

# Corporeidade e processo de trabalho na filosofia de Marx

*Body and work process in the philosophy of Marx*

Lucas Carvalho Peto\*

## Resumo

Objetiva-se evidenciar e discutir os fundamentos que tornam possível problematizar a questão da corporeidade [*Leiblichkeit*] em relação com o processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*] a partir dos escritos de Marx. Para tanto, são apresentadas as críticas que Marx dirige à concepção de subjetividade na filosofia de Hegel. Posteriormente, elucidam-se alguns dos pontos principais da crítica de Marx à filosofia pós-hegeliana. Por fim, apresentam-se os fundamentos categoriais do processo de trabalho e a relação da corporeidade com este.

**Palavras-chave:** Karl Marx; corporeidade; processo de trabalho.

## Abstract

*The goal of this paper is to highlight and examine the elements that make possible to discuss the question of the body [*Leiblichkeit*] in relation to the work process [*der Arbeitsprozeß*] in the writings of Marx. To achieve this goal, it presents the critics that Marx directs to the conception of subjectivity in Hegel's philosophy. Then we elucidate some of the main points of the critic that Marx directs to the post-hegelian philosophy. Finally, we present the categorical basis of the work process and the relationship of the body with it.*

**Keywords:** Karl Marx; body; work process.

---

\* Mestrando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. E-mail: lucaspeto@gmail.com

## Introdução

O objetivo destas notas<sup>1</sup> é apresentar e analisar os fundamentos que possibilitam problematizar a questão da corporeidade [*Leiblichkeit*] em relação com o processo de trabalho na filosofia de Marx.

Os debates acerca da corporeidade são, concomitantemente, contemporâneos e históricos. A questão aparece de formas distintas. A corporeidade é, com frequência, circunscrita sob a rigidez do binômio mente-corpo. O corpo eclode como obstáculo às aspirações da razão ou se configura como manancial primordial para a fuga das amarras da ilustração. A corporeidade aparece também como processo orgânico transversal, o próprio sujeito, ente criador. O corpo possui, igualmente, uma importância como realidade histórica, porquanto nele “[...] estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica” (Daolio, 1995, p. 105). Essas concepções perpassam diferentes disciplinas e épocas.

O debate sobre o corporeidade na filosofia grega estendeu-se desde o “pan-teísmo materialista” dos físicos [*φυσικισί*]<sup>2</sup> jônios até a afirmação aristotélica de que o corpo é a forma da alma, passando pela ambígua dualidade platônica e o materialismo de Demócrito. O corpo também expressava a saúde dos cidadãos [*πολίτης*]. Esta era indicador da boa ordenança do Estado. Na lógica da *polis*, a corporeidade era “[...] elemento de glorificação e de interesse do Estado” (Barbosa, Matos, & Costa, 2011, p. 25) e era ao redor do corpo que se estruturavam as estratégias no campo de batalha. Não obstante, “[...] a civilização grega não incluía as mulheres na sua concepção de corpo perfeito” (*Ibidem*).

A corporeidade também é uma questão central na filosofia cristã. O objetivo da lógica cristã parece ser a salvação da alma – a libertação dos entraves que a corporeidade representa na direção da purificação. Porém, “[...] a salvação anunciada pelo Evangelho não era apenas a salvação das almas, mas a salvação dos homens, isto é, de cada um desses seres individuais, com sua carne, seus membros, toda essa estrutura de órgãos corporais” (Gilson, 2006, p. 231). O discurso cristão é, portanto, transpassado por uma ambiguidade suscitada por imagens engendradas sobre o corpo. Movimento pendular de enobrecimento e menosprezo. Ao corpo do pecador, desordenado e aviltado, opõe-se o harmonioso corpo da salvação. Na lógica do cânone do pensamento cristão afirma-se “[...] o valor, a dignidade e a perpetuidade do corpo” (Gilson, 2006, p. 229).

Na idade moderna, o “[...] simples corpo vivo torna-se a aposta que está em jogo nas estratégias políticas” (Agamben, 2002, p. 11). O corpo emergira como

<sup>1</sup> **Agências financiadoras:** Capes e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – processo 2014/19916-8).

<sup>2</sup> Os físicos [*φυσικισί*] da escola de Jônia, considerados os primeiros filósofos ocidentais, afirmavam que um princípio universal determinava a constituição material da realidade.

agente de práticas sexuais transgressivas, configurando-se como lugar primevo de “crimes” contra a religião, a moral e a sociedade. A corporeidade era algoz das impotentes “[...] restrições sociais que visam conter as práticas sexuais dentro dos limites estabelecidos pelas convenções e pelas leis” (Grieco, 2009, p. 217).

Como exemplo de discurso contemporâneo sobre a corporeidade, vale citar a “ecologia humana”, um dos ramos da biologia contemporânea. O objetivo desta disciplina é compreender as relações entre os seres humanos e o ambiente (Galindo, 1998, p. 15). O fator que articula esta concepção é a inter-relação (*Ibidem*). Esta se dá através da permeabilidade da corporeidade humana. Com efeito, a corporeidade aparece não como uma dimensão que isola o ser humano do ambiente, mas como o elo que o inscreve como parte deste.

Existem debates acerca dos limites da corporeidade. Por que “[...] nossos corpos deveriam terminar na pele? Ou por que, além dos seres humanos, deveríamos considerar também como corpos, quando muito, apenas outros seres também encapsulados pela pele?” (Haraway, 2000, p. 101). Qual é a extensão da corporeidade? O corpo é híbrido?

Diversos campos de produção de conhecimento debruçaram-se, e continuam a debruçar-se, sobre a problemática da corporeidade. Existem estudos acerca da motricidade, a questão da corporeidade na psicanálise freudiana, corporeidade e teorias feministas, o corpo na biologia, na educação física, nas artes plásticas, na literatura, em autores e autoras como Bourdieu, Butler, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Espinosa, na medicina etc. À corporeidade se lançam demandas de ordem ontológica, epistemológica, ética, moral, política, econômica etc. O importante é observar que as divergências e congruências acerca da corporeidade remontam aos primórdios do desenvolvimento da civilização ocidental e, ao mesmo tempo, mantêm-se relevantes na contemporaneidade.

Considerado o objetivo, o material primordial de análise são os textos marxianos. A concisão desta delimitação, além de estabelecer o limite teórico, circunscreve também os possíveis resultados. A configuração categorial que é possível extrair dos textos marxianos não é a única, nem a mais atual, no que tange à problematização da corporeidade. Essa explicitação não é de todo dispensável. O contrário é mais fátual. Intentar apresentar uma noção de corporeidade a partir de Marx implica em uma determinada compreensão acerca do ser humano. Uma determinada compreensão ontológica, epistemológica, ética, política e econômica. Por isso, apresentar os argumentos sobre os quais se pode erigir uma noção de corporeidade a partir de Marx deve ser compreendido como uma possibilidade.

Objetivando-se apresentar a concepção de corporeidade em relação com o processo de trabalho na filosofia marxiana, serão apresentadas notas acerca da problemática em Marx. Posteriormente, serão elucidados alguns dos pontos sobre o qual recai a crítica de Marx à filosofia pós-hegeliana.

### Notas introdutórias sobre a problemática da subjetividade em Marx

Existem interpretações divergentes acerca da problemática da subjetividade em Marx. Para determinada corrente interpretativa, a problemática da subjetividade na filosofia marxiana é, geralmente, precedida pelo questionamento acerca de sua pertinência e validade. Essa corrente afirma não ser possível “[...] uma teoria da subjetividade a partir da ótica marxista em função de ‘conceitos’ como ideologia, determinação do econômico em última instância e de base material e superestrutura” (Araujo & Teodoro, 2006, p. 70)<sup>3</sup>. O ponto sobre o qual tal leitura se sustenta é o pretenso “determinismo” inerente aos escritos de Marx. De modo geral, essa interpretação busca apoiar-se em textos de Marx, fundamentando-se em trechos específicos de algumas de suas obras. Por exemplo, em *A Ideologia Alemã*, obra escrita entre 1845/1846 e publicada de forma póstuma em 1932, Marx e Engels afirmam que as pessoas “[...] encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já prontas da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal” (Marx & Engels, 1932/2007, p. 63). Em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, obra publicada originalmente em 1852, lê-se que é sobre as diversas formas de propriedade e sobre as condições sociais de existência que se ergue a estruturação das sensações, ilusões, modo de pensar e visões de vida. Isso significa, para a leitura que postula existir um “determinismo” em Marx, que as diversas formas de propriedade e as condições sociais de existências são o solo unívoco sobre o qual se erguem as sensações, modos de pensar, “visões de vida” etc. Parece que aquelas são a única base destas. Ou seja, essa corrente interpretativa afirma que, na teoria marxiana, há um vetor condicionado e um determinante. Outro exemplo que se costuma utilizar é a clássica passagem de *Contribuição à crítica da economia política*. Nesta obra, publicada em 1859, Marx (1859/2008, p. 47) escreve que “[...] o modo de produção da vida material condiciona [*bedingt*] em geral o processo de vida social, político e espiritual [*geistigen*]”. Partindo dessas premissas, determinadas interpretações da obra de Marx questionam se é possível, e válido, esquematizar uma teoria da subjetividade, a partir dos postulados de Marx, que não retorne ao determinismo.

As afirmações anteriores, utilizadas por determinadas leituras críticas a Marx para afirmar o “determinismo” inerente à obra deste, não dão a medida exata da concepção marxiana acerca da subjetividade. Com efeito, verifica-se que essas interpretações da obra de Marx “[...] centram-se em alguns conceitos vulgarizados pelo marxismo que, a partir do entendimento dado, não se prestam para permitir uma compreensão do sujeito” (Araujo & Teodoro, 2006, p. 70). A problemática da subjetividade, em Marx, não se coaduna ao pretenso “determinismo” imputado aos postulados marxianos por determinadas interpretações.

<sup>3</sup> O objetivo não é uma extensa elucidação das críticas dirigidas à problemática da subjetividade na filosofia de Marx. Por isso, o foco da análise será o argumento “determinação do econômico em última instância”.

O ser humano, para Marx, é “[...] imediatamente um ser natural” (Marx, 1939/2010, p. 127). Nessa condição “[...] ele pode somente *manifestar* sua vida em objetos sensíveis efetivos” (*Ibidem*, grifos no original). A manifestação de vida dos seres humano é igual à sua relação com objetos efetivos. Estes objetos, porém, não são estritamente naturais. Literalmente, Marx afirma que estes objetos não “[...] são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente” (*Ibidem*, p. 128). Os objetos efetivos humanos são objetos que já foram trabalhados por outros seres humanos. Disso decorre que o caráter primordial dos seres humanos é o de ser em relação. A relação que se estabelece com os objetos sensíveis efetivos é sempre relação com outros seres humanos. Ser objetivo, para Marx, significa ter sentido fora de si. Essa relação coloca em evidência a dimensão de carência do ser humano. Ser sensível é ser padecente. Um ser não objetivo, um ser que existe na ausência de outrem, “[ ] é um não-ser” (*Ibidem*, p. 127). É nesta conjuntura que Marx afirma que a vida material condiciona a espiritual. Aquela condiciona esta somente na medida em que os seres humanos são compreendidos enquanto seres sensíveis que se manifestam na relação com outrem. O que Marx objetiva elucidar quando afirma a centralidade da objetividade é que a subjetividade não é uma dimensão autônoma produzida gnosiologicamente ou que se alicerça sobre estímulos naturais.

A partir desta centralidade ontológica da objetividade, é o método marxiano que fornece as ferramentas fundamentais para a compreensão de sua concepção acerca da subjetividade. Aquele se ergue sobre críticas ao empirismo inglês e à filosofia hegeliana. Do primeiro, Marx contesta a passividade. De forma bastante geral, há no empirismo uma recusa à tentativa de fundamentar na racionalidade todas as atividades próprias do ser humano. A subjetividade é caracterizada pelas impressões que se fixam na “vida mental” a partir do fluxo de experiências. Disso decorre que “[...] todas as nossas ideias, ou percepções, mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas” (Hume, 1748/2004, pp. 35-36). Para Marx, o problema no empirismo é que “[...] o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto” (Marx & Engels, 1932/2007, p. 533). À subjetividade só é reservada a capacidade passiva de compor, transpor, aumentar ou diminuir as matérias que são fixadas pelos sentidos. Não obstante, essas faculdades também são impressas na “vida mental”. Na filosofia hegeliana, Marx censura a centralidade ontológica dos processos gnosiológicos. O cerne do método marxiano é a efetividade sensível dos seres humanos e no cerne desta efetividade jaz a atividade.

A categoria<sup>4</sup> que afasta a concepção marxiana de subjetividade do determi-

<sup>4</sup> Em Marx, as categorias definem modos de ser, determinações de existência, “aspectos isolados” da realidade. São objetivas, reais, e possuem caráter ontológico. Nesse sentido, são reproduções teórico-intelectivas da lógica do objeto a que se relacionam. Por isso, “[...] tanto real quanto teoricamente, as categorias são históricas e transitórias” (Paulo Netto, 2011, p. 46).

nismo, e deriva do método, é a atividade humana sensível. É a atividade humana sensível que fundamenta a efetividade dos seres humanos.

### Apontamentos acerca da crítica de Marx à filosofia pós-hegeliana

A crítica que Marx dirige à filosofia alemã pós-hegeliana é centrada na forma como aquela se apropriara dos postulados de Hegel. É importante observar que “[...] mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda como Bruno Bauer e Stirner, Marx jamais identificou o idealismo deles com o de Hegel” (Lukács, 1984/2012, p. 282). Há dois momentos no processo de apropriação da filosofia de Hegel pelos neo-hegelianos: o processo de isolamento de categorias do sistema lógico-filosófico de Hegel e aquilo que Marx alcunha de “falseamento” de categorias. No primeiro, categorias são isoladas do complexo orgânico da filosofia hegeliana e se contrapõem a outras, também isoladas, ou ao sistema como um todo. No último, categorias centrais em Hegel, como substância e autoconsciência, são transformadas em “[...] Gênero, o Único, o Homem etc.” (Marx & Engels, 1932/2007, p. 83). Estes procedimentos, porém, não afastam os postulados dos “jovens-hegelianos” da lógica de Hegel. Há uma transformação das categorias hegelianas, mas estas não são analisadas de forma crítica. Para Marx, nenhum dos jovens-hegelianos, no processo de apropriação da lógica-filosófica de Hegel, “[...] sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano” (Marx & Engels 1932/2007, p. 83).

Por isso, a filosofia pós-hegeliana também se ergue sobre a centralidade ontológica dos processos gnosiológicos. O momento de supressão da realidade é o ponto sobre o qual incide a crítica de Marx à filosofia hegeliana. Esse momento é caracterizado como negação da negação, ou seja, retirada do processo de estruturação da realidade sua ancoragem efetiva. O princípio que regula a realidade é o Espírito. Com feito, “[...] na vertente neo-hegeliana, este descarte também está presente do início ao fim” (Rocha, 2003, p. 35). Com isso, na filosofia pós-hegeliana a subjetividade continua a orbitar uma dimensão autonomizada. O que determina a subjetividade, na filosofia pós-hegeliana, ainda é o Espírito. Este espírito desencarnado apenas é espírito imaginário. O que Marx censura na filosofia pós-hegeliana, da mesma forma como rechaça na filosofia de Hegel, é a afirmação de que o Espírito é a origem “[...] ou princípio de entificação do multiverso sensível” (Chasin, 1995, p. 375). É contra a lógica inerente a esse sistema que Marx se dirige. Essa empreitada é realizada em diferentes etapas. Um dos mais vitais é a produção de *Die heilige Familie*, em parceria com Engels. O núcleo deste texto, publicado em 1845, é uma análise crítica daquilo que Marx denomina “[...] o mistério da *construção especulativa*” (Marx & Engels 1844/2011, p. 72, grifos no original). Essa análise circunscreve diversos momentos e autores do movimento “pós-hegeliano”. Destacam-se Bruno Bauer, Edgar Bauer, Max Stirner,

Franz Szeliga, Proudhon etc. Para Marx, o que une todos estes autores é o combate que, sob a égide daquele sistema, estabelecem contra “[...] tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*” (Marx & Engels, 1844/2011, p. 34, grifo no original).

A Crítica crítica, de acordo com Marx, retira suas categorias da realidade e as transforma em ideias para, posteriormente, fundamentar as categorias concretas a partir destas ideias. Um exemplo desse processo é a análise que Edgar Bauer realiza acerca do amor. De acordo com Marx, para ser bem sucedida em sua empreitada, a Crítica crítica intenta “[...] desembaraçar-se, antes de tudo, do amor” (Marx & Engels 1844/2011, p. 31). Edgar Bauer afirma que “[...] o amor... é um deus cruel que, assim como toda a divindade, quer possuir o homem por inteiro” (*Ibidem*). Nesta sentença está resumido o primeiro movimento do proceder especulativo. Um aspecto sensual, passional, é transformado em dimensão extraterrena. O amor é considerado um sujeito aquém das pessoas. Uma categoria concreta, que diz respeito às pessoas em suas relações sensíveis e objetivas, é metamorfoseada em diretriz gnosiológica que, posteriormente, delimitará os caminhos que as pessoas enveredarão. Por meio desse processo, “[...] dessa metamorfoseação do predicado no objeto, podem-se transformar criticamente todas as determinações essenciais e todas as manifestações da essência do homem em *não essência*” (*Ibidem*, grifo no original). O que interessa aqui não é o fato de Marx se debruçar sobre um assunto específico, o amor, mas o processo de generalização que, a partir deste mesmo assunto, elucida o proceder da lógica especulativa. A Crítica crítica transforma as categorias da realidade humana em ideias. Ela assim procede porque o importante não é o desenvolvimento real da realidade ou os processos concretos de produção de subjetividade. Marx afirma que “[...] o interesse principal da construção especulativa é o ‘de onde’ e o ‘para onde’” (*Ibidem*, p. 33). O importante é estabelecer o cerne do desenvolvimento dos processos, não explicar o próprio engendrar destes processos. Disso decorre que categorias como o amor só podem ser compreendidas se for instituído um parâmetro basal *a priori*. Este, obviamente, só pode ser idealizado. O motor estruturante da realidade continua a ser a lógica gnosiológica. A Crítica crítica, amparada na sistemática hegeliana, não concebe uma existência real “[...] da qual não se sabe com antecipação o ‘de onde’ e o ‘para onde’” (*Ibidem*, p. 34, grifos no original). Esse é o proceder que Marx rechaça.

### **Corporeidade e processo de trabalho**

As críticas à filosofia hegeliana e pós-hegeliana são o primeiro momento da produção marxiana. Porém, é a partir da volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato (Giannotti, 1985, p. 20) que a ontologia marxiana começa a se delinear. Nesta, o conceito de trabalho [*Arbeit*] é a categoria primordial.

O processo de trabalho é a categoria ontológica fundamental na perspectiva marxiana (Marx, 1867/2013, p. 255). Marx afirma que o processo de trabalho é, “[...] antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia e regula e controla seu metabolismo com a natureza” (*Ibidem*). Esse processo, enquanto categoria ontológica fundante do ser social, independe de qualquer forma social determinada e não se limita às formas animais, e instintivas, de trabalho, nem às atualizações engendradas no processo de trabalho pelo modo de produção do capital. Nele, o ser humano se relaciona com a matéria natural, enquanto potência natural, através das forças naturais “[...] pertencentes a sua corporeidade [*Leiblichkeit*]: seus braços, e pernas, cabeças e mãos” (*Ibidem*). Assim, a corporeidade é central para Marx no processo de trabalho.

É através da organicidade do processo de trabalho, especificamente por meio do processo de objetivação, centrado na corporeidade, que se produz subjetividade. Neste processo, opera-se “[...] uma transformação do objeto de trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início” (*Ibidem*, p. 258). O ser humano atua e transforma uma ideia prévia, uma finalidade previamente construída na consciência, em um produto objetivo. A força de trabalho, as forças naturais, a corporeidade [*Leiblichkeit*] são colocadas em movimento processual de relação com a natureza. A partir da transformação desta, empreendida pela organicidade inerente à corporeidade, quer dizer, a concepção e a execução, produzem-se os meios materiais de existência. Esse processo de transformação da natureza transforma também o ser humano. Na processualidade entre corporeidade e natureza, aquele modifica esta e transforma, “[...] ao mesmo tempo, sua própria natureza” (*Ibidem*, p. 255). Deriva dessa transformação a emergência de novos arranjos materiais. Estes demandam uma atualização do próprio ser humano, inclusive na forma de disposições corpóreas distintas das precedentes. Porém, há não somente objetivação, transformação material da realidade, mas uma “exteriorização” processual do próprio ser humano, processo de produção orgânica deste através de atualizações inerentes às disposições da corporeidade. O processo de objetivação, pautado na corporeidade, é solo ontológico do ser social. Em síntese, o processo de trabalho

[...] é a atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais (*Ibidem*, p. 261).



Não obstante, no processo sociometabólico de produção do capital, imputa-se ao processo de trabalho uma sobreposição. O fundamento desta é o processo de estranhamento [*Entfremdung*]. O processo de estranhamento ocorre no processo de trabalho. É uma transfiguração deste. É uma inversão na lógica do processo de trabalho. A atividade sensível humana, a atividade vital que caracteriza o ser humano, aparece não como sua essência, mas como “[...] um meio para sua *existência*” (Marx, 1932/2010, p. 85, grifo no original). No processo de trabalho estranhado, os seres humanos deixam de experimentar o trabalho como uma atividade autoprodutora.

O processo de trabalho estranhado é apresentado por Marx em quatro momentos: 1) Na relação dos seres humanos com o objeto do processo de trabalho, 2) na própria atividade do trabalho, 3) na relação dos seres humanos com o gênero e na 4) relação dos seres humanos com outros seres humanos<sup>5</sup>. No primeiro, há um estranhamento do produto do processo de trabalho. O produto do trabalho é “[...] o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal, é a objetivação do trabalho” (*Ibidem*, p. 80). O produto é a efetivação do processo de trabalho. Logo, no primeiro momento, a efetivação da relação dos seres humanos com o mundo exterior sensível, o produto do processo de trabalho, é experienciado como algo alheio [*fremd*] ao produtor. O produto aparece como algo exterior ao processo de trabalho. Com efeito, isso caracteriza uma desefetivação do ser humano (*Ibidem*). No segundo momento, há um estranhamento no interior do processo de trabalho. A atividade produtora aparece ao ser humano como “[...] uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência” (*Ibidem*, p. 83). O próprio processo de trabalho aparece como exterior ao ser humano. Esta externalidade do processo de trabalho faz com que o mesmo apareça como um momento de martírio e usurpação para o ser humano. O estranhamento no interior da atividade produtiva furta a esta a positividade por meio da qual o ser humano produz a si. Com efeito, a partir destes dois momentos, o ser humano passa a experimentar o processo de trabalho “[...] como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele” (*Ibidem*).

Essa configuração estranha do processo de trabalho sua dimensão positiva, a de processo de produção do ser humano enquanto tal. O processo de trabalho aparece agora como possibilidade de exploração da força de trabalho. E é a exploração da força de trabalho, entendida como “[...] dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc.” (Marx, 1867/2013, p. 147), que jaz no cerne da produção do valor [*Wert*]. No cenário da exploração da força de

<sup>5</sup> Nestas notas, de acordo com os objetivos estabelecidos, são apresentados apenas os dois primeiros momentos do processo de estranhamento. Para informações sobre os momentos posteriores, cf. MARX, 1932/2010, pp. 82-86.

trabalho, a corporeidade transfigura-se em mecanismo para extração de mais-valor [*Mehrwert*]. O que Marx afirma é que, desse modo, o corpo do ser humano “[...] no modo de produção capitalista, transforma-se em função do trabalho e não o trabalho em função do homem” (Rojas, 2010, p. 42). A dimensão positiva do processo de trabalho aparece ao ser humano como dimensão estranhada porquanto este deixa de experienciar o trabalho enquanto processo de produção de si na medida da sua sobreposição pela comercialização da corporeidade. Nessa direção, “[...] a principal crítica de Marx ao capitalismo é a forma como a exploração capitalista, ao inviabilizar a propriedade daqueles que produzem a riqueza com seu trabalho, aliena as capacidades humanas, entre elas as capacidades corporais” (Herold Junior, 2008, p. 107).

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

### Considerações finais

Nestas notas, apresentara-se a possibilidade de se pensar a corporeidade em relação com o processo de trabalho na filosofia marxiana. Para isso, foram apresentadas as críticas que Marx dirige à filosofia especulativa de Hegel e aos filósofos pós-hegelianos. Posteriormente, elucidara-se a relação da corporeidade com o processo de trabalho e o processo de estranhamento.

Marx afirma que o ser humano é “[...] imediatamente um ser natural”, logo, enquanto ser natural, é um ser “corpóreo” (Marx, 1932/2010, p. 127). A corporeidade, na filosofia de Marx, “[...] longe de ser uma essência, uma substância extensa, uma alteridade radical, um envelope carnal para a alma ou uma carne no mundo, [...] é fundamentalmente uma *força produtiva*” (Bröhm, 2007, p. 342, grifo no original). É força produtiva entendida enquanto força de trabalho. Essa força está imersa em relações sociais. E é a partir desta relação com o processo de trabalho, por ser o fundamento deste, que a corporeidade, na filosofia marxiana, aparece como “[...] fundamento mesmo destas relações” (*Ibidem*, p. 344).

### Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARAUJO, R. & TEODORO, E. “Aproximações para entender a subjetividade numa perspectiva Marxista”, *Trabalho & Educação*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, pp. 68-83, 2006.

- BARBOSA, M., MATOS, P. & COSTA, M. “Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje”, *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, pp. 24-34, 2011.
- BRÖHM, J-M. “‘Depois de mim, o dilúvio!’ Imagens da morte e da negação do corpo em Marx” *In: NÓVOA, J (Org). Incontornável Marx*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Editora Unesp, 2007. pp. 339-367.
- CHASIN, J. *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- DAOLIO, J. *Da cultura do corpo*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- GALINDO, G (Org.). *Ecología-humana: una propuesta bioética*. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1998.
- GAYA, A. “Será o corpo humano obsoleto?”, *Sociologias*, Porto Alegre, 2005, v. 7, n. 13, pp. 324-337.
- GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GRIECO, S. F. “Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime” *In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G (Orgs.) História do Corpo: da Renascença às Luzes*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. pp. 217-301.
- HARAWAY, D. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. *In: SILVA, T. T. da (Org.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 39-129.
- HEROLD JUNIOR, C. “Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho”, *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, 2008, v. 13, n. 37, pp. 98-111.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PAULO NETTO, J. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011
- ROCHA, F. *O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846*. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

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

Recebido em 13 de outubro de 2015

Aprovado em 12 de fevereiro de 2016