmente o trabalhador em segurança no seu momento de folga até o retorno ao trabalho (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

A lógica produtiva dissemina-se por todos os espaços sociais com todos os tipos de mercadoria, inclusive a força de trabalho e o corpo necessário. A idéia de corpo é disseminada com a ajuda das grandes celebridades.

> O culto dos astros do cinema tem como complemento da celebridade o mecanismo social que nivela tudo o que chama a atenção. Os astros são apenas os moldes para uma indústria de confecção de dimensões mundiais e para a tesoura da justiça legal e econômica, com a qual se eliminam as últimas pontas dos fios de linha. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 220)

Os astros do cinema e da televisão funcionam como um grande modelo a ser copiado em suas atitudes, em seus gestos e ainda em seus corpos, porquanto a televisão não contrata pessoas feias para trabalharem, a não ser aquelas usadas para expressar as caricaturas e o que não deve ser seguido ou feito. Dentre os exemplos, localizam-se os modelos de corpos a serem seguidos ou não, bem como todos os recursos para se alcançar aquele padrão.

Esta ação da indústria cultural também se consolida como ato educativo. Definir o modelo de corpo e a estética adequada a esta sociedade faz o indivíduo se identificar com ações, pensamentos, valores e formas de viver. Dessa maneira, a manutenção da produção e da reprodução consolida a existência do capitalismo.

Assim, para se alcançar o modelo de corpo representante do prazer, do sucesso e da felicidade, vale qualquer coisa para se alcançar o padrão proposto, entre eles a alimentação, quantificada pelas calorias, o exercício mensurado pelo equipamento de última geração, a cirurgia plástica para a correção do incorrigível, ou qualquer outro procedimento indicado pelo programa de televisão, pelo astro do esporte ou pela atriz famosa do cinema corre-se o risco de se prejudicar a saúde, ou mesmo perder a vida, pois é mais importante consumir para se manter inserido na sociedade do que se manter vivo ou com saúde. Este é o modelo de educação presente na escola, na família, na igreja e na associação de bairro.

Com isso, esboça-se o desenvolvimento do problema levantado. A forma do corpo na sociedade capitalista atual é determinada pelos interesses de produção e de consumo do capitalismo. Por um lado, é necessário que o corpo demonstre as possíveis qualidades do dono desta mercadoria, o corpo força de trabalho, com condições adequadas para se manter no processo de elaboração de bens de consumo. Para atender a produção, o corpo deve manifestar certas capacidades como a juventude, a magreza, a força e a resistência. Este modelo disseminado pela indústria cultural consolida a educação do corpo enquanto corpo fetichizado e reificado. As capacidades entendidas como necessárias, não apenas do ponto de vista do corpo da consciência, mas da consciência do corpo, demandam um processo de construção. O corpo como mercadoria também deve ser produzido, demanda tempo de trabalho e, posteriormente, é vendido como força de trabalho pelo seu proprietário. Venda esta que garante a sua existência biológica e social.

Este corpo é reificado e transformado em coisa, em máquina produtiva, e não é reconhecido como humano. Logo, o ser humano que não se reconhece como tal só pode reconhecer o outro dentro desta relação entre coisas. Aí está a importância da mensuração, visto que qualquer máquina precisa ter a sua capacidade mensurada para se saber o seu valor, embora ele seja fetichizado e reificado.

E, assim, como a produção define o consumo, o corpo mercadoria também deve ser consumido, garantindo a produção duplamente. Primeiro, trabalhando ao máximo. Segundo, consumindo inclusive o modelo de corpo na produção e no tempo livre, pois, consumir o modelo de corpo significa investir nele, em sua “saúde”, em sua capacidade produtiva e em sua “beleza”, para que ele tenha a condição de ser sempre desejado.

Estas são mediações constituídas no modo de produção capitalista. São as mediações constituídas pelo modo de produção que educam o corpo e disseminam a forma considerada ideal. Além do mais, disseminar um modelo de corpo é manter a sociedade administrada de acordo com os objetivos propostos por ela (ADORNO, 2003 e 2006).

Porém, consolidar este modelo é investir na barbárie. A própria competição é uma forma de inserir o corpo nesta lógica, conforme comenta Adorno (2000). Educar para a emancipação implica educar o corpo da consciência e a consciência do corpo. Nessa perspectiva, mais uma vez, Adorno aponta:

> [...] em todos os planos de nossa vida, e que portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência. [...] Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente, pois hoje em dia o mecanismo da ausência da emancipação é o *mundi vult decipi* em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado. A consciência de todos em relação a essas questões poderia resultar dos termos de uma crítica imanente, já que nenhuma democracia normal poderia se dar ao luxo de se opor de maneira explícita a um tal esclarecimento. (ADORNO, 2000, p. 183). (Grifo do autor)

Enfim, trabalhar nesta perspectiva educativa em todos os espaços possíveis é insistir na postulação do filósofo frankfurtiano: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”, a qual deve estar comprometida com um outro mundo possível a todas as pessoas (ADORNO, 2000, p. 119).

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. **Indústria cultural e sociedade.** 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. **Minima moralia:** reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **O fetichismo na música e a regressão da audição.** São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 65-108. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Palavras e sinais:** modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Sobre a indústria da cultura.** Coimbra: Angelus Novus, 2003.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALVES, Rubem. O corpo e as palavras. In: BRUHNS, Heloísa Turini (Org.). **Conversando sobre o corpo.** 5. ed. Campinas: Papirus, 1994, pp. 17-42.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. **Procurando o lado escuro da lua:** implicações sociais da prática de atividades corporais realizadas por adultos em academias de ginástica de Goiânia. Goiânia: UFG, 2001. (Dissertação de Mestrado).

BURGARELLI, Cristovão Giovani. **Linguagem e escrita:** por uma concepção que inclua o corpo. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

COURTINE, Jean-Jacques Os stakhanovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANNA, D. B. (Org.) **Políticas do corpo.** São Paulo: Estação Liberdade, 1995, pp. 81-114.

DAMICO, José Geraldo; MEYER, Dagmar E. O corpo como marcador social: saúde, beleza e valorização dos cuidados corporais de jovens mulheres. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte.** Campinas, CBCE/ Autores Associados, v.27, n. 3, maio/ 2006, pp. 103-118.

DANTAS, Estélio H. M. **Pensando o corpo e o movimento.** Rio de Janeiro: Shape, 1994.

DAOLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo.** 9. ed. Campinas: Papirus, 2005.

DESCARTES, René. **O discurso do método.** São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 25-71. (Coleção Os Pensadores).

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FENTERSEIFER, Paulo Evaldo. Corporeidade e formação profissional na Área de Saúde. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte.** Campinas: CBCE/ Autores Associados, v.27, n. 3, maio. 2006, pp. 93-102.

FENTON, Caroll Lane. **A Origem do homem.** Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

FONSECA, Vitor da. **Psicomotricidade:** filogênese, ontogênese e retrogênese. 2. ed. rev. e aum. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **Microfísica do poder.** 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica:** ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GOELLNER, Silvana V. *A* Revista Educação Physica (1932 – 1945) e o embelezamento da Mulher. In: XI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE. **Anais ...** Ijuí: SEDIGRAF, 1999. v. 3, pp. 1335-1340.

GOLDMANN, Lucien. A reificação. In: GOLDMANN, Lucien. **Dialética e cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 105-152.

GONÇALVES, Maria A. S. **Sentir, pensar, agir:** corporeidade e educação. Campinas: Papirus, 1994.

GONÇALVES, Aguinaldo; VILARTA, Roberto (Org.). **Qualidade de vida e atividade física:** explorando teoria e prática. Barueri: Manole, 2004.

GRANDO, José C. (Org.). **A (des)construção do corpo.** Blumenau: EDIFURB, 2001.

_____. As concepções de corpo no Brasil a partir de 30. In: GRANDO, José C. (Org.). **A (des)construção do corpo.** Blumenau: EDIFURB, 2001.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito.** 2. ed. rev. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2003, v. ú.

HOBSBAWM, Eric J. Introdução. In: MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas.** 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986, pp. 13-64.

HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica I:** uma documentação. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. **Eclipse da razão.** São Paulo: Centauro, 2002.

JOHANSON, Donald C & EDEY, Maitland A. **Lucy:** os primórdios da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

LE BRETON, David. **Adeus ao Corpo:** antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

LEITE, Nina Virgínia de A. (Org.). **Corpolinguagem:** gestos e afetos. Campinas Mercado das Letras, 2003.

LEMES, Walter F. **Subjetividade e cultura:** o sentido da beleza para a mulher. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006. (Dissertação de Mestrado em Psicologia).

LOURO, Guacira L.; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana V. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade:** um debate contemporâneo na educação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LUKÁCS, Georg. A reificação e a consciência do proletariado. In: LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 193-411.

_____. A Ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares. In: LUKÁCS, György. **Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992, pp. 87-108.

_____. **Ontologia do ser social:** a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. São Paulo: L.E.C.H., 1979a.

_____. **Ontologia do ser social:** os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: L.E.C.H., 1979b.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia:** resposta à filosofia da miséria de Proudhon (1847). São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Formações econômicas pré-capitalistas.** 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

_____. **Introdução à crítica da economia política.** São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp. 23-48. (Coleção Os Pensadores).

_____**. Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. Manuscritos econômicos filosóficos. In: FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

_____. **O 18 brumário e cartas a Kugelmann.** 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **O Capital.** São Paulo: Nova Cultural, 1996, v. 1. (Coleção Os Economistas).

_____. **O Capital:** capítulo VI (inédito). São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. **O Capital:** crítica da economia política. Livro terceiro: o processo global da produção capitalista. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, v. VI.

_____. **Trabalho assalariado e capital.** São Paulo: Global Editora, s.d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARZANO-PARISOLI, Maria M. **Pensar o corpo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

McARDLE, W. D.; KATCH, F. I.; KATCH, V. L. **Fisiologia do exercício:** energia, nutrição e desempenho humano. 5. ed., Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2003.

MEDEIROS, Mara. **Didática e prática de ensino da educação física:** para além de uma abordagem formal. Goiânia: CEGRAF-UFG, 1998.

_____. **Metodologia da pesquisa na iniciação científica.** Goiânia: E.V., 2006.

MEDINA, João Paulo S. **O brasileiro e seu corpo:** educação e política do corpo. 3. ed. Campinas: Papirus, 1991.

MENDONÇA, Leda M. N.; ROCHA, Cláudia R. R.; GOMES, Suely H. de A. **Guia para apresentação de trabalhos acadêmicos na UFG.** Goiânia: Cegraf UFG, 2005.

MENESES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito:** roteiro. São Paulo: Loyola, s.d.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MÉSZÁROS, István. **Marx:** a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MOREIRA, Luís Eurico. **A Gênese (comentada) da humanidade.** Goiânia: UCG, 2002.

MOREIRA, Wagner W (Org.). **Século XXI:** a era do corpo ativo. Campinas: Papirus, 2006.

NOVAES, Adauto. **O homem-máquina:** a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

OLIVEIRA, Marcus A. T. (Org.). **Educação do corpo na escola brasileira.** Campinas: Autores Associados, 2006.

_____. Práticas pedagógicas da educação física nos tempos e espaços escolares: a corporalidade como termo ausente? In: BRACHT, Valter; CRISORIO, Ricardo (Coords.). **Educação física no Brasil e na Argentina:** identidade, desafios e perspectivas. Campinas/Rio de Janeiro: Autores Associados/PROSUL, 2003, pp. 155-177.

PLATÃO. **Fédon ou da alma.** São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 115-190. (Coleção Os Pensadores)

_____. Livro VII. In: PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martin Claret, 2006, pp. 210-38.

RESENDE, Anita C. A. **Fetichismo e subjetividade.** São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1992. (Tese de Doutorado)

RIBEIRO, Renato Janine. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: NOVAES, Adauto. **O homem-máquina:** a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 15-36.

SANT'ANNA, Denise B. (Org.) **Políticas do corpo.** São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

_____. **Corpos de passagem:** ensaios sobre a subjetividade contemporânea. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e comunicação:** sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTO AGOSTINHO. **De Magistro.** São Paulo: Abril Cultural, 1973a: 319-56. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Confissões.** São Paulo: Abril Cultural, 1973b: 9-316. (Coleção Os Pensadores).

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 21. ed. rev e ampl. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA, Ana Márcia. O corpo do mundo: algumas reflexões acerca da expectativa de corpo atual. In: GRANDO, José C. As concepções de corpo no Brasil a partir de 30. GRANDO, José C. (Org.) **A (des)construção do corpo.** Blumenau: EDIFURB, 2001a, pp. 11-33.

_____. **Corpo, ciência e mercado:** reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade. Campinas/Florianópolis: Autores Associados/Ed. da UFSC, 2001b.

_____. **O corpo do mundo:** reflexões acerca da expectativa de corpo na modernidade. Ilha do Desterro: UFSC, 1999. (Tese de Doutorado)

SOARES, Carmen L. Imagens da retidão: a ginástica e a educação do corpo. In: CARVALHO, Yara M. & RÚBIO, Kátia (Orgs.). **Educação física e ciências humanas.** São Paulo: Hucitec, 2001a.

_____. **Educação Física:** raízes européias e Brasil. 2. ed.rev. Campinas: Autores Associados, 2001b.

_____. (Org.). **Corpo e história.** Campinas: Autores Associados, 2001c.

VAZ, Alexandre F. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. CADERNO CEDES. **Corpo e educação.** Campinas: UNICAMP, Ano XIX, n. 48, Ago. 1999, pp. 89-108.

VÁZQUES, Adolfo S. **Filosofia da práxis.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, s.d.

VIGARELLO, Georges. Panóplias corretoras: balizas para uma história. In: SANT'ANNA, Denise B. (Org.) **Políticas do corpo.** São Paulo: Estação Liberdade, 1995, pp. 21-38.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro.
222 Educação do corpo: produção e reprodução./Tadeu João
BAP Ribeiro Baptista: Orientadora: Anita Cristina Azevedo Resende. – 2007.
150f.: enc.
Referências.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação, 2007.
1. Corpo. 2. Trabalho. 3. Indústria Cultural. 4. Educação. I. Título

CDU: 37+316.334.22:796.035.

# Livros Grátis

( http://www.livrosgratis.com.br )

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo