



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EVELINE LIMA ROCHA**

**A PROBLEMÁTICA DA SUBJETIVIDADE: UMA ANÁLISE SOB UMA  
PERSPECTIVA MARXIANA**

**FORTALEZA**

**2014**

EVELINE LIMA ROCHA

A PROBLEMÁTICA DA SUBJETIVIDADE: UMA ANÁLISE SOB UMA PERSPECTIVA  
MARXIANA

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Dilmar dos Santos Miranda

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

---

R572p      Rocha, Eveline Lima  
              A problemática da subjetividade : uma análise sob uma perspectiva marxiana  
              / Eveline Lima Rocha. –  
              2014.  
              110 f. , enc. ; 30 cm.  
              Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e  
              Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
              Fortaleza, 2014.  
              Área de Concentração: Filosofia.  
              Orientação: Prof. Dr. Dilmar dos Santos Miranda.  
              1 .Marx,Karl,1818-1883 – Crítica e interpretação. 2.Subjetividade.  
              3.Alienação(Filosofia). 4.Trabalho.5.Fetichismo da mercadoria. I. Título.

CDD 335.41

---

EVELINE LIMA ROCHA

A PROBLEMÁTICA DA SUBJETIVIDADE: UMA ANÁLISE SOB UMA PERSPECTIVA  
MARXIANA

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política

Aprovado em: \_\_/\_\_/\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Dilmar dos Santos Miranda (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Ao Ravik, luz da minha vida.

## AGRADECIMENTOS

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo auxílio financeiro, sem o qual não teria sido possível a realização desta pesquisa.

À UFC (Universidade Federal do Ceará), por ter me acolhido tão bem nesses anos de estudo.

Ao professor Dilmar, que tive a honra de ter como orientador, o qual agradeço pela dedicação, amizade e atenção, sem os quais esta pesquisa não teria sido realizada.

A todos os professores que fizeram parte do meu processo educacional, desde o ensino fundamental até o superior. Todos foram essenciais na minha formação pessoal.

À “tia” Socorro, minha primeira professora, a quem nutro grande gratidão e à professora Rosa Maria, da disciplina de História, que foi uma das primeiras a despertar em mim a curiosidade para desvendar as entrelinhas do mundo.

Ao professor Carlos Dália, em memória, por ter, de forma tão fraternal, me iniciado nos caminhos tão dolorosos da Filosofia. E a todos os mestres com quem tive o prazer de aprender tanto na minha graduação na UECE.

Ao professor Emiliano Aquino, por ter aceitado compor a banca avaliadora.

Ao professor Manfredo, por compartilhar conosco o seu conhecimento, tornando o mundo acadêmico ainda mais rico.

Aos meus pais, Humberto e Odete, por todo amor e dedicação aos meus estudos ao longo de tantos anos, a quem sou profundamente grata.

Ao meu irmão Igor, por sua amizade e bom humor.

À minha cunhada Natália, pela cumplicidade e amizade, por estar sempre presente e ser tão fundamental e a dona Rita, pelo acolhimento, atenção e carinho.

Aos meus amigos de tantos anos, Alisson e Wendel, por nutrirem nossa amizade, buscando a cada dia serem mais humanos.

Aos amigos e companheiros de Mestrado, Ana Carla, Maria Deiviane e João Paulo, por dividirem as angústias e as alegrias dessa caminhada.

Ao meu amor Ravik, por sempre estar ao meu lado, nos bons e maus momentos, pela motivação de todo dia, por ser tão essencial para a concretização dos meus sonhos e completar a minha vida.

“De fato, mal uma pessoa morre, e já se efetua, de sua vida apenas concluída, uma rápida síntese. Caem no nada milhões de atos, expressões, sons, vozes, palavras, e apenas algumas dezenas ou centenas delas sobrevivem. Um número enorme de frases que disse em todas as manhãs, tardes e noites de sua vida caem num abismo infinito e silencioso. Mas algumas dessas frases resistem, como que por milagre, increvem-se na memória como epígrafes, ficam suspensas na luz de uma manhã, na doce escuridão de uma noite”.

(Pier Paolo Pasolini)

"A vida é o que fazemos dela. As viagens são os viajantes. O que vemos não é o que vemos, senão o que somos”.

(Fernando Pessoa)

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo principal, investigar e delimitar elementos que corroboram a possibilidade para a elaboração de uma análise da subjetividade sob a perspectiva da filosofia marxiana. Para tanto, analisamos principalmente, as obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em 1884, e o primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*, de 1867. Tais obras foram escolhidas pelo fato de portarem conceitos fundamentais para nossa investigação, a saber: *alienação, práxis, trabalho, fetichismo da mercadoria e reificação humana*. Todavia, antes de expor o pensamento de Marx, detemo-nos na apresentação da trajetória histórica da subjetividade, retornando aos primórdios da Idade Moderna, do Renascimento ao desenvolvimento da racionalidade. A descoberta filosófica do Eu é registrada na filosofia cartesiana quando, a partir da dúvida metódica, Descartes chega à certeza da existência do Eu que pensa (cogito), marcando assim o primeiro passo em direção à subjetividade. Já a mudança paradigmática realizada por Kant, assinala o nascimento da filosofia transcendental, a qual transfere, definitivamente, o sujeito para o centro da investigação filosófica, lugar até então ocupado pelo objeto. Na modernidade clássica nos ocupamos da análise da retomada do homem, tanto pela racionalidade como pela arte, os quais representam um momento importante no desenvolvimento da subjetividade. Tendo isto como pressuposto, nossa pesquisa volta-se para a filosofia de Marx, a fim de elucidar que mesmo não tendo dedicado nenhuma obra ao tema da subjetividade, sua concepção materialista da história e sua crítica ao modo de produção capitalista nos proporcionam uma nova maneira de perceber o homem, possibilitando-nos abordar a subjetividade em uma relação recíproca com a objetividade. Ademais, faremos uma breve análise sobre a cultura de massas, um dos vetores de subjetividade contemporânea. Diante de tal cenário nos propomos a analisar, sob o ponto de vista marxista e marxiano, como se apresenta a subjetividade no modo de produção capitalista, sob o jugo da alienação do trabalho, do fetichismo da mercadoria e da cultura de massas.

**Palavras-chave:** Subjetividade. Alienação. Trabalho. Marx. Fetichismo da mercadoria

## RÉSUMÉ

L'objectif principal de cette recherche est d'investiguer et de délimiter les éléments qui corroborent pour une analyse de la subjectivité du point de vue de la philosophie marxienne. À cette fin, nous avons analysé principalement les oeuvres: *Manuscrits* de 1844 et le premier chapitre du livre I du *Capital*, 1867. Ces oeuvres ont été choisies en raison du fait d'avoir les concepts fondamentaux pour notre investigation, à savoir: l'aliénation, la praxis, le fétichisme de la marchandise et la réification humaine. Cependant, avant d'exposer la pensée de Marx, nous nous arrêtons dans la présentation de la trajectoire historique de la subjectivité, retournant aux débuts de l'Époque Moderne, de la Renaissance jusqu'à le développement de la rationalité. La découverte philosophique du "Je suis" est inscrit dans la philosophie cartésienne quand, à partir du doute méthodique, Descartes arrive dans la certitude de l'existence du sujet qui pense (le cogito) et marque le premier pas en direction à la subjectivité. Le changement paradigmatique réalisé par Kant, signe la naissance de la philosophie transcendantale, qui transfère le sujet au centre de l'investigation philosophique, où jusqu'ici avait été occupé par l'objet. La période historique qui nous nous occupons analyse la reprise de l'homme, à la fois par la rationalité comme par l'art, qui représentent un moment important dans le développement de la subjectivité. Sur la base de cette hypothèse, notre recherche retour à la philosophie de Marx, afin de préciser que, malgré ne pas avoir d'oeuvre consacrée au thème de la subjectivité, sa conception matérialiste de l'histoire et sa critique au mode de production capitaliste nous donnant une nouvelle façon de voir l'homme qui nous permet de signifier la subjectivité dans une relation de réciprocité avec l'objectivité. En outre, nous allons faire une brève analyse de la culture de masse, l'un de vecteurs de la subjectivité contemporaine. Face à un tel scénario, nous proposons d'analyser, à partir de la théorie marxiste et marxienne, comme se présente la subjectivité dans le mode de production capitaliste, sous le joug de l'aliénation du travail, du fétichisme de la marchandise et de la culture de masse.

**Mots-clés:** Subjectivité. Aliénation. Travail. Marx. Fétichisme de la marchandise.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>IDADE MODERNA E O NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE: QUESTÕES PRELIMINARES</b> .....	16
2.1	Humanismo renascentista: a descoberta do mundo e do homem.....	19
2.1.1	<i>Principais acontecimentos que contribuíram para a consolidação da Idade Moderna: a invenção da imprensa e a Reforma Protestante</i> .....	23
2.2	Racionalismo: do <i>cogito</i> de Descartes à Filosofia Transcendental de Kant.....	26
2.2.1	<i>Descartes: o cogito como sujeito</i> .....	27
2.2.2	<i>A mudança paradigmática de Kant: a Filosofia Transcendental</i> .....	31
2.3	Transformação artística do homem: do teocentrismo ao antropocentrismo.....	35
2.3.1	<i>Atividade artística como a objetivação da subjetividade: reflexões sobre uma estética marxiana</i> .....	41
<b>3</b>	<b>POSSIBILIDADES PARA SE PENSAR A SUBJETIVIDADE EM KARL MARX</b> .....	50
3.1	Fundamentos para uma teoria da subjetividade em Marx.....	51
3.2	A práxis como construção histórica do sujeito.....	57
3.2.1	<i>Práxis: consciência da vontade subjetiva como instrumento de transformação</i> ..... O trabalho em sua evolução histórica: a importância na “produção” e “deformação” da subjetividade.....	61
3.3	O trabalho em sua evolução histórica: a importância na “produção” e “deformação” da subjetividade.....	66
3.3.1	<i>Trabalho alienado: privação do desenvolvimento da subjetividade</i> .....	68
<b>4</b>	<b>A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: FETICHISMO DA MERCADORIA, REIFICAÇÃO HUMANA E CULTURA DE MASSAS</b> .....	78
4.1	As especificidades da mercadoria e o fetichismo.....	81
4.2	Fetichismo da mercadoria, reificação e subjetividade: a coisificação dos sujeitos no capitalismo.....	87
4.3	Capitalismo contemporâneo: Indústria cultural de massas e os novos modos de subjetivação.....	95
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	102
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	106

## 1 INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa se propõe a analisar a problemática da subjetividade, partindo do contexto histórico no qual o conceito se desenvolve, a fim de investigá-la sob uma perspectiva marxiana. O pensamento de Karl Marx (1818-1883), marcado por seu caráter essencialmente praxeológico, visa não apenas interpretar a realidade, mas transformá-la. Esta transformação, segundo o autor, advém da ação concreta dos homens, representados especialmente na figura dos trabalhadores, que são os agentes da práxis revolucionária, que levam em si a responsabilidade de mudar a realidade concreta da sociedade capitalista. Sabendo disso, torna-se relevante refletirmos sobre o papel da subjetividade nesse processo, partindo, portanto, da crítica realizada pelo pensador alemão ao modo de produção capitalista e ao aspecto alienado que este reduz o trabalho. Desse modo, a importância de analisar a subjetividade dentro da sociedade capitalista, levando em consideração o trabalho alienado e suas consequências na constituição do homem enquanto sujeito, assim como os efeitos da solidificação do capitalismo no desenvolvimento das subjetividades, motivou-nos a buscar entendê-la à luz de uma reflexão marxiana.

O tema da subjetividade é bastante recorrente na contemporaneidade e sua análise de essencial importância, sendo um tema multidisciplinar é abordado por diversas áreas do saber humano, incluindo várias concepções diferentes dentro da própria filosofia, da Idade Moderna ao século XXI, da filosofia moderna da subjetividade à crítica direcionada a ela pelos “pós-modernos”. Tendo isso como pressuposto, procuramos reforçar a importância de, no século XXI, alargarmos a concepção de subjetividade, que acaba se restringindo ao discurso “*psi*” (psicologia, psicanálise e psiquiatria)<sup>1</sup>, o que ocasiona muitas vezes no desprezo das questões sociais, políticas e econômicas, resultando no isolamento do sujeito em sua interioridade, separando, assim, a subjetividade da objetividade. Deste modo, buscamos ampliar a análise da subjetividade ao campo da crítica marxista da realidade globalizada do capitalismo e da expansão dos meios de comunicação de massa.

A subjetividade é entendida aqui como uma construção histórico-social, em que esta não está pronta e acabada, mas ao contrário, encontra-se em constante formação. Assim, o sujeito é histórico porque através de sua ação objetiva constrói a história, ao passo que transforma o mundo e a si mesmo por meio do seu trabalho. Partimos, portanto, da

---

<sup>1</sup> Isto ocorre devido ao fato de a Psicologia, enquanto ciência, ter como objetivo principal explicar como o ser humano pode conhecer e interpretar a si mesmo e, ao mesmo tempo, conhecer e interpretar o mundo a sua volta, assim, apesar de a Filosofia também realizar essa reflexão, ela não possui nenhum objeto de estudo específico. Desse modo, na contemporaneidade o estudo do sujeito e da subjetividade recaí sobre a Psicologia, sendo estendido, igualmente, para a Psicanálise e a Psiquiatria.

compreensão do homem como um ser ativo no mundo, que se encontra inserido em uma realidade objetiva, com a qual mantém uma relação dialética, pois aqui entendemos o homem a partir da concepção marxiana da práxis.

Conhecido pela presença predominante do caráter econômico em suas obras escritas após 1845, nosso autor dedicou a maior parte de sua vida intelectual na análise do modo de produção capitalista. No entanto, desde a sua morte, em 1883, até hoje, em que o capitalismo encontra-se globalizado e vivenciamos um período histórico distinto daquele vivido pelo pensador alemão, muitos intelectuais têm se dedicado a discutir e reinterpretar suas obras. Inicialmente, muitos reduziram suas análises a um caráter eminentemente econômico, o que reforçou a ideia de que seu pensamento se restringiria a um aspecto puramente economicista e determinista. No entanto, quando em 1932 textos inéditos foram publicados, – dentre os quais podemos destacar os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em Paris em 1844 – estes pensadores passaram a observar o pensamento marxiano sob outros pontos de vista, para além do aspecto econômico.

Sabemos que o tema que nos propomos pesquisar ainda é pouco explorado dentro da teoria marxiana, por conseguinte, nosso objetivo principal é mostrar que não há sentido na ideia que reduz o pensamento de Marx em um aspecto exclusivamente econômico<sup>2</sup>. Nosso propósito, portanto, é expor conceitos marxianos fundamentais para uma maior compreensão do homem enquanto sujeito inserido na sociedade mercantil, como: trabalho, práxis, alienação, reificação, fetichismo da mercadoria e indústria cultural. Para isso, analisamos, principalmente, as obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, tendo em vista a questão do trabalho e da alienação e o primeiro capítulo do Livro I d'O *Capital*, observando a problemática do fetichismo da mercadoria e da reificação das relações humanas.

Colocamos estas duas obras em destaque para demonstrar que não existe uma ruptura entre o pensamento do “jovem” e do “velho” Marx, mas sim um aprofundamento de suas teorias, uma evolução progressiva que não nega os momentos anteriores<sup>3</sup>. Deste modo,

---

<sup>2</sup> Segundo István Mészáros (1930), o fato de o pensamento marxiano ser analisado como um determinismo econômico “não pode ser levado a sério”, porque “na visão de Marx o primeiro ato histórico do homem é a criação de sua primeira necessidade nova, e nenhuma determinação mecânica pode explicar isso”, além de considerar que em sua concepção dialética o conceito-chave é a atividade humana produtiva, que nunca significa simplesmente produção econômica” (2006, p. 108). Assim, o autor deixa claro que o determinismo econômico opõe-se à dialética marxiana, colocando em seu lugar relações atemporais, negando o movimento da história. Portanto, nada poderia ser mais contraditório ao pensamento de Marx do que a negação da história e da dialética, sendo isto o que defende o determinismo econômico, fica claro que a filosofia marxiana não pode ser assim reduzida.

<sup>3</sup> É importante esclarecer este ponto, porque depois da publicação de textos que até 1932 eram inéditos e que foram escritos por Marx em sua juventude, muitos anos antes, vários intelectuais marxistas, em especial Louis Althusser, defendem que as obras escritas nessa época possuem forte influência de Hegel e Feuerbach, contendo, portanto, um conceito abstrato-especulativo do homem. Althusser só reconhece como pensamento marxiano autêntico o que foi produzido a partir de 1845-46. De acordo com Mészáros, com a publicação dos *Manuscritos*

não é correto afirmar que depois de 1845 Marx perca o interesse pelo homem e pela alienação que o assola, pelo fato de sua atenção ter se voltado para outros conceitos, como “classe” e “proletariado”, pois estes “conceitos adquiriram uma importância crucial no pensamento de Marx já em 1843” (MÉSZÁROS, 2006, p. 200). Assim, por mais que tenha se dedicado à análise econômica do modo de produção capitalista, principalmente em *O Capital*, obra em que completa sua crítica da economia política, Marx não deixa de pensar o homem e suas relações sociais, por isso, “a sua preocupação com as classes e com o proletariado em particular continuaram para ele sempre idênticas à sua preocupação com a 'emancipação humana geral’” (MÉSZÁROS, op.cit., p. 201)<sup>4</sup>.

No entanto, vale ressaltar que não pretendemos elaborar uma teoria da subjetividade em Marx, porque entendemos que essa tarefa é demasiado complexa para um trabalho de conclusão de mestrado, tendo em vista o fato de que esse tema não é abordado de forma direta por ele e que, para a formulação de uma teoria nova é necessário uma exegese mais aprofundada dos seus textos. Iremos apenas indicar sua presença, desnudando conceitos importantes para a análise do sujeito na sociedade capitalista e sua compreensão a partir de uma reflexão marxiana, abrindo assim, a possibilidade para futuras pesquisas.

O pensamento de Marx, mesmo tendo sido desenvolvido no século XIX, apresenta-se de uma maneira surpreendentemente atual, pois os problemas levantados por ele, decorrentes do modo de produção capitalista, a saber, o aspecto alienado do trabalho e a inversão de valores decorrente do fetichismo da mercadoria, o qual ocasiona a reificação das relações sociais, continuam presentes na contemporaneidade. Este fato reforça a importância da retomada do pensamento de Marx e faz de sua reflexão uma ferramenta importante para a compreensão da nossa realidade.

A filosofia da subjetividade é uma disciplina relativamente nova na história da Filosofia. Surgida na Idade Moderna, a questão do sujeito e da subjetividade é um tema de importante relevância a ser debatido na contemporaneidade, visto a rapidez e a mecânica a que a vida humana foi reduzida, devido ao acelerado desenvolvimento do capitalismo nos últimos anos. Diversas teorias foram desenvolvidas ao longo do tempo, dos pilares da constituição da problemática da subjetividade, já em sua primeira aparição, com Descartes e a

---

*Econômico-Filosóficos* “muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma *ruptura* entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o 'Marx maduro', que aspira a um socialismo científico” (2006, p. 197).

<sup>4</sup> Sobre a importância da concepção de alienação no todo da obra de Marx, Mészáros (2006, p. 215) afirma: “Portanto, não é verdade que quando Marx passou a interessar-se pelos problemas da economia política ele tenha voltado as costas ao conceito de alienação: a verdade é exatamente o contrário. Tão logo ele compreendeu que a alienação econômica era o elo comum a todas as formas de alienação e desumanização, foi-lhe impossível não adotar o conceito de alienação – esse denominador comum estrutural – como centro de referência de toda a sua concepção”.

descoberta do “eu pensante” (*res cogitans*), passando por Kant, responsável pela reviravolta transcendental, ao atribuir ao sujeito a determinidade do pensamento, uma vez que agora ele é o atribuidor de sentido ao todo, mais adiante com as mudanças sofridas com o advento do modo de produção capitalista, até chegarmos às teorias desenvolvidas no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, quando diversos intelectuais apresentaram modos diversos de se pensar a subjetividade e o papel do sujeito, tendo em vista que muitas teorias chegam, inclusive, a afirmar a “morte do sujeito”<sup>5</sup>.

Para compreender melhor a questão da subjetividade, vale recorrer à etimologia da palavra sujeito. Em sua origem latina mais antiga, anterior ao latim medieval, *subjectus* representa o particípio passado do verbo *subjicere* (ou *subicere*), que, dentre outros sentidos significa submeter, subjugar, em que *sub* significa embaixo e *jacere* significa jogar. Logo, *subjectus*, significa aquilo que é jogado embaixo de alguém, ou de algo, isto é, sujeito se refere a “sujeitado, subordinado (posto sob uma ordem) ou subalterno (posto sob o comando de um alter, de um outro)” (KONDER, 2002, p. 25). Assim, etimologicamente, quando se falava em sujeito, a referência era a algo sujeitoado, que estava sob o arbítrio de um outro, todavia, tal significado foi perdendo o sentido com o passar do tempo. Logo, em uma concepção mais recente, do latim medieval, escolástico, o sujeito passou a significar a contraposição à palavra *objectus* e na modernidade faz a distinção entre *sujeito* e *objeto*<sup>6</sup>.

Esta distinção data da Idade Moderna, pois marca a ruptura do paradigma *cosmocêntrico-objetal* e a passagem para o *antropocêntrico-subjetal*. A partir da modernidade o sujeito finito passa a ser o organizador dos dados do conhecimento dentro de um contexto e, ao mesmo tempo, é quem atribui sentido a eles, possibilitando a sua determinação. Quando falamos da passagem de um paradigma a outro pretendemos mostrar a transformação de todo o horizonte de pensamento, isto é, “do todo de sentido a partir de onde os diferentes objetos de conhecimento recebem sua determinação” (OLIVEIRA, 1993). A ruptura de um paradigma significa a mudança do cerne de pensamento a partir do qual tudo recebe sentido. Assim, com

---

<sup>5</sup> Dentre os pensadores do século XX que afirmaram a “morte do sujeito” podemos citar Michel Foucault (1926-1984). Segundo ele, a ideia de subjetividade apresentada pela modernidade, pela filosofia ocidental, reduz o sujeito a uma substância isolada do todo, o homem apresenta-se, assim, como um sujeito individualizado. Foucault, por sua vez, ressaltou a necessidade de se desenvolver novas formas de subjetivação, a fim de construir uma linha de resistência ao poder e que possa produzir um sujeito novo, diferente daquele individual. Assim, decreta a morte daquele sujeito transcendental, da Idade Moderna, em favor de uma concepção de sujeito que englobe o mundo a sua volta e que se constitua dentro de um campo de saber determinado. Segundo Miranda (2005, p. 33), esta afirmação de Foucault não significa “que o sujeito não exista, ou que devemos considerá-lo somente na sua objetividade pura, mas coloca sujeito e objeto num campo de relações onde são formados e transformados mutuamente. Ao invés de universais antropológicos que se aproximam de uma natureza humana, uma espécie de a priori da condição humana, Foucault imprime uma desnaturalização, através do método genealógico, analisando as condições de existência e experiência deste sujeito historicamente localizado”.

<sup>6</sup> Ressaltamos ainda que a palavra *subject* em inglês e *sujet* em francês significam assunto ou tema a ser dissertado.

a modernidade ocorre a ruptura do paradigma clássico, o que põe fim ao modelo de ser que atribuía sentido ao todo, a saber, a imutabilidade do cosmos, e dá origem a um novo paradigma: do modelo de determinação de sentido do cosmos, imutável e uno, passa-se para o homem enquanto sujeito, agora ele é o determinador de todo o sentido, como um ser distinto do mundo, passa a ser o centro de pensamento a partir do qual se atribui sentido a tudo o que existe.

Os principais filósofos da modernidade começaram a repensar a relação sujeito/objeto devido à nova condição histórica em que se encontravam, devido ao avanço das cidades e as novas conquistas marítimas da Europa, assim como a mudança de modo de produção, do feudalismo para o capitalismo. Com o crescente aumento no número de indivíduos, houve a necessidade de se pensar o lugar do sujeito no mundo e sua relação de superioridade frente aos objetos, assim como a sua influência frente às mudanças objetivas operadas na história. Dessa maneira, a mudança etimológica sofrida pela palavra sujeito, que referia-se a subordinado, é acentuada na filosofia moderna, quando recebe um significado completamente novo, agora ela não possui mais relação com subordinação, mas ao contrário, o significado da palavra sujeito na modernidade passa a direcionar-se ao ser racional finito, visto que agora é pelo sujeito finito que todo o conhecimento objetivo é constituído e não o contrário. Ora, agora é o homem que atribui ordem e sentido ao caos do mundo e o centro da reflexão filosófica é transferido da objetividade para a subjetividade. Kant transforma a relação sujeito/objeto quando afirma que o conhecimento não provém dos objetos, mas da maneira como os sujeitos os observam, os analisam<sup>7</sup>.

Voltada para a compreensão do modo de produção capitalista, a reflexão de Marx apresenta-se como essencial para a compreensão do homem e da subjetividade no século XXI, pois sua crítica nos auxilia na compreensão dos modos de subjetivação que surgem na sociedade capitalista. Estes modos, ou vetores de subjetivação, são compreendidos como os responsáveis pela produção das subjetividades, ou seja, são os elementos que contribuem para o ato de tornar-se sujeito. Deste modo, podemos destacar como vetores de subjetivação, a família, a religião, o Estado, a sociedade, o trabalho, etc.,. Ademais, com o desenvolvimento

---

<sup>7</sup> Apesar de Descartes ser o primeiro a buscar provar a existência do Eu, Kant é o filósofo fundamental para a filosofia da subjetividade, sendo o primeiro a reconhecer a importância do sujeito na constituição do conhecimento. De acordo com Konder (2002, p. 25): “Kant proclamou a originalidade e a importância das consequências da sua descoberta, quando a classificou como uma 'revolução copernicana'. Para ele, todo o conhecimento era sempre, e nunca poderia deixar de ser, construção subjetiva. Tratava-se de uma drástica ruptura com a concepção segundo a qual o conhecimento poderia ser pensado como uma mera captação, um registro fiel da realidade objetiva por parte do sujeito humano. O sujeito não podia pretender se apagar ou se cancelar em face do objeto, não podia renunciar a assumir sua subjetividade, não podia tentar eliminar todo e qualquer elemento subjetivo em sua apreensão do real. Cabia-lhe esforçar-se para construir com rigor uma representação da objetividade a partir dele mesmo, sujeito”.

do capitalismo, surgem novos modos de subjetivação. A cultura de massas, com a mídia, a televisão, o cinema e a internet, portanto, vêm se juntar com os elementos já citados, porém, estes meios se apresentam como vetores de subjetivação que tem por objetivo formar subjetividades massificadas, subordinadas e coisificadas, a fim de manter a ordem capitalista.

Segundo Marx é pelo trabalho que o homem transforma a natureza e a si mesmo, sendo este um dos responsáveis por contrapor sujeito e objeto, pois ele é a primeira ação do homem como ser humano. No entanto, com o capitalismo a força de trabalho transforma-se em mercadoria a partir do momento em que a criatividade humana é vendida em troca de um salário<sup>8</sup>.

Como foi dito anteriormente, a subjetividade não é o tema central das investigações de Marx, porque dedicou-se, principalmente, em expor o funcionamento do modo de produção capitalista, por meio da crítica da economia política burguesa. Por conta disso, o pensamento marxiano tem como questões primordiais o tema do trabalho, – apresentado sob uma dupla concepção: o trabalho concreto, que se caracteriza por ser consciente, livre e por realizar todas as potencialidades do homem, sendo essas físicas e intelectuais; e trabalho abstrato, tipo característico do capitalismo, reduzido em dispêndio de energia e músculos, incapaz de realizar o homem na plenitude do seu ser – e da práxis, em que é indispensável a junção entre teoria e prática, por ser uma atividade crítico-transformadora, que revela o caráter revolucionário do marxismo, quando na décima primeira das *Teses Contra Feuerbach*, Marx afirma que, “os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*”.

Dessa maneira, Marx demonstra, incisivamente, a diferença entre o seu pensamento, pautado na transformação concreta da realidade, por meio da ação prática dos sujeitos no mundo, e a filosofia idealista, que separa o sujeito do mundo concreto, objetivo, ignorando os condicionamentos sociais da ação e reação para centrar-se no sujeito como um ser isolado, autônomo e não-social. Com base nisso, nossa pesquisa centrar-se-á na categoria trabalho, a qual possui uma dupla função: potencializadora da subjetividade e, ao mesmo tempo, geradora de alienação e desumanização dos sujeitos. Para atender à proposta da nossa pesquisa, a dissertação está dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo [Idade Moderna e o nascimento da subjetividade: questões preliminares], discorreremos sobre o contexto histórico que possibilitou a “descoberta” da

---

<sup>8</sup> O capitalismo transformou a capacidade criativa do homem em uma mercadoria vendível e comprável no mercado. Nas palavras de Konder (2002, p. 48): “Com a força de trabalho é a criatividade do sujeito humano que é comercializada. É o poder do homem de acrescentar valor à matéria-prima que lhe é submetida que é posto no balcão para ser negociado. O trabalhador é forçado a vender sua mercadoria ao capitalista, que lhe impõe o preço ao comprá-la”.

subjetividade e do homem enquanto sujeito. Abordamos o período que compreende a Idade Moderna, o qual marca o processo que levou o pensamento ocidental a romper com o paradigma *cosmocêntrico-objetal* e a inaugurar o paradigma *antropocêntrico-subjetal*. Nas conquistas marítimas dos europeus podemos identificar as primeiras impressões sobre a individualidade, quando o colonizador europeu enxerga os povos conquistados como selvagens, marcando a primeira diferenciação entre o “eu” e o “outro”. Os principais eventos que contribuíram para a tomada do homem como centro do conhecimento; a filosofia cartesiana, como a primeira a pensar o homem como um “Eu pensante”; a filosofia transcendental de Kant que representa uma verdadeira revolução ao filosofar quando transfere a esfera do conhecimento para o sujeito; assim como a revolução na arte, proporcionada pela criação da Estética como disciplina filosófica, que transfere o homem para o centro da representação artística.

No segundo capítulo [Possibilidades para se pensar a subjetividade em Karl Marx], trataremos sobre os elementos que tornam possível a análise da problemática da subjetividade no pensamento marxiano, tendo em vista que Marx não dedicou nenhuma obra a este tema. Abordaremos, principalmente, os conceitos de *trabalho, práxis e alienação*, com a intenção de mostrar a importância deles dentro da sociedade capitalista, de acordo com o pensamento de Marx, para a constituição da subjetividade e da expressão do homem enquanto sujeito livre e consciente e, ao contrário, na sua contribuição para a negação dessa capacidade. Esse capítulo é fundamentado teoricamente, em especial, a partir da obra os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e do pensamento de Adolfo Sánchez, no que diz respeito a conceitualização da práxis, na obra *A Filosofia da Práxis* (1967).

No terceiro e último capítulo [A produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo: fetichismo da mercadoria, reificação humana e cultura de massas], finalizamos nossa investigação crítica em torno da constituição da subjetividade apontando as mudanças ocorridas nos sujeitos e os novos modos de subjetivação surgidos nos séculos XX e XXI. Para tanto, iremos discorrer sobre o *fetichismo da mercadoria* e a *reificação humana*, conceitos desenvolvidos por Marx no capítulo I do Livro I de *O Capital*, e da indústria cultural, conceito desenvolvido pela Escola de Frankfurt, com o intuito de fechar o círculo em torno da investigação da questão da subjetividade, partindo de uma visão mais ampla, demonstrando a participação da cultura de massas na produção das subjetividades contemporâneas, abrangendo a subjetividade e a objetividade em uma relação recíproca.

## 2 IDADE MODERNA E O NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE: QUESTÕES PRELIMINARES

Este capítulo abordará o período da modernidade, iniciado por volta do século XV, com o advento do Renascimento, pretendendo apresentar a importância deste na elaboração da filosofia moderna da subjetividade. O Renascimento assinala a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, período marcado pela retomada dos valores éticos, estéticos e filosóficos da antiguidade clássica. Rompendo com o paradigma teocêntrico medieval, o Renascimento inaugura o antropocentrismo, em que o centro da investigação não se encontra mais em Deus, mas no homem.

A mudança de paradigma, ocorrido na Idade Moderna é denominada pelo filósofo Manfredo Oliveira como *antropocêntrico-subjetal*. Esse paradigma é produto do confronto da Antiguidade clássica e do período medieval com a modernidade. Esses períodos são analisados a partir de dois modelos distintos de paradigma, os quais estruturam o pensamento ocidental: *o paradigma cosmocêntrico-objetal* (correspondente aos períodos da Antiguidade clássica e Idade Média) e *o paradigma antropocêntrico-subjetal* (que corresponde à modernidade). “A passagem do pensamento clássico para o pensamento moderno significa em primeiro lugar, uma transformação do horizonte do pensamento, ou seja, do todo de sentido a partir de onde os diferentes objetos de conhecimento recebem sua determinação” (OLIVEIRA, 1993, p. 85).

O modelo que predominou da Antiguidade à Idade Média, possuía uma cosmovisão orgânica, cujas necessidades individuais encontravam-se subsumidas aos da comunidade: a antiga pólis e o mundo cristão medieval. Segundo Oliveira, o pensamento filosófico da tradição greco-cristã encontra-se situado num horizonte *cosmocêntrico-objetal* visto “que o centro de gravidade deste pensamento, o modelo de ser a partir de onde tudo recebe seu sentido é a *ordem imutável* [sic] do todo entendido como ‘cosmos’” (1993, p. 85-86).

A modernidade marca a ruptura com o modelo que predominou até a Idade Média:

Trata-se, portanto, da passagem de um horizonte cosmocêntrico-objetal para um horizonte antropocêntrico-subjetal. Isto significa, em primeiro lugar, mudança no centro de gravidade do pensamento: de agora em diante, o modelo de ser a partir do qual tudo é pensável não é mais o ‘kosmos’ imutável, mas o próprio homem enquanto subjetividade” (OLIVEIRA, op.cit. p. 89).

Tal ruptura expõe uma reviravolta no quadro de referência do pensamento

ocidental, quer dizer, o homem moderno não se vê mais como uma mera parte daquele “todo de sentido” expresso por uma ordem cósmica já totalmente dada e definida (LATORRE, 2014), a partir daqui ele se vê como subjetividade inventiva, como sujeito ativo, responsável por seu próprio conhecimento e por sua ação concreta, na realidade. O homem moderno, portanto, deixa de ser passivo frente ao mundo (kosmos) e torna-se ativo, um “sujeito-fonte de sentido de tudo” (LATORRE, 2014). Segundo Oliveira (1993, p. 89):

Agora, parte-se de uma ruptura radical entre homem e mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto; enquanto que na metafísica clássica, a pergunta central era pela essência das coisas, dos entes, aqui a pergunta central vai ser pelo homem que pensa, determina, dá sentido a tudo que encontra. [...] A subjetividade passa a constituir o ponto de referência implícito do agir teórico e prático do homem. Trata-se de uma compreensão do Todo, enquanto todo para o homem.

Temos aqui um deslocamento no eixo da reflexão, deixando de ser de ordem objetiva, a partir dessa ruptura paradigmática o foco da investigação passa a ser o sujeito pensante, sendo este doador de sentido e constituidor da ordem. Com isso instaura-se o antropocentrismo, uma vez que o homem, enquanto sujeito, passa a ser a base para a compreensão de toda a realidade.

A reviravolta antropocêntrica vai provocar uma atitude radicalmente diferente do homem em relação ao cosmos: ele vai revelar-se como mundo do homem; não mais será visto como vestígio do divino, mas reduzido a material da teoria e da ação manipuladora do homem que, de agora em diante, se sente ‘senhor do mundo’. O homem revela-se como sujeito do mundo, como ser que se possui a si mesmo e ao mundo, como autonomia (OLIVEIRA, 1993, p. 90).

Ao passo que ocorre essa ruptura de paradigma, o feudalismo perde lugar para o capitalismo, o que ocasiona uma grande transformação nas relações econômicas, as quais contribuíram de maneira direta na modificação da relação do homem com a natureza, assim como com os outros homens, interferindo, conseqüentemente, na maneira de perceber a si mesmo. Em contrapartida, além de expormos os eventos que colaboraram para o advento da modernidade, ocasionando na ruptura do paradigma *cosmocêntrico-objetal* e inaugurando o paradigma moderno *antropocêntrico-subjetal*, deter-nos-emos nos pensadores modernos que colaboraram de modo mais significativo no tocante à questão da subjetividade moderna: René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804).

Descartes estabelece o racionalismo e é considerado o primeiro filósofo moderno, tendo como meio de investigação a dúvida, ou seja, dúvida de cada ideia que não se apresente de forma clara e distinta. Segundo ele, só se pode dizer que existe aquilo que pode ser provado. Baseado nisso, Descartes busca provar a existência do próprio eu, todavia, ainda que

sua filosofia aponte para um eu metafísico, ele dá o primeiro passo na direção da subjetividade.

Já Kant é o responsável por operar na epistemologia uma síntese entre o racionalismo de Descartes e o empirismo inglês. A filosofia kantiana põe a subjetividade no centro, uma vez que o ponto de referência da construção conceitual de todo o seu pensamento é o sujeito. A filosofia transcendental contraria toda a tradição filosófica de até então, pois parte, não do objeto, mas do sujeito que o pensa, assim, a compreensão de algo parte do próprio ser que compreende e não da coisa compreendida.

Outro aspecto importante no que diz respeito à subjetividade é a produção artística que surge a partir da época moderna, quando o homem ganha um lugar privilegiado como centro de um mundo em que a arte é liberada de seu valor de culto, dando lugar a uma arte “mundana” ou humana. Apresentaremos o humanismo renascentista como responsável por reposicionar o homem como centro do mundo, uma vez que os artistas deste período, a exemplo de Leonardo da Vinci, passam a estabelecer o olhar humano como centro da recepção da obra de arte.

Em suma, este capítulo versará sobre o contexto no qual a filosofia moderna da subjetividade, iniciada por Kant, se articulou, observada a importância deste na compreensão dos desdobramentos que esta sofre tanto na modernidade como na contemporaneidade.

## **2.1 Humanismo renascentista: a descoberta do mundo e do homem**

A Idade Moderna corresponde a um período específico da história do Ocidente, representando um período de mudanças em vários domínios da vida humana, artísticos, filosóficos, científicos, etc. Responsável pela transformação do modo de pensar e perceber o homem e o seu papel no mundo, o Renascimento caracteriza-se pelo retorno à antiguidade clássica e pela revisita aos valores que eram defendidos nesta época, vistos “como autêntica fonte da beleza e do saber” (MIRANDA, 2010, p. 107).

A descoberta de novos continentes possibilitou aos europeus o contato com homens distintos deles, com língua e cultura desconhecidas e é no momento em que se reconhecem diferentes daqueles povos que assumem atitudes etnológicas e antropológicas até então desconhecidas<sup>9</sup>. Ao superar o mar, o europeu rompe também as barreiras mentais ditadas pela igreja, passando a conhecer melhor o mundo e a si mesmo. Todavia, o choque da cultura civilizada, europeia, com a cultura dos povos designados “selvagens” foi violento,

---

<sup>9</sup> Cf. MARINI, Luana. *Construção do Eu moderno*. Disponível em: <<http://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/Constr%C3%A7%C3%A3o-Subjetividade-Na-Idade-Moderna/309096.html>>. Acesso em: 22 de jul. 2013.

pois os colonizadores sentiam-se superiores:

Pelas análises realizadas, observamos que o imaginário de indígena construído pelos viajantes europeus cristalizou-se sob a imagem de um ser “selvagem”, que precisava ser colonizado pela nação “boa e amiga” que era Portugal. O mesmo aconteceu com a língua que, de certo modo, também foi “colonizada” a partir do momento em que práticas homogeneizadoras foram aplicadas para se ter a língua portuguesa como língua nacional. Sabemos que o contato da cultura europeia com a indígena se deu de forma violenta. A cultura ocidental imposta no Brasil permitiu a interpretação do indígena como o “outro” e do europeu o “centro”<sup>10</sup>.

O contato com novos povos gera o embate e, igualmente, a necessidade de transmitir para estes o que é considerado bom e civilizado: sua língua, sua cultura e seu comportamento. Desse modo, “quanto mais força para igualar o indígena ao branco, maior é a exclusão, isso acontece porque ao apagar a identidade indígena, o sujeito índio vai sendo deixando de lado”<sup>11</sup>. Ora, isso só ocorre pois o colonizador europeu pretendia transformar as “feras” em homens “civilizados”, tendo a si mesmo como referência.

Contudo, esse processo não gera confusão apenas nos povos “conquistados”, reduzidos em objeto de conquista econômica e religiosa, mas do mesmo modo nos conquistadores, “pois estes também têm que reinterpretar suas referências em face à nova realidade”<sup>12</sup>. Dá-se, portanto, os primeiros passos em direção à concepção de individualismo: o contato com o diferente, junto com o enfoque no racionalismo – característica fundamental da Idade Moderna – compreendem esse processo de interiorização<sup>13</sup>. Inicia-se o afastamento dos ideais da Idade Média, de submissão e inferioridade do homem frente à vontade de um ser superior, Deus, e começa-se a conceber o conceito de pessoa, de sujeito. O homem é visto, pela primeira vez, de forma individual, separado do coletivo, da sociedade, marcando assim a ruptura com o paradigma cosmocêntrico-objetal, inaugurando, conseqüentemente, o paradigma antropocêntrico-subjetal.

A Idade Moderna é caracterizada por movimentos intelectuais divergentes do conhecimento produzido na Idade Média, sendo o humanismo renascentista um deles. Centrado no homem, e associando diversos conceitos, tais como: individualismo, hedonismo, antropocentrismo, racionalismo, o humanismo renascentista teve sua contribuição no futuro

---

<sup>10</sup> BONÁCIO, Daiany; HONÓRIO, Maria Aparecida. *Identidade, história e língua: o outro e o centro na construção discursiva do sujeito-índio*. In: CELLI –COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS. 3, 2007, Maringá. Anais...Maringá, 2009, p. 1267-1275, p. 1267. Disponível em: [http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_linguisticos/pfd\\_linguisticos/019.pdf](http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/019.pdf). Acesso em: 25 de jul. 2013.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 1269.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1271.

<sup>13</sup> Cf. MARINI, Luana. *Construção do Eu moderno*. Disponível em: <http://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/Constr%C3%A7%C3%A3o-Subjetividade-Na-Idade-Moderna/309096.html>. Acesso em: 22 de jul. 2013.

desenvolvimento da problemática da subjetividade<sup>14</sup>.

Surgido na Itália, no século XIV, o Humanismo espalha-se por diversos países da Europa, originando a cultura moderna e representando todo o movimento filosófico que toma a natureza humana como fundamento (ABBAGNANO, 1961, p. 518). Em seu sentido histórico, o Humanismo é um aspecto fundamental do Renascimento, mais especificamente no que diz respeito ao “reconhecimento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história” (ABBAGNANO, 1961, p. 518-519).

Em primeiro lugar o Humanismo é responsável por reconhecer o homem em sua totalidade, como um ser formado não apenas por uma alma, mas também por um corpo, sendo destinado a viver plenamente e a dominar o mundo. Afirma, portanto, a importância do homem apreciar seus prazeres, suas dores e alegrias e nega que a vida contemplativa seja superior à vida material. Logo, reconhece o lugar do homem na natureza e seu papel como dominador desta (ABBAGNANO, 1961, p. 519).

Outro aspecto de fundamental importância refere-se à posição do homem frente ao conhecimento e à natureza. Para Francis Bacon, “saber é poder” e os segredos de uma natureza dessacralizada devem ser desvelados pela ciência, e se for preciso, arrancar todos os seus mistérios, se necessário, pelo uso da tortura.

Os termos em que Bacon defendeu esse novo método empírico de investigação eram não só apaixonados, mas, com frequência, francamente rancorosos. A natureza, na opinião dele, tinha que ser ‘acossada em seus descaminhos’, ‘obrigada a servir’ e ‘escravizada’. Devia ser ‘reduzida à obediência’, e o objetivo do cientista era ‘extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos’ (CAPRA, 1988, p. 42).

Descartes, o pensador responsável pela instauração da razão subjetiva como polo do saber humano, segue na mesma linha de Bacon, ao propor que cabe ao homem conhecer e dominar a natureza, conforme desenvolveu em seu novo método de raciocínio apresentado em sua mais famosa obra, *Discurso do método*:

A concepção cartesiana do universo como sistema mecânico forneceu uma sanção ‘científica’ para a manipulação e a exploração da natureza que se tornaram típicas da cultura ocidental. De fato, o próprio Descartes compartilhava do ponto de vista de Bacon, de que o objetivo da ciência é o domínio e controle da natureza, afirmando que o conhecimento científico podia ser usado para ‘nos tornarmos os senhores e dominadores da natureza’ (CAPRA, 1988, p. 47).

---

<sup>14</sup> O humanismo destacou-se, entre os pensadores do período do Renascimento Cultural, por caracterizar-se como um movimento intelectual voltado para as obras filosóficas, artísticas e científicas da Antiguidade Clássica (Grécia e Roma) e caracteriza-se, principalmente, por se interessar em reviver e valorizar diferentes culturas.

Em segundo lugar, o fato de o Humanismo voltar-se para a Antiguidade, com o estudo dos textos e dos poemas desse período, não significa que a Idade Média não o tenha feito, mas o principal interesse dos humanistas foi retomar esses escritos para descobrir qual a verdadeira identidade da antiguidade e libertá-la do que se acumulou desse conhecimento no período medieval. O objetivo era, portanto, rever o passado do homem para, assim, comparando-o com o presente, conseguir distingui-lo, com a finalidade de alcançar a singularidade de cada um. Reconhece a naturalidade do homem, em que o conhecimento da natureza não é mais considerado um pecado, mas algo indispensável para o seu sucesso (ABBAGNANO, 1961, p. 519).

Segundo o humanista Rabelais (1494-1553), no livro *Carta de Gargântua*, dedicado a seu filho Pantagruel, em que aponta os ideais pedagógicos do Renascimento, o ensino constituir-se-ia de um conhecimento enciclopédico, no qual deveriam estar inseridos o estudo dos clássicos, assim como o contato com a natureza, o que, para Rabelais, possibilitaria o conhecimento do homem<sup>15</sup>. Logo, é nesse panorama de valorização do homem, como ser livre e responsável por suas ações no mundo, que as individualidades tanto do homem comum como do artista (em contraposição às obras medievais, de caráter coletivo) passam a ser respeitadas.

O humanismo renascentista traz o homem de volta para si mesmo, retoma a cultura antiga clássica e a põe no lugar da cultura de submissão, produzida na Idade Média. Desta forma, a mentalidade medieval de obediência, suplício e seriedade é substituída pelo prazer (hedonismo) e pelo riso<sup>16</sup>. Da glória de Deus, o homem passa a buscar a sua própria glória; do sacrifício, começa a buscar o gozo; a seriedade medieval é trocada pelo humor renascentista, enfim, a civilização como um todo começa a ser transformada em seus costumes e crenças.

Com estas tendências surgem novas e distintas teorias, onde, cada uma a seu modo, contribuíram para minar tudo o que era considerado sagrado no período medieval. Os pressupostos transcendentais são substituídos por valores concretos e mundanos, a vida deixa de reduzir-se apenas em louvar a Deus, na abstinência dos prazeres do corpo, ou seja, no heroísmo da santidade, para dar lugar à valorização do prazer. A felicidade deixa de centrar-se no serviço a Deus e ao rei e transfere-se para a satisfação dos desejos pessoais, para o que

---

<sup>15</sup> Cf. GODINHO, R. de S. *Renascimento: Uma nova concepção de mundo através de um novo olhar para a natureza*. Datagramazero (Rio de Janeiro), v. 13, p. artigo 1-4, 2012. Disponível em: [http://www.dgz.org.br/fev12/Art\\_01.htm#R1](http://www.dgz.org.br/fev12/Art_01.htm#R1) Acesso em: 28 de jul. 2013.

<sup>16</sup> Para um conhecimento maior em relação à cultura do riso desenvolvida a partir da modernidade ver BAKHTIN, Mikhail, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. Ed. de Brasília e Hucitec. Brasília/SP. 1993.

produz divertimentos na vida. A admiração pelas questões pessoais ganha o lugar do entusiasmo produzido pela religião, ou seja, o homem renascentista não consegue mais conceber a transcendentalidade conferida à vida da época medieval (MIRANDA, 2010).

O Humanismo reivindica a volta do homem à racionalidade autônoma, exposta pela primeira vez pelos filósofos gregos, herdeiros da filosofia socrática<sup>17</sup>. Logo, solicita a autonomia humana e se reconhece como intimamente ligado à natureza e à história. Segundo o historiador Nicolau Sevcenko (1985, p. 23):

A concepção de que tudo já está realizado no mundo e que aos homens só cabem duas opções, o pecado ou a virtude, não faz mais sentido. O mundo é um vórtice infinito de possibilidades e o que impulsiona o homem não é representar um jogo de cartas marcadas, mas confiar na energia da pura vontade, na paixão de seus sentimentos e na lucidez de sua razão. Enfim, o homem é a medida de si mesmo e não pode ser tolhido por regras, deste ou do outro mundo, que limitem suas capacidades. E se cada indivíduo é um ser contraditório entre as pressões de sua vontade, de seus sentimentos e de sua razão cabe, a cada um encontrar sua resposta para a estranha equação do homem. As disputas, as polêmicas, as críticas entre esses criadores são intensas e acaloradas, mas todos acatam ciosa a lição de Pico Della Mirandola: a dignidade do homem repousa no mais fundo da sua liberdade.

Caracterizado principalmente pela criatividade, liberdade e originalidade nas criações artísticas e intelectuais, o Renascimento é o ponto de partida da nossa investigação sobre a subjetividade, que começa a ser explorada com a substituição do paradigma cosmocêntrico-objetal pelo antropocêntrico-subjetal.

### ***2.1.1 Principais acontecimentos que contribuíram para a consolidação da Idade Moderna: a invenção da imprensa e a Reforma Protestante***

O advento das navegações no Ocidente, facilitadas pelo avanço da ciência (invenção de instrumentos que possibilitavam a orientação dos homens em alto mar, como a bússola), possibilitaram a conquista de outros continentes, aumentando assim a riqueza e o poder dos países europeus. Junto com o progresso das cidades, as conquistas marítimas proporcionaram transformações significativas na estrutura econômica da Europa, resultando no fim do modo de produção feudal, então substituído pelo modo de produção capitalista. No final da Idade Média o uso da terra, fundamental para o povo, começa a ser substituído, uma vez que o aumento das cidades resultou no fortalecimento e expansão do comércio urbano

---

<sup>17</sup> A Filosofia da razão (logos) surge na Grécia e é inaugurada por Sócrates, diferenciando-se dos pré-socráticos (focados na natureza e na cosmologia), caracteriza-se pela mudança significativa no eixo da investigação, da natureza, para a razão. Segundo Chauí: “(...) O segundo, que se inicia com os sofistas e Sócrates, consiste na mudança do centro de reflexão filosófica que deixa de ocupar-se com a natureza e a cosmologia, preocupa-se com a formação do cidadão e do sábio virtuoso, e se volta para os temas da política, da ética e da teoria do conhecimento. A polis e os humanos tornam-se os objetos filosóficos por excelência” (CHAUI, 2002, p. 129).

(MIRANDA, 2010). Deste modo, eventos como: perda da importância do castelo, progresso do comércio artesanal, as feiras medievais e a expansão das cidades burguesas (“o ar da cidade liberta”, adágio desse período), passaram a ser incompatíveis com o feudo, pois esses acontecimentos ofereciam oportunidades de lucro, os quais eram contrários ao modo de produção feudal, o que resultou no capitalismo.

A partir do século XV, a Europa começa a vivenciar uma série de mudanças e tais eventos são responsáveis por ampliarem os horizontes do mundo para os homens, até então envoltos pelo paradigma cosmocêntrico-objetal. O conhecimento não é mais centrado na figura de Deus e nem é dominado pela Igreja católica, a qual, até o período medieval, era a detentora do conhecimento, pois apenas os clérigos eram letrados, como evidencia Terezinha Oliveira (2005, p. 7):

Podemos, por conseguinte, indagar os motivos do fato de a Igreja poder governar soberanamente a sociedade medieval por pelo menos cinco séculos. A nosso ver, a Igreja católica foi, do início do século VI até meados do século XI, a única instituição capaz de estabelecer princípios de governo seja porque era a instituição mais organizada da sociedade, em função, inclusive, do seu contato com o mundo romano, seja porque trazia em seu seio o elemento fundamental para a preservação de qualquer sociedade: o conhecimento. Esse conhecimento era composto, por um lado, da herança do mundo antigo, por meio da preservação de documentos e da cultura, e, por outro, a essência da nova doutrina religiosa da sociedade, o cristianismo. Era em seu meio que os homens nutriam o saber, a Filosofia cristã/Escolástica. Foram, portanto, essas duas condições que forneceram legitimidade à Igreja para governar. Foram os homens medievais que deram a esta instituição o governo que ela passou a exercer.

Além da expansão marítimo-comercial, diversos acontecimentos levaram à transição da Idade Média para a Idade Moderna: a queda de Constantinopla em 1453 (antiga capital do Império Romano do Oriente), conquistada pelos turcos otomanos, centro de cultura medieval e uma das mais importantes cidades do mundo à época, por funcionar como elo estratégico das rotas comerciais que ligavam por terra a Europa à Ásia; o antropocentrismo, que transfere a responsabilidade das ações para o homem; o amplo apoio econômico às artes e à literatura por homens ricos (conhecidos como mecenas); a criação das universidades; o racionalismo que passou a priorizar a razão em lugar dos sentimentos; a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg (1390-1468), propiciando a difusão da cultura e do conhecimento e a Reforma Protestante, realizada por Martinho Lutero (1483-1546), motivada, dentre outras coisas, por sua insatisfação frente à venda de indulgências pela Igreja católica.

Trataremos da maioria destes acontecimentos, porém, de todas as mudanças que proporcionaram a transição do período medieval para os tempos modernos, duas delas devem ser destacadas, pois juntas tiveram um papel decisivo para a sua consolidação e foram fundamentais na ruptura com o velho paradigma: a invenção da imprensa e a Reforma

Protestante.

A imprensa<sup>18</sup>, forma como ficou conhecida a invenção do alemão Gutenberg, é uma das maiores contribuições para o mundo moderno, dado que até então os textos só existiam em forma de manuscritos. A possibilidade de imprimir os textos facilitou e incentivou a produção e divulgação do conhecimento<sup>19</sup>. Até sua invenção<sup>20</sup>, o saber era restrito à confecção de manuscritos que, devido à dificuldade e o tempo para ficarem prontos, eram muito caros, reduzindo o acesso à cultura a poucos homens de fortuna.

A imprensa, portanto, facilitou e ampliou a transmissão e a produção dos saberes e ao longo da história os livros passaram a ser portadores de uma inumerável gama de ideias. Com a facilidade de impressão e o aumento no número de exemplares, o saber pôde chegar a todos os homens, ricos ou pobres, facilitando o processo de afastamento do homem dos pensamentos restritos à religião e no avanço da racionalidade, característica fundamental dos tempos modernos.

Junto com a invenção da imprensa vem a Reforma Protestante, realizada por Martinho Lutero, teólogo agostiniano. Tal reforma é responsável por uma das maiores mudanças da história<sup>21</sup>. A Igreja católica (do grego *khatolikós* - *katho+holos* = sobre o todo, no sentido de universal), era a instituição mais influente, detentora de poder político e intelectual. Todavia, certas práticas, autorizadas pelo papa Leão X, começaram a desagradar o jovem religioso alemão<sup>22</sup>, que, percebendo as atitudes errôneas da Igreja, se dedica aos estudos bíblicos a fim de criar uma doutrina que adotasse uma atitude correta entre o fiel e a Igreja.

Inspirado pelo versículo que diz “O justo se salvará pela fé”, Lutero redige e fixa

---

<sup>18</sup> A impressão era feita por meio de letras móveis produzidas em cobre e alocadas em uma base de chumbo, onde recebiam a tinta e eram prensadas no papel.

<sup>19</sup> Com um novo tipo de impressão feita com tinta a óleo Gutenberg conseguiu dar maior versatilidade no modo de fazer livros, permitindo que sua produção fosse massificada e o conhecimento mais facilmente transmitido. Inicialmente, porém, as impressões restringiram-se aos manuscritos religiosos e a primeira Bíblia foi impressa por Gutenberg, com a ajuda de um comerciante, entre os anos de 1450 e 1455. Em 1455 foram impressas 200 Bíblias tipograficamente, sendo necessário fundir cerca de 300 caracteres diferentes, o que lhes conferiu uma qualidade superior aos manuscritos da época.

<sup>20</sup> Sobre a invenção da imprensa o escritor francês Vitor Hugo (1802-1885), comenta: “A invenção da imprensa é o maior acontecimento da história. É a revolução mãe... é o pensamento humano que larga uma forma e veste outra... é a completa e definitiva mudança de pele dessa serpente diabólica, que, desde Adão, representa a inteligência.” (Presente na novela intitulada Nossa Senhora de Paris, de 1831).

<sup>21</sup> A Reforma Calvinista, formulada pelo suíço João Calvino (1509-1564) é um dos exemplos de religião criada sob a influência da reforma luterana. Segundo Calvino, o princípio da predestinação absoluta seria o responsável por explicar o destino dos homens na Terra. Tal princípio defendia a ideia de que, segundo a vontade de Deus, alguns escolhidos teriam direito à salvação eterna. Os sinais do favor de Deus estariam ligados a condução de uma vida materialmente próspera, ocupada pelo trabalho e afastada das ostentações materiais. O elogio ao trabalho e à economia fizeram com que grande parte da burguesia europeia seguisse os ensinamentos de Calvino. (Para uma consulta mais aprofundada sobre este tema ver a obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Max Weber).

<sup>22</sup> Lutero entrou na vida religiosa após salvar-se de uma tempestade, considerando o fato como milagre.

na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, em 1517, as *95 Teses*, que, junto com a tradução não autorizada da Bíblia para o alemão<sup>23</sup>, formam o estopim para a ruptura com a Igreja católica. Entre suas teses, destaca-se a que permite a leitura da Bíblia por todo cristão, o que era terminantemente proibido, pois apenas os religiosos podiam ler e interpretar a Bíblia.

Logo, a imprensa, bem como o movimento de reforma da Igreja, iniciado por Lutero, são os grandes responsáveis pela disseminação do conhecimento e pela abertura teórica, proporcionando o advento da modernidade, sendo decisivos na secularização da cultura e dos valores, tão caros ao caráter humano que nascia, da retomada do homem para si mesmo, já que até a Idade Média o homem era considerado como um ser frágil frente à vontade de Deus e seus pensamentos e ações eram guiados por ideais religiosos. Todos os fatos históricos eram, de alguma forma, explicados como provenientes da vontade divina, assim como a arte, a literatura e a ciência eram considerados como inspirações vindas de Deus. Portanto, a época que assinala o fim dessa era profundamente marcada por uma cosmovisão religiosa teocêntrica ficou conhecida como Renascimento<sup>24</sup>. Assim, o homem como sujeito livre e consciente começa a ganhar forma e o caminho para os estudos voltados para a subjetividade começam a se abrir. Tendo isto como pressuposto, nossa investigação se volta para as contribuições dos principais filósofos modernos: Descartes e Kant.

## **2.2 Racionalismo: do *cogito* de Descartes à Filosofia Transcendental de Kant**

No que diz respeito à filosofia cartesiana, nos deteremos em duas obras marcantes, o *Discurso do método*, publicado pela primeira vez em 1637 e as *Meditações metafísicas*, publicadas em 1641. Em relação ao pensamento de Kant, nosso objetivo é apresentar a mudança radical que sua obra proporcionou na orientação filosófica, chegando a ser nomeada, por ele mesmo, de “reviravolta copernicana”, tendo como referência a obra *Crítica da razão pura*, publicada em 1781. O conhecimento, para ele, é obtido a priori pela subjetividade, já que não é possível ao homem captar a realidade mesma das coisas, isto é, a realidade numenal, mas apenas a fenomenal. Esta dicotomia entre ser e pensar, entre sujeito e objeto, entre teoria e mundo é o que afasta Kant da tradição, demarcando hegemonicamente o pensamento moderno. Essa mudança de orientação é nomeada de Filosofia Transcendental e é dela que nos ocuparemos.

---

<sup>23</sup> Embora Lutero não tenha sido o primeiro a fazer uma tradução da Bíblia, a sua superou as demais, graças à qualidade e ao sistema de imprensa criado por Gutenberg.

<sup>24</sup> O termo Renascimento foi empregado pela primeira vez por Giorgio Vasari, em sua obra *Vite (Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori)*, quando referia-se “ao novo ciclo que começa após Cimabue e Giotto, a *'restaurazione delle arti e per dire meglio rinascità'*” (MIRANDA, 2010, p. 107).

### 2.2.1 Descartes: o cogito como sujeito

René Descartes, nascido em La Haye, na Tourane, França, em 1596, é considerado o pai da filosofia e da matemática modernas. É considerado como um dos principais filósofos da História da Filosofia ocidental e um dos maiores colaboradores nos estudos matemáticos, já que sugeriu a fusão da geometria com a álgebra, fato este que resultou no sistema de coordenadas e na geometria analítica. Tais acontecimentos fizeram de Descartes uma das figuras-chave da Revolução Científica<sup>25</sup> e o responsável por inaugurar o racionalismo moderno.

Sua formação escolar é realizada no Collège de La Flèche, da Companhia de Jesus, um dos mais célebres colégios da França e, por isso, o jovem filósofo recebe uma educação exemplar. Estudou assuntos diversos: línguas e textos antigos (aprendeu latim, grego e poesia), história, filosofia, teologia e matemática. Porém, sendo uma escola dirigida por jesuítas, os estudos eram centrados na tradição escolástica, o que levaria Descartes a dizer, anos depois, no *Discurso do método*, que, apesar de ter aprendido muito, se sentia profundamente desapontado, pois os conteúdos eram confusos, obscuros e nada práticos.

Segundo ele, os escolásticos transmitiam o pensamento dos filósofos gregos, principalmente os ensinamentos de Aristóteles, como se fossem dogmas, sem os questionar, considerando o seu saber como a verdade. No entanto, para o filósofo moderno, aceitar esse conhecimento como verdadeiro, sem o examinar racionalmente, unicamente por ter sido ensinado por Aristóteles é assemelhar-se às crianças, que seguem certos princípios porque foram ensinados por seus pais ou professores<sup>26</sup>.

Ora, a filosofia cartesiana ressalta a importância da autonomia do pensar, em que cada homem deve ser juiz de seu próprio pensamento. Descartes rompe com a tradição escolástica quando volta a busca do conhecimento para si mesmo e com isso inaugura o pensamento moderno, caracterizado pela aquisição do conhecimento por meio da racionalidade introspectiva, abstraindo-se dos erros provocados pela influência dos sentidos. Como ele próprio afirma: “após dedicar-me por alguns anos em estudar assim o livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que iria seguir” (DESCARTES, 1981, p. 44).

---

<sup>25</sup> Na história da ciência, a revolução científica compreende o período que começou no século XVI e se estende até o século XVIII. O que caracteriza este período é o fato de a ciência, até então atrelada à Filosofia, ser separada desta, passando a ser um conhecimento mais prático. Suas causas principais, conforme vimos, foram: o renascimento cultural, a invenção da imprensa e a Reforma Protestante.

<sup>26</sup> Cf. DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Collection les integrales de philo: Période Moderne, dirigée par Denis Huisman, Éditions Nathan, 1981, p. 19. Prefácio de Geneviève Rodis-Lewis. (Tradução nossa).

Descartes tomou a decisão de não buscar outra ciência senão aquela em que pudesse encontrar as respostas nele mesmo, com a ajuda da razão. A verdade, conseqüentemente, deve ser buscada dentro de si e não no exterior. Todavia, afirma que, com a erudição só descobriu sua própria ignorância, uma vez que envolvido por tantas “dúvidas e erros”, “parecia não ter tido outro benefício” ao se esforçar para se instruir, senão descobrir o aumento desta (Descartes, 1981, p. 40). Portanto, o filósofo afirma que precisamos ser os juizes de nosso conhecimento, sem deixá-lo ao arbítrio do outro.

Segundo o filósofo, a dúvida é um instrumento que auxilia o homem a evitar o erro, uma vez que tem como objetivo pôr à prova qualquer coisa que exista, visando que esta se apresente de forma clara e distinta<sup>27</sup>. No entanto, a filosofia cartesiana não pode ser confundida com o ceticismo, uma vez que, para este, a dúvida não pode levar à verdade. Segundo esta concepção, o espírito humano não poderia ter certeza alguma, enquanto que, para Descartes, a dúvida é apenas um momento transitório na investigação<sup>28</sup>. Ademais, o que Descartes pretende com esta dúvida é conhecer a verdade, assim, tal instrumento é válido apenas até o momento em que encontre algo que não se possa duvidar da verdade. Segundo Descartes (1981, p. 58-59):

(...) porém, por desejar então dedicar-me apenas a procura da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável. (...) E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.

Partindo desse pressuposto chegamos ao ponto que nos interessa, a presença do

---

<sup>27</sup> Sobre a importância e o porquê da necessidade de se conhecer clara e distintamente qualquer coisa antes de considerá-la verdadeira ou falsa, de acordo com Descartes (1981, p. 59-60): “Depois disso, considere o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e correta; pois, já que encontrara uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, ao perceber que nada há no eu penso, logo existo, que me dê a certeza de que digo a verdade, salvo que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, concluí que poderia tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo somente alguma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente”.

<sup>28</sup> Sobre a diferença entre a dúvida como método cartesiano e a dúvida cétrica: “É preciso distinguir a dúvida dos cétricos, aqueles que duvidam por duvidar, e a dúvida metódica de Descartes. O espírito pergunta-se si tal representação ou tal enunciado é verdadeiro ou falso, e este questionamento leva Descartes a ter certezas: o *cogito*, a existência de Deus, as leis do mundo. A dúvida não teria sido, para Descartes, mais do que um meio, um instrumento no serviço da verdade. Para Descartes, ela não passa de um momento provisório”. (Retirado do Glossário presente na obra *Discours de la methode*, de Descartes na página 137. Tradução nossa).

sujeito no pensamento cartesiano<sup>29</sup>. Segundo Descartes, quando penso que tudo é falso é preciso admitir que eu sou algo e, portanto, não é possível duvidar da existência do eu que duvida. Desse modo, a constatação “penso, logo existo” não é empírica, nem psicológica, mas uma verdade necessária. É preciso compreender que cada um possui consciência de ser “uma substância, portanto, toda a essência ou natureza não é mais que pensar, e que, para ser, não há necessidade de nenhum lugar, nem depende de coisa material nenhuma” (DESCARTES, 1981, p. 59).

Logo, quando se desliga de sua própria corporeidade, admitindo não necessitar dela para ser algo, Descartes admite, igualmente, que não necessita de nenhum corpo externo a ele para comprovar a sua existência, uma vez que esta torna-se evidente no ato do pensamento. Portanto, o filósofo afirma que a existência dos pensamentos não necessitam de nada além do eu que pensa e que, inicialmente, apenas este fato não é passível de dúvida. Esse novo eu apresenta-se distinto daquela coisa material percebida inicialmente. Assim, este eu apresentado por Descartes, esse eu que pensa e que por isso existe é o condutor de todos os pensamentos, é o sujeito da dúvida que analisa tudo a partir de si mesmo.

Quando Descartes levanta a dúvida sobre a existência de todas as coisas externas ao seu pensar é sempre o sujeito da dúvida que conduz as suas ideias e, em sua concepção, estas não podem ser colocadas no sujeito de forma abusiva, sem o seu consentimento. Mesmo que exista um ser embusteiro, enganador, que faça parecer verdadeiro o que não é, a fim de enganar o sujeito que pensa, nunca vai ter êxito, porque “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1979, p. 92). No entanto, afirma ser necessário o conhecimento de si mesmo, “de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora” (DESCARTES, 1979, p. 100).

É imprescindível o saber sobre si mesmo, sendo esta a única certeza inquestionável, a existência do eu e a certeza de que ele é o guia de todo o pensamento, pois quando se possui essa convicção não se pode ser enganado pelo embusteiro. Deste modo, sempre serei eu a pensar por mim mesmo, assim, não posso ser outra coisa enquanto tenho

---

<sup>29</sup> Vale ressaltar, no entanto, que a intenção dessa pesquisa não é o aprofundamento da problemática da subjetividade em Descartes, mas apenas levantar, historicamente, subsídios para mostrar a mudança de paradigma do pensamento filosófico, da Idade Média para a Idade Moderna, em que acontece o deslocamento de Deus para o homem. Nosso intuito é apenas mostrar a importância do pensamento cartesiano na futura fundamentação da teoria moderna da subjetividade, quando apresenta, pela primeira vez, a ideia de sujeito. Para uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema da subjetividade em Descartes ver a Dissertação de Edgard Vinícius Cacho Zanette, “Ceticismo e subjetividade em Descartes”. In site: [http://tede.unioeste.br/tede/tde\\_arquivos/5/TDE-2011-07-08T085204Z-615/Publico/Edgard%20V%20C%20Zanette.pdf](http://tede.unioeste.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2011-07-08T085204Z-615/Publico/Edgard%20V%20C%20Zanette.pdf).

consciência sobre o que sou. Quanto a tal problemática, defende Zanette (2011, p. 105) que:

A Hipótese do Grande Enganador é capaz de afetar determinados juízos sobre muitas coisas, mas é incapaz de afetar a todos. Ora, somente é irresistível, nesse sentido, a própria descoberta do eu, enquanto uma evidência incontestável de que, ao pensar, seja sobre quais circunstâncias forem, seja enganado, ou mesmo manipulado por uma hipótese metafísica, a unidade e a identidade do eu em ser uma coisa pensante, enquanto pensamento, é absolutamente indubitável.

Ora, percebemos que a valorização do indivíduo tanto na religião, como na arte, assim como na vida política e na ética, atinge o seu ápice na filosofia ocidental com o método cartesiano. A dúvida nos faz retornar para nós mesmos, à verdade do conhecimento que, segundo Descartes, não podia ser confiada ao externo, sendo encontrada no interior de cada um, uma vez que não é possível duvidar da existência do sujeito que pensa. A apresentação do eu como a primeira verdade indubitável leva à subjetividade, não apenas como um tema a ser desenvolvido, mas como um elemento chave na luta contra a dúvida cética, pois o sujeito é responsável por escolher livremente o caminho que o levará ao conhecimento da verdade. Quando o sujeito da dúvida se reconhece como consciência de si, a mesma dúvida é superada, porque se experimenta no âmbito puro da sua subjetividade e isto só é possível por causa da separação entre o sujeito que duvida e pensa e o mundo exterior. Há, portanto, um duplo movimento, de aproximação e distanciamento. Isto ocorre porque o sujeito da dúvida afasta-se do mundo com a intenção de saber o que é verdadeiro e em seguida o sujeito se reconhece como *res cogitans* (ente ou coisa pensante), visto que acessa aquela realidade exterior, porém sem ser mediado por ela. Assim, todo o acesso com a parte exterior será mediata, ou seja, por meio da relação entre a coisa que pensa e a coisa pensada (*res extensa*) por meio do pensamento.

Quando o sujeito da dúvida abandona o mundo externo e se descobre como *res cogitans*, que pode ser denominado de sujeito metafísico, pois é separado e distinto do âmbito corpóreo (ZANETTE, 2011). A noção de subjetividade, ou de sujeito, se dá justamente com o movimento de distanciamento da realidade externa em relação ao sujeito da dúvida, quando este se descobre como *res cogitans* e difere do aspecto corpóreo, restando unicamente o âmbito interno, por isso, podemos chamar o sujeito cartesiano de sujeito metafísico.

Na análise do filósofo Martin Heidegger (2007, p. 104), “por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o 'eu' humano, se torna 'sujeito' de maneira predominante”. Tal afirmação, portanto, sustenta nossa análise que visa demonstrar que o pensamento de Descartes inaugura, na história da Filosofia, a noção de sujeito e de subjetividade. Segundo Heidegger, a filosofia moderna revolucionou a história da Filosofia justamente por apresentar

o sujeito como prioridade frente às coisas. Assim, ocorre a transformação da ideia de sujeito que, de ser simplesmente um sujeito de atribuição, passa a ser sujeito do conhecimento, sujeito metafísico. Isto ocorre quando a filosofia cartesiana separa o eu que pensa da realidade material, exterior a ela<sup>30</sup>.

Descartes por ser o iniciador da filosofia moderna, foi o principal responsável por essa mudança de análise do sujeito, que, de certa forma, retoma o significado da etimologia do termo (*subjectus*), como o que está na base, posto debaixo. Segundo Heidegger, Descartes não se detém nessa explicação, mas ao contrário, opõe-se à ela quando transfere a pergunta fundamental da metafísica: “O que é o ente?”, para o conhecimento do método por meio do qual o homem pode alcançar a verdade de si mesmo, sendo possível certifica-se de que esta verdade seja completamente indubitável. Desta maneira, “a questão 'O que é o ente?' transforma-se na questão acerca do *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 105).

Nossa investigação acerca da problemática do sujeito e da subjetividade em Descartes, conforme afirmamos anteriormente, não pretende ser extensa, o que fugiria às intenções e ao âmbito de nossa dissertação. Ao abordar a questão do sujeito e da subjetividade em Descartes, pretendemos, unicamente, mostrar que a centralidade da noção do filosofar a partir do eu é inaugurada na Idade Moderna e que Descartes é um dos seus expoentes.

Desta maneira, encerramos nossa investigação em relação à participação de Descartes no “nascimento” da noção de sujeito. No entanto, mesmo este não sendo o foco predominante da nossa investigação, vale ressaltar que é um ponto muito importante na discussão central da nossa pesquisa, que se pauta na problemática da subjetividade na perspectiva marxiana. Tendo apresentado a filosofia de Descartes como o ponto de partida da modernidade em relação ao tema da subjetividade, passaremos agora à filosofia transcendental kantiana, que representa uma mudança significativa no modo de pensar filosófico.

### ***2.2.2 A mudança paradigmática de Kant: a Filosofia Transcendental***

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, Alemanha, em 1724. Em sua teoria do conhecimento, operou uma síntese entre a filosofia racionalista de Descartes, que parte da dedução e o empirismo inglês – representado especialmente por David Hume (1711-1776), John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753) – que utiliza a indução.

---

<sup>30</sup> Para uma abordagem mais completa sobre o tema ver: HEIDEGGER, Martin. Nietzsche – volume II. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

A teoria kantiana representa uma reviravolta no pensamento filosófico ocidental, quando demonstra que o conhecimento não é mais guiado pelo objeto, teoria defendida pela tradição, mas sim pelo sujeito. A grandiosidade do pensamento de Kant reside no fato de que, com sua teoria, a produção filosófica de toda uma era atingiu a autoconsciência. A percepção sobre o que diz respeito à relação sujeito/objeto, que na tradição não existia, visto que os filósofos possuíam uma visão unitária do real pautada no objeto, sofre uma mudança significativa a partir da Filosofia de Kant. A história da filosofia baseava-se na tese de que o nosso conhecimento era guiado pelo objeto, ou seja, a compreensão que se tinha das coisas provinha dos objetos em si mesmos e não do sujeito que as compreendia (OLIVEIRA, 2012).

Em contrapartida a esta tese, o filósofo alemão apresenta sua proposta: a compreensão de algo não provém da coisa compreendida (dos objetos), mas da própria esfera da compreensão (do sujeito) (OLIVEIRA, 2012). A partir desse novo pensamento a filosofia ganha nova configuração, passando de uma teoria do ser para uma teoria do conhecimento, tendo como objetivo principal avaliar a habilidade cognitiva do sujeito, isto é, tem a responsabilidade de delimitar o alcance e a capacidade do conhecimento humano.

Agora não se trata mais de um conhecimento de objetos, mas de como se conhece esses objetos. Portanto, o conhecimento, para Kant, funciona como uma síntese entre a sensibilidade (intuição) e o intelecto (conceito), logo, o conhecimento se dá da seguinte forma: a intuição sensível capta pela forma espaço-temporal o objeto e o transfere para o intelecto, que através das categorias, funcionam como uma ponte que liga o objeto (fenômeno) ao sujeito. Desse modo, na *Crítica da Razão Pura*, Kant delimita o âmbito da validade do saber à unidade sintética da apercepção – é o ato cognitivo que junto com a experiência empírica formam o conhecimento.

Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos pensados. Na medida em que a sensibilidade deverá conter representações a priori, que constituem as condições mediante as quais os objetos nos são dados, pertence à filosofia transcendental. A teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais unicamente nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados (KANT, 2001, p. 82).

Para Kant, a maneira de conhecer os objetos só pode se dar a priori, ou seja, a filosofia é unicamente retorno ao fundamento do conhecimento, pois nesse sentido ela é apenas reflexão. Logo, o conhecimento enquanto tal trata-se de um autoconhecimento dos elementos aprióricos, porque não investigam nada além dos fundamentos do conhecimento

enquanto tal. Este fundamento, portanto, só pode vir da subjetividade, pois o a priori é subjetivo e como tal não pode captar a realidade verdadeira, numenal (OLIVEIRA, 2012).

Logo, a teoria da subjetividade exposta por Kant não pretende se reportar à realidade em si mesma (numenal), pois essa não é passível de ser teoricamente conhecida, mas trata exclusivamente da nossa representação acerca dela, de como essa realidade é conhecida por nós e como os dados da nossa experiência são estruturados por nosso entendimento, sendo o sujeito o mediador da experiência. O intuito da filosofia transcendental kantiana é apresentar o abismo existente entre o objetivo e o subjetivo, uma vez que é impossível ao sujeito conhecer o objetivo, a coisa em si, pois esta é inacessível ao nosso aparato cognitivo<sup>31</sup>. Com essa tese Kant afasta-se mais uma vez do pensamento da tradição, visto que apresenta a dicotomia, a separação “entre a dimensão do pensar e do ser, a do sujeito e do objeto, a da teoria e a do mundo, que irá demarcar hegemonicamente todo o pensamento moderno até hoje” (OLIVEIRA, op.cit, p. 7-8).

Tal fato implica a radicalização da diferenciação entre o ser humano e os outros entes e isto ocorre porque, para Kant, o ser humano enquanto sujeito autoconsciente e livre não faz parte da realidade fenomenal (mundo natural). Assim sendo, o dualismo que, na tradição era metafísico, é substituído pelo dualismo transcendental<sup>32</sup>: a subjetividade separada da realidade fenomenal. Separada do ser ela constitui-se como a instância que possibilita a fundamentação de qualquer conhecimento válido e conquista, portanto, um papel central na investigação filosófica. Logo, como o mundo natural e o sujeito são distintos, as leis que regem os fenômenos não afetam o ser humano (enquanto sujeito), já que este está além daquele (OLIVEIRA, 2012).

Além disso, para Kant, o fato de pensar não significa que a existência possa ser comprovada, pois “nem por isso sei se esta consciência de mim será possível sem as coisas fora de mim, por intermédio das quais me são dadas representações e se eu poderia existir apenas como ser pensante (sem ser homem)” (KANT, 2001, p. 365). Fica claro que, na concepção kantiana, a verdade de um objeto não pode fundamentar todo o conhecimento, isto

---

<sup>31</sup> É impossível conhecer a coisa em si porque para isso seria necessário ao sujeito possuir um conhecimento intelectual intuitivo, porém, isso não é possível, uma vez que a intuição intelectual é específica de um intelecto superior ao humano. Segundo Kant: “Chamam-se fenômenos as manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias. Mas, se admitirmos coisas que sejam meros objetos do entendimento e, não obstante, como tais, possam ser dados a uma intuição, embora não intuição sensível (por conseguinte, coram intuitu intellectuali), teremos de as designar por númenos (intelligibilia)” (KANT, 2001, p. 291, nota de rodapé).

<sup>32</sup> Para Kant: “Ora, nós somos dogmáticos com respeito aos conceitos ordinários da nossa razão no que toca às relações do nosso sujeito pensante com as coisas que nos são exteriores e consideramo-las como verdadeiros objetos existentes, independentemente de nós, segundo um certo dualismo transcendental que não atribui ao sujeito, como representações, esses fenômenos exteriores, mas, tal como a intuição sensível no-los fornece, os transporta para fora de nós, como objetos e os separa completamente do sujeito pensante” (KANT, 2001, p. 391, nota de rodapé).

é, a veracidade da existência do eu de Descartes, sem que este tenha contato com o mundo sensível, porque é isto que lhe dá suporte para ter certeza, somente tal sujeito pode possuir a certeza absoluta (MARTINHO, 2011). Portanto, o sujeito que tem certeza do que é, mediante sua apercepção pura na representação pura do “eu sou”, não possui em si nada de múltiplo.

A subjetividade, na filosofia kantiana, tem como função conceituar os fenômenos, que são representados pelos objetos. Assim, a filosofia transcendental resulta do fato de que o fundamento do objeto está no sujeito. No entanto, já que o ato cognitivo é uma certeza particular, uma vez que uns “ligam a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra; a unidade da consciência, no que é empírico, não tem valor necessário e universal em relação ao que é dado” (KANT, 2001, p. 166), visto a quantidade de categorias (doze no total), ou seja, doze formas de unificação do múltiplo, é necessário que haja uma forma que guie tudo. Essa unidade suprema é a unidade da consciência que Kant chama de “eu penso”, ou sujeito transcendental. O “eu penso”, porém, não diz respeito ao eu individual de cada sujeito empírico, mas a estrutura do pensar presente em cada sujeito empírico, isto é, aquilo pelo qual cada um é sujeito pensante e consciente. O “eu penso”, portanto, é responsável por manter o sujeito idêntico independente das representações que o afetam, evitam que se transforme num “eu múltiplo”, isto é, impede que o sujeito varie de acordo com as sensações percebidas. De acordo com Kant (2001, p. 159):

[...] O pensamento de que estas representações dadas na intuição me pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente.

A postura de Kant frente à tradição filosófica põe por terra o pensamento que o objeto é o guia do conhecimento. A filosofia transcendental kantiana é paradigmática, por substituir uma teoria que perdurou durante séculos. Quando apresenta a mediação subjetiva de nosso conhecimento, em relação ao mundo objetivo, dá centralidade à subjetividade no pensamento filosófico e inicia a filosofia da subjetividade que perdura até a contemporaneidade, embora de forma bem diversa da idealizada por Kant.

Tendo como base a filosofia racionalista de Descartes e a fundamentação da filosofia da subjetividade por Kant, nossa investigação detém-se, agora, na apresentação da constituição da estética, momento em que a subjetividade é descoberta e exposta por meio de um outro registro: a criação artística. Para isso, retornaremos às bases da arte no período helênico, onde o homem era constantemente representado, em seus sentimentos e em sua

humanidade, visto que tal momento da história da arte é retomado posteriormente pelo Renascimento. Apresentaremos, igualmente, a transição do pensamento clássico para a Idade Média, período de desqualificação no que diz respeito à representação estética do homem, assim como deste para o Renascimento, que, junto com as mudanças econômicas, passagem do Feudalismo para o Capitalismo, marcam, literalmente, o renascimento do homem com a ruptura do paradigma cosmocêntrico-objetal, assim como apontam para transformações mais profundas no estudo da subjetividade humana.

### **2.3 Transformação artística do homem: do teocentrismo ao antropocentrismo**

Durante o governo de Alexandre Magno, a civilização grega conseguiu, além de estender sua hegemonia política e econômica, difundir sua arte e cultura para outros povos, constituindo-se em uma civilização universal. A unificação das culturas grega e romana, expostas a outras culturas do mundo oriental, resultou em um período de grande efervescência cultural e artística, assim como de grande expansão urbana (construção de várias cidades<sup>33</sup>), que ficou conhecido como Helenismo (do grego *hellenizein* – "falar grego", "viver como os gregos"). As trocas comerciais com o Oriente proporcionaram, sem dúvida, o acúmulo de riquezas, no entanto, tais trocas não foram responsáveis unicamente pela mobilidade econômica, mas resultaram, acima de tudo, em uma mobilidade cultural.

Nesta época houve diversos intercâmbios artísticos, científicos e culturais, proporcionados pelas conquistas de novos territórios. Sem tal contexto essa expansão e troca de saberes seriam inimagináveis. O helenismo, portanto, compreende a época em que as junções de culturas diversas e distintas entre si convergem para a criação de uma civilização cosmopolita. Neste período são percebidas mudanças significativas em relação ao que caracterizava o período clássico: a unidade do pensamento baseado na racionalidade do cosmos, princípio ordenador fundado na cosmogonia de Pitágoras, assim como a valorização da vida pública da polis<sup>34</sup>.

As filosofias da época clássica, platonismo e aristotelismo, foram substituídas por uma série de doutrinas: estoicismo, epicurismo, hedonismo, ceticismo, filosofias que possuíam em comum características individualistas, o que nunca tinha sido pensado pelos

---

<sup>33</sup> A planta básica de cada cidade construída por Alexandre Magno possuía uma biblioteca, um anfiteatro, um museu, um templo e uma ágora.

<sup>34</sup> Segundo o historiador inglês Arnold Toynbee, o helenismo teria durado 1300 anos, iniciando no período homérico e indo até o século V d.C, início da Idade Média (TOYNBEE, 1986). As maiores características da cultura helênica foram: a antropomorfização dos deuses do Olimpo; o pensamento era marcado pelo humanismo; e a vida pública caracterizava-se por possuir regras morais e racionais que conviviam de forma equilibrada com a liberdade individual. Todavia, vale ressaltar que existem divergências entre os historiadores no que diz respeito ao período que compreende o Helenismo, em relação ao seu início e fim.

filósofos anteriores, visto que toda reflexão acerca do homem, sempre o colocava inserido na polis, como um cidadão e não como um indivíduo. Deste contexto surgem os inovadores movimentos artísticos do período helênico, os quais, a partir daqui tem a centralidade no homem em si mesmo e não mais em seu papel social. Agora os gregos têm os sentimentos de cidadania – então constituídos na vida pública da polis – substituídos por sentimentos individualistas<sup>35</sup>. Tais mudanças, portanto, não tardaram a atingir as artes cênicas, que antes representavam a vida coletiva dos cidadãos e agora passam a valorizar, em suas representações teatrais, a vida individual dos homens.

Tendo como pressuposto o contexto histórico que possui uma importante influência sobre a arte desenvolvida na Renascença, a saber, o Helenismo, nossa pesquisa centrar-se-á no marco do paradigma teocêntrico, que é o período medieval, em que a arte limitava-se a servir como meio didático, com a única intenção de ligar o homem a Deus, o que representa, em comparação ao Helenismo, um retrocesso em relação à expressão artística do homem<sup>36</sup>. Este período, conforme vimos, corresponde ao paradigma *cosmocêntrico-objetal*, que compreende a antiguidade clássica e o medieval, tal paradigma será substituído, na modernidade, pelo *antropocêntrico-subjetal*, em que a ideia de superioridade da polis (antiguidade) e de Deus (medieval) darão lugar a superioridade do homem enquanto ser consciente, criador e livre, ou seja, ao nascimento da subjetividade.

No período medieval, prevalece, unicamente, a arte cristã, em que o interesse principal resume-se em louvar a Deus e transmitir os ensinamentos cristãos<sup>37</sup>. Porém, apresenta uma mudança significativa em relação à antiguidade, no que diz respeito à concepção de criação artística, como afirmavam, na Idade Média, alguns pensadores, como o teólogo e filósofo dominicano Alberto Magno (1193-1280), que dizia; “criar é produzir alguma coisa a partir do nada”. Estes pensadores queriam dizer que a criação provinha de algo, mesmo que tal princípio não fosse o homem, mas Deus, considerado o único ser

---

<sup>35</sup> A primeira mudança dar-se-á na arquitetura, já que no século V a.C., as casas eram simples e despojadas e a suntuosidade era reservada apenas aos prédios públicos. Com todas as mudanças operadas no modo de perceber o homem, de uma maneira mais individualizada do seio da polis, as moradias, a partir do helenismo, passaram a oferecer maior conforto e espaço (MIRANDA, 2010).

<sup>36</sup> A figura de um peixe, desenhada nos esconderijos, por conta da perseguição que o Império Romano impusera aos cristãos em diversos períodos é considerada a primeira manifestação de arte cristã. Os cristãos só podiam expressar sua arte sacra, como a reprodução de cenas das Sagradas Escrituras, quando a ocasião lhes favoreciam. Apenas quando a religião cristã passou a ser oficial do Império Romano em 390, no governo de Teodósio, se extinguiram as perseguições e os cristãos puderam expressar sua arte livremente, tornando-a padrão artístico a ser seguido por todos os artistas do período que compreendeu a Idade Média (MIRANDA, 2010).

<sup>37</sup> As artes figurativas usadas sobretudo para a difusão e ensino da doutrina cristã para os fiéis praticamente analfabetos, eram vistas como *biblia pauperum*, a bíblia dos pobres. As imagens foram usadas como um recurso didático de transmissão dos ensinamentos bíblicos, em que as narrativas se faziam por meio da reprodução das cenas das Sagradas Escrituras em quadros e murais (afrescos).

incriado. Segundo Marc Jimenez<sup>38</sup>:

[...] Contudo, ela prova o fato essencial de que nesse período da Idade Média a criação era *pensada*. Ao contrário, da Antiguidade greco-romana, em que o conceito de criação não *era* concebível, os filósofos e os teólogos do século XIII refletem sobre a noção de origem, de começo, de princípio primeiro de todas as coisas. Mas seria impossível, sob o ponto de vista teológico, atribuir ao homem um verdadeiro poder criador, menos ainda reconhecer nele um poder de criação artística. A própria ideia de criação artística é recusada visto que criar é o privilégio de Deus. Ao produzir uma obra, o homem, prisioneiro de sua finitude, revela apenas o poder infinito do Todo-Poderoso. [...] o homem, mesmo detentor de uma liberdade que lhe é própria, não *criou* o Paraíso terrestre. Ele foi *colocado* no Jardim do Éden, tendo como única tarefa *cultivá-lo* (1999, p. 34).

Expressando a síntese entre o cristianismo, o helenismo e o orientalismo, o estilo bizantino representa o esplendor do Império de Constantinopla e assume, ao mesmo tempo, o papel de representante da Igreja Católica, que nesta época triunfava, portando riqueza e poder. Ora, a arte bizantina possuía a função de expor artisticamente a sua grandiosidade e importância. Sob a herança deixada por Santo Agostinho – seu pensamento exerceu influência durante vários séculos – toda a arte criada no período medieval não podia rivalizar com a criação divina, isto é, o artista, em hipótese alguma poderia ser um rival de Deus, que era o Criador de todas as coisas:

De que modo, porém, criaste o céu e a terra? Que instrumento empregaste em tão grande obra? Certamente não fizeste como o artista, que se serve de um corpo para formar outro corpo, imprimindo-lhe, segundo a inspiração do espírito, a imagem que seu olhar interior descobre. E de onde lhe vem tal capacidade, senão de ti que a criaste? [...] Deste ao artista um corpo, uma alma que governa os membros, a matéria com que ele fabrica os objetos, a inteligência para conceber a arte e ver interiormente o plano que vai exteriorizar. Concedestes ao artista os sentidos do corpo, por meio dos quais ele transfere para a matéria a obra do espírito (AGOSTINHO, 2002, p. 334).

No entanto, apesar da importância do estilo bizantino para a arte sacra medieval<sup>39</sup>, nos deteremos no estilo gótico, a partir do século XII, quando se começam a operar mudanças significativas nas estruturas econômica, política e artística da Europa medieval, culminando em uma época de esplendor. As cidades começam a se expandir, e, junto com as escolas, tornam-se centros de difusão e criação de cultura (MIRANDA, 2010). A escultura gótica, juntamente com a passagem dos mil anos da vida e paixão de Cristo, em 1033, trazem de

---

<sup>38</sup> Marc Jimenez, filósofo francês, professor da Universidade Paris I.

<sup>39</sup> Sob o comando dos líderes da Igreja, o estilo bizantino tinha como tarefa expressar o poder do Imperador e reforçar o seu papel como representante divino na terra, com poderes sagrados e temporais, buscando, assim, uma harmonia entre a religiosidade do culto e o luxo da realeza. Sua intenção maior era exaltar os ideais cristãos e a glória de seus representantes terrenos, os imperadores, igualando-os entre si. O apogeu da arte bizantina deve-se ao crescimento econômico e à centralização política do Império do Oriente. Isto representa as condições que favoreceram à construção de diversos templos suntuosos: palácios, teatros, hipódromos, termas e acima de tudo, igrejas.

volta à arte a representação do humano. As imagens de Maria, por exemplo, que antes a reproduziam em tronos, como uma rainha, mudam de estilo e agora passam a retratá-la como a mediadora entre Deus e os homens, assumindo, portanto, o seu papel de humana. Jesus Cristo, igualmente, não possui mais aquela imagem divina, superior aos homens e começa a ser retratado por seu lado humano, de dor e sofrimento.

Porém, a grande responsável pelo prenúncio do Renascimento é a estética gótica, caracterizando-se, principalmente, pela busca e aproximação de um estilo mais natural, sejam nas figuras humanas ou divinas. Os personagens são desenhados com a devida atenção, dando maior importância ao movimento corporal, representando, assim, uma grande inovação para o período, que negava a corporeidade. Os sentimentos do homem começam a ser retratados, descobrindo-se, então, a existência destes na representação artística. Portanto, mesmo que a arte deste período permaneça retratando elementos religiosos, os primeiros passos em direção ao Renascimento já começam a ser dados. O horizonte *antropocêntrico-subjetal* já se avizinha.

As figuras dos santos e profetas começam a apresentar feições humanas, expressando os sentimentos que o homem carrega em seu ser. Neste período, toda a arte ainda provinha de Deus e por conta disso possuía o papel de ser um veículo na transmissão da mensagem divina.

A arte renascentista, diferente da arte produzida na Idade Média, retoma o estilo clássico, e a produção artística, antes atada às figuras divinas que atuavam como um meio de ligação entre o homem e Deus, enfim se liberta. A arte retorna a um certo naturalismo e às expressões do corpo humano. O naturalismo pretende alcançar o ideal de beleza pensado pela arte clássica, em que os corpos eram representados de forma matematicamente simétrica. Todavia, as cenas bíblicas continuaram sendo representadas, embora não mais como anteriormente<sup>40</sup>, mas de uma maneira moderna, não sendo retratadas unicamente figuras religiosas, pois personagens pagãs também fazem parte da produção artística da Renascença.

No Renascimento os artistas conquistaram a liberdade artística e puderam se dedicar a temas mais humanos, como o sofrimento, a alegria, a paixão, assim como às partes do corpo humano. A arte, conseqüentemente, passou a ser uma maneira de enaltecer o homem, assim como apresentar sua realidade. No entanto, de todos os artistas que compuseram tanto o período clássico do helenismo, quanto o renascimento humanista,

---

<sup>40</sup> Um exemplo dessa diferença é a obra *A criação do homem* de Michelangelo Buonarroti (1475-1564), em que apresenta Deus retratado de forma antropomorfizada enquanto criava o homem (Adão), retratado sob os ideais de beleza da renascença: um jovem nu de corpo forte e harmonioso.

Leonardo da Vinci<sup>41</sup> (1452-1519) é o expoente máximo do antropocentrismo artístico<sup>42</sup> e, principalmente, é o primeiro a defender que a criação artística é mental, revelando, desse modo, o papel da subjetividade na criação das obras de arte. Portanto é a partir do Renascimento que a ideia de criação é reivindicada pelos artistas, mesmo que não queiram rivalizar com o divino, mas desejam devolver ao homem a capacidade de criar por si mesmo, pois têm a consciência de que não produzem do nada, mas a partir de um saber adquirido em numerosas disciplinas de caráter científico. É de Leonardo da Vinci a primorosa sentença que profere *L'arte como cosa mentale* (LATORRE, 2014). Segundo Jimenez (1999, p. 37) a arte apresenta-se como complexa porque carrega o contraditório em seu seio, ou seja, é abstrata e concreta a um só tempo:

Criar uma obra de arte significa realizar um ato ao mesmo tempo abstrato e concreto. Abstrato, pois usa mecanismos psíquicos e mentais que decorrem da *invenção*, e concreto na medida em que uma coisa deve resultar desse processo, que se oferece à percepção. Os filósofos dizem, com toda a razão, que criar designa ao mesmo tempo um ato e um ser. A obra de arte evidencia-se, portanto, como uma concretização efetiva do poder demiúrgico do artista, capaz de engendrar objetos inéditos que não se reduzem à simples imitação de coisas já existentes.

Ora, para criar qualquer tipo de arte, seja ela uma pintura ou escultura é necessário ao artista, não apenas técnica, como o trabalho de um artesão do período medieval, mas é preciso, acima de tudo, que ele possua atributos inventivos “mentais”, pois a arte converte-se em uma atividade intelectual, que, para ser concretizada necessita de uma infinidade de faculdades e aptidões, as quais fazem do artista mais do que um simples artesão, fazem dele um ser que, além de pensar, cria imagens em sua mente, que utiliza a sua subjetividade e por isso é um sujeito criador, consciente e livre.

No Renascimento os pintores se assumem como autores pois deixam de se esconder e passam a assinar suas obras e até mesmo exibem-se nelas ao pintarem seus autorretratos. Desse modo, o artista, “tomando-se como objeto – ou sujeito – de sua arte, revela o deslocamento que se opera, nessa época, da obra à personalidade de seu autor” (JIMENEZ, 1999, p. 37).

Claro está que nesta época a noção de subjetividade vinculada propriamente ao artista, ainda não era tematizada e pensada pela filosofia, nem pela estética. Ainda assim, as ideias de autonomia da criação, inexistentes na Idade Média já marcam uma clara ruptura com

---

<sup>41</sup> O polímata Leonardo da Vinci representa o suprasumo do artista humanista renascentista, pois atuava em diversas áreas do saber com maestria, pois era a um só tempo: escultor, pintor, músico, inventor, arquiteto, botânico, matemático, urbanista, etc. (JIMENEZ, 1999).

<sup>42</sup> Já Michelangelo era um excelente escultor, responsável por realizar obras de um realismo anatômico surpreendente, por meio do qual consegue expressar toda a dignidade humana.

a estética característica do período anterior. Tais constatações não provêm de abstrações, mas fatos concretos marcam esta mudança. A sociedade que vive o período da Renascença é marcada, em amplos aspectos, por profundas mudanças: em termos políticos, econômicos e sociais com a transição do modo de produção feudal para o capitalismo, e, principalmente, na arte, em que o aspecto mais expressivo encontra-se na mudança no status do artista, que antes era considerado com um simples artesão, capaz apenas de realizar funções mecânicas atreladas à técnica e agora é reconhecido como artista, não apenas um imitador, mas um ser criador.

Somente no final do século XV, com a passagem do modo artesanal para o modo de produção capitalista há uma mudança significativa no status do artista, pois este ganha autonomia em relação às suas obras e a estas são atribuídos, igualmente, valores subjetivos, pois se diferencia de antes, quando os preços eram fixados “em função dos materiais utilizados, este preço frequentemente nada mais tem a ver com o custo real da produção, ele se torna livre em função do renome e do talento de mestres que os príncipes, as cidades – como Roma, Florença, Paris – ou o papa disputam” (JIMENEZ, 1999, p. 40).

Este processo resulta na autonomia dos artistas, visto que o valor das obras, antes fixado pelo valor dos materiais nelas utilizados, como assinala Jimenez, com a ampliação do mercado da arte, é substituído pela habilidade do artista, por seu gênio e talento, ou seja, as qualidades intrínsecas à personalidade do artista são agora o que conferem valor à obra. Dessa maneira, o Renascimento é o período que marca o processo de autonomização dos artistas, passando de simples artesãos, com a função de apenas reproduzir<sup>43</sup>, para criadores reconhecidos por suas habilidades intelectivas, livres das influências religiosas, políticas e sociais da Idade Média<sup>44</sup>. Assim, fica claro que, com o advento do Renascimento, a resposta para a pergunta “quem cria?” foi encontrada, pois livre da religião o homem se reconhece como ser criador.

A estética, disciplina criada pelo filósofo alemão Alexander Baumgarten (1714-1762), no livro *Aesthetica* (1750), representa a ciência que compreende o conhecimento sensorial que apreende o belo e se expressa por meio da atividade artística. Tal disciplina contrapunha-se à lógica, que representa a ciência do saber cognitivo. A estética, para Baumgarten, representa uma epistemologia da sensibilidade.

---

<sup>43</sup> A mudança de paradigma, proporcionada pelo Renascimento, do teocentrismo para o antropocentrismo, isto é, a ideia de que a criação não é somente divina, mas é fruto da criatividade humana, foi resultado de longos debates filosóficos e teológicos. Destes debates chegara-se à conclusão, no século XVII, que o belo não está mais estritamente relacionado aos valores de bondade e verdade, conseqüentemente, no final do século XVIII a imitação da natureza deixou de ser considerada a única função do artista (JIMENEZ, 1999).

<sup>44</sup> Ainda assim, levariam mais dois séculos até que a arte conseguisse sua completa autonomia, não apenas em relação à religião e ao poder, mas em relação à ciência e à moral, impondo-se assim como uma disciplina específica, a estética.

Contudo, mostraremos a seguir que as mudanças operadas com a autonomia da arte não resultaram apenas em aspectos positivos para os homens, sejam eles artistas ou homens comuns, mas trouxeram em si diversos problemas para a livre criação humana, assim como para o desenvolvimento livre da subjetividade. Nossa intenção, portanto, não é expor a teoria de Baumgarten, pois isto ultrapassaria o âmbito da nossa dissertação, mas visamos apresentar a estética como uma reflexão sobre a criação artística, que tem como intenção maior objetivar a subjetividade. Para tanto, partimos do pensamento de Karl Marx, pretendendo apresentar elementos que possibilitem pensar a subjetividade em sua obra. Com o auxílio de Adolfo Sánchez, nos apropriaremos da filosofia marxiana, sob o ponto de vista da estética, com o objetivo de demonstrar a arte como a objetivação suprema da subjetividade.

### ***2.3.1 Atividade artística como a objetivação da subjetividade: reflexões sobre uma estética marxista***

*Todo inventor, por mais genial que seja, é sempre produto de sua época e de seu ambiente. Sua obra criadora partirá dos níveis alcançados anteriormente e também se apoiará nas possibilidades que existem fora de si.*  
Lev Vygotsky

A palavra arte provém do latim *ars*, que significa atividade, habilidade e até o século XV, designava, no Ocidente, apenas a técnica de imitação da natureza e do homem, ou seja, era vinculada unicamente às atividades manuais, sem a utilização da inteligência do artista. A estética, portanto, surge na modernidade, justamente quando este significado de arte perde o sentido, em que a atividade artística não mais está reduzida a um ato maquinal, mas se reconhece como atividade intelectual. No entanto, a estética não se reconheceu como autônoma de uma maneira repentina, mas somente depois de um processo longo pôde se efetivar enquanto ciência, quer dizer, passou a constituir o conjunto de atividades intelectuais, filosóficas, artísticas e espirituais iniciadas no Renascimento<sup>45</sup>. Vejamos um exemplo apresentado por Jimenez (1999, p. 33):

(...) O reconhecimento social do artista, que abandona pouco a pouco seu status de artesão – às vezes com algumas reticências – deve ser posta em correlação com a libertação progressiva dos artistas das tutelas religiosas, monarquias e aristocracias. Do artesão, ligado pelo mecenato, escravizado à boa vontade de um príncipe, passou-se ao artista humanista, dotado de um verdadeiro saber e não mais somente de perícia, depois ao artista que negocia as próprias obras no mercado e assegura suas promoções junto ao público.

---

<sup>45</sup> Tais mudanças não foram impostas por si mesmas, mas são resultado de profundas mudanças sofridas, desde a Idade Média, na economia, na política e nas condições sociais, uma vez que estas mudanças permitiram que novas concepções de arte se concretizassem.

A reflexão estética é fruto de um longo processo histórico de mudanças econômicas e políticas, que proporcionaram a autonomia do artista em relação às tutelas antigas: teológica, metafísica, moral, assim como política e social. No início da Renascença a pergunta sobre o que guia a criação humana, razão ou sensibilidade, não fazia nenhum sentido, já que a imitação constituía o princípio dominante da arte, tendo como objeto de reprodução apenas a natureza, o homem ou Deus. Logo, ciências como matemática, geometria e aritmética constituíam o meio usado pelos artistas na aplicação de sua poética (a *mimesis*), para que ela fosse executada com perfeição. Assim, imitar a natureza ou o homem, neste período, constituía uma espécie de homenagem a Deus, uma vez que representava uma maneira de ascender à beleza<sup>46</sup>.

Ora, no início do Renascimento o essencial na investigação do belo era o uso da razão, pois ainda que já houvesse traços individuais nas obras artísticas, pois carregavam em si o fato de que o indivíduo é criador, possuidor de habilidades e capacidades de invenção – evidenciando, assim, toda a ambiguidade no tocante à razão e à sensibilidade – ainda havia um longo caminho até a intuição, a imaginação, a paixão e outros afetos humanos, utilizados na avaliação da beleza. Todavia, o fato de o artista ser concebido como um indivíduo criador ainda não faz dele um sujeito, visto que a ideia de sujeito criador e autônomo só foi possível quando da união entre razão e sensibilidade, no reconhecimento da complementariedade de ambos<sup>47</sup>:

A Renascença vê o triunfo do humanismo: é o homem que avalia o ato criador, ao mesmo tempo como artista, “intérprete entre a natureza e a arte”, segundo a fórmula de Leonardo da Vinci, e como objeto, tal qual aparece representado na pintura ou na escultura. Esta posição privilegiada do homem é importante visto que tende, com rápida progressão, a substituir-se à de Deus. Mas, quando dizemos “homem”, ainda não falamos de “subjetividade” nem, se preferirmos, de homem enquanto sujeito (JIMENEZ, 1999, p. 47).

Logo, no momento em que o homem era guiado somente pela razão, ou

---

<sup>46</sup> Portanto, o período do Renascimento caracteriza-se por uma espécie de matematização da arte, visto que muitos artistas eram influenciados pelo pensamento do filósofo Pitágoras: “No século VI a.C., Pitágoras tentava compreender o universo inteiro com a ajuda dos números. A 'ordem das coisas', o cosmos, é redutível a leis aritméticas e geométricas. O número, portanto, é soberano: ao dar acesso ao saber, ele só pode ser sábio, por definição. Mas se ele é saber e sabedoria, também não pode ser senão harmonia e beleza. Os artistas da Renascença aprendem as lições de Pitágoras, cujo nome aparece com frequência nos documentos da época; sentem eles um idêntico fascínio por essa cosmologia do número” (JIMENEZ, 1999, p. 46).

<sup>47</sup> Isso acontece porque no Renascimento o homem tanto é artista, sujeito criador, como é objeto, quando retratado em pinturas e esculturas. No entanto, o passo inicial em direção à reflexão sobre o sujeito e sua autonomia, o que viria a proporcionar a criação concreta da estética moderna, foi dado pela filosofia cartesiana, a qual apresenta o homem como sujeito pensante, capaz de pensar a si mesmo e ao mundo. Contudo, como para Descartes o gosto é algo relativo, pois varia em cada pessoa, por depender de experiências passadas, das memórias, ele não pode constituir validade científica, visto que a ciência é universal e o belo varia de acordo com o sentimento individual. A reflexão estética, que seguiria depois, com Kant e Baumgarten, começa, pois, quando há a possibilidade de se fazer uma reflexão entre o que agrada aos sentidos e o que agrada à alma, ou seja, entre os prazeres sensíveis e os prazeres intelectivos, ou na linguagem cartesiana, entre corpo e alma.

unicamente pela sensibilidade, quer dizer, enquanto essa rivalidade persistia, o homem não era capaz de atingir a liberdade, porque se é guiado apenas pela razão, “precisa de uma moral, de uma religião, ou de uma ordem transcendente” (JIMENEZ, 1999, p. 48). Por outro lado, o homem que segue unicamente os seus sentimentos, “precisa de uma ciência, de algumas regras bem ordenadas capazes de inculcar-lhe alguma razão” (JIMENEZ, op.cit., p. 48). O Renascimento representa um passo importante no processo de igualar razão e sensibilidade, ou, na fundamentação da estética como ciência, que intenciona que os homens sejam livres, senhores de si mesmos, ou melhor dizendo, que se expressem e se afirmem no mundo enquanto sujeitos.

Embora não possamos atribuir a Descartes uma teoria da arte, seu pensamento constitui um momento importante na consolidação da estética, uma vez que esta não poderia ter nascido e se afirmado como ciência sem a afirmação do homem como sujeito pensante, como criador de suas representações. Assim, como já se possuía uma noção sobre a razão, uma vez que julgamos saber algo sobre ela, graças ao pensamento desenvolvido por Descartes, agora, era preciso um saber dedicado ao estudo do sensível, isto é, uma disciplina responsável por tratar das questões opostas à razão, a estética.

Contudo, inicialmente, dois obstáculos impedem a fundamentação da estética: o primeiro diz respeito à onipresença da razão, apresentada de um lado como medida de todas as coisas e do outro, uma multiplicidade de noções incertas, que evita definições vagamente associadas aos movimentos ou às paixões da alma, assim, a razão dá acesso ao conhecimento, ao passo que as noções prisioneiras da natureza humana parecem destinadas apenas a descrever, de forma turva e indistinta, o pretensível mistério insondável do homem; o segundo obstáculo encontra-se no fato de a razão estar demasiado próxima do seu contrário indeterminado, a sensibilidade (JIMENEZ, op.cit).

Dessa maneira, a estética reflete sobre o fato de que a beleza pode nascer da razão, mas esta, ao contrário, não pode ser inteiramente responsabilizada pela criação da beleza, isto é, a reflexão sobre o belo não pode limitar-se nem à razão nem à sensibilidade, mas constitui-se por um elemento unificador de ambos, a graça, que não provém da razão, mas da alma, não obedece, portanto, às regras racionais, mas ao gênio do artista, visto que “a beleza nasce das proporções e da simetria que se encontra entre as partes corporais e materiais. A graça é engendrada pela uniformidade dos movimentos interiores causados pelos afetos e pelos sentimentos da alma” (JIMENEZ, 1999, p. 62). Este empreendimento encontrará em Kant seu maior formulador, seguido pelo filósofo/poeta Schiller<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. SURDI, Cidney Antonio, *A ideia de beleza moral em Schiller*. Dissertação de Mestrado, Curitiba, 2010.

Baumgarten pretendeu constituir uma estética capaz de encarregar-se, igualmente, do domínio da subjetividade, uma vez que tal esfera abrange a imaginação, a sensação, o gosto, o sentimento, as paixões etc., isto é, conceitos que os filósofos esforçaram-se por muito tempo em determinar, sem conseguir uma definição ampla, capaz de englobar todas as possibilidades e todos os homens, quer dizer, definições universais. Neste sentido, a estética é definida como o pensamento que reflete sobre o sentimento e o mérito de Baumgarten reside no fato de tentar colocá-la ao lado da filosofia e da subjetividade.

No entanto, como vimos anteriormente, com o Renascimento e, posteriormente, com a criação da estética como ciência do sensível, os artistas começam a ganhar liberdade ao criar, seja em relação à religião ou à política. Contudo, esta mudança não traz consigo apenas aspectos positivos para os artistas, a saber, livrá-los da sujeição das autoridades, que coíbiam a sua criação artística, mas carrega em si diversos aspectos negativos, pois retira-lhes o mais importante, a autonomia do seu trabalho<sup>49</sup>.

Com o modo de produção feudal, o trabalho era realizado artesanalmente, sendo o homem responsável por todo o processo de fabricação e por isso, apesar de ainda ter que respeitar certos limites impostos pela Igreja, o artista possuía alguma liberdade para expressar sua individualidade, além de possuir os instrumentos necessários para a realização do seu trabalho. Com a passagem da época medieval para a moderna agora o trabalho não é mais realizado isoladamente pelo artesão, mas com a substituição das pequenas oficinas artesanais pelas pequenas manufaturas, as quais concentravam a matéria-prima, estas passaram também a captar a mão de obra. Logo, a maior mudança opera-se em relação ao trabalho, antes concentrado nas mãos de um só homem, agora, em busca da maior eficiência, da maior produtividade, este se fragmenta, se especifica.

Ora, a expansão do capitalismo acentua a divisão do trabalho e afeta, direta e negativamente a criação artística do homem, abalando diretamente o desenvolvimento de sua subjetividade, pois a arte é um trabalho, um meio de objetivação do homem, pelo qual exterioriza o seu interior. Aqui cabe-nos recorrer ao pensamento marxiano, pois, se a dimensão estética aparece como parte “essencial do homem – enquanto ser criador –, a visão humanista de Marx exige que o estético se situe no primeiro plano” (VÁZQUEZ, 2011, p. 46). Segundo Vázquez, Marx apresenta o capitalismo como um opositor à arte, porque a

---

<sup>49</sup> Antes os artesãos reuniam-se em corporações e os meios de produção lhes pertenciam, os objetos do seu trabalho possuíam uma finalidade social, podiam ser considerados por seu valor de uso, isto é, o artesão tinha consciência que estabelecia uma ligação entre o produto e a sua utilidade. Porém, desde o início da Renascença uma mudança começa a operar-se na relação do artesão com sua obra, em decorrência das mudanças nas relações comerciais, pois quando as cooperativas são desfeitas os pintores e escultores não mais produzem obras úteis, destinadas ao coletivo, mas transformam-se em trabalhadores independentes, assalariados, que criam não mais para atender as suas necessidades internas, mas de acordo com os gostos do mercado (VÁZQUEZ, 2011).

divisão do trabalho limita a capacidade criadora do homem quando priva-o de sua consciência sobre o processo produtivo, ou seja, com a divisão do trabalho, a característica própria da criação artística é eliminada. Desse modo, o trabalho, responsável por desenvolver as potencialidades humanas, transforma-se em uma forma alienada, privando o homem, enquanto sujeito, de sua consciência e da sua liberdade para agir segundo a sua vontade<sup>50</sup>.

A arte, portanto, proporciona ao homem o reconhecimento do mundo como sendo criado por ele. Todavia, está claro que, na concepção marxiana, trabalho e arte são correspondentes, pois ambos expressam objetivamente a essência humana. A relação estética é a ligação entre sujeito e objeto e possui um caráter social, pois se desenvolve sobre uma base histórico-social no processo de humanização da natureza e objetivação do homem. A arte é a expressão suprema do homem enquanto sujeito, pois atende sua necessidade interna de objetivar-se em um objeto concreto-sensível.

Essa relação estética não possibilita apenas a criação de objetos, mas cria, igualmente, o homem como sujeito. Isto significa que, na sociedade capitalista, o trabalho artístico, assim como o trabalho material, não está isento da alienação, pois o fato de a obra de arte está destinada ao mercado faz dela uma mercadoria como qualquer outra, isto é, está sujeita às flutuações da lei da oferta e da procura. Assim, como o primeiro a ver a relação entre arte e trabalho, por sua natureza criadora, Marx “concebeu este último não apenas como uma categoria econômica (fonte de riqueza material), mas como categoria filosófica ambivalente (fonte de riqueza e de miséria *humanas*)” (VÁZQUEZ, op.cit., p. 42). Fica claro que existe uma tensão entre liberdade inventiva subjetiva e objetividade da obra de arte enquanto mercadoria. Resta-nos saber como definir o valor de troca de uma obra de arte, cuja medida depende intrinsecamente da autoria de quem a cria.

Segundo Marx, a riqueza do homem reside na necessidade de relacionar-se consigo mesmo e com os demais homens, assim, para que seja plenamente livre, consciente e criador é necessário ao homem “superar a limitação e a estreiteza, provocados pela consagração de suas forças, a uma tarefa única e exclusiva, por mais importante que seja. Sua liberdade é inseparável de sua personalidade” (VÁZQUEZ, op.cit., p. 261). Ora, fica claro que para o homem ser realmente livre e criativo é preciso superar a condição da divisão do trabalho, pois quando suas forças são reduzidas em uma só atividade isto retira do homem o que lhe faz humano. Quando o homem deixa de ser omnilateral, somente o que lhe resta é ser

---

<sup>50</sup> Restringimo-nos aqui em apresentar o conceito marxiano de alienação do trabalho apenas para fundamentar a tese de que o trabalho, sob o capitalismo, elimina do homem comum, aquele que não é artista profissional, a sua capacidade criadora, quando a sua atividade vital é reduzida em um mero repetir de gestos mecânicos, sem consciência. O conceito de alienação, de modo mais detalhado, será exposto no próximo capítulo, quando trataremos da questão da subjetividade na perspectiva marxiana.

limitado, especializado. De acordo com Vázquez (2011, p. 261):

A divisão do trabalho, sob o capitalismo, isola o homem nos limites de uma atividade limitada, imprimindo ao desenvolvimento da personalidade uma direção unilateral, que toma às vezes a forma de uma monstruosa especialização. Longe de se desenvolver universalmente, o homem apega-se à sua esfera de ação e, preso à sua particularidade, limita e mutila o seu ser.

Desse modo, encontramos, no todo da obra marxiana, a exposição da oposição entre divisão do trabalho e desenvolvimento do homem enquanto sujeito. De acordo com Vázquez, Marx defende que a arte, não apenas é responsável por representar o homem, mas, ao mesmo tempo, é um suporte por meio do qual ele pode se objetivar, porque a “arte não só expressa ou reflete o homem: fá-lo presente” (VÁZQUEZ, op.cit., p. 41). Assim, o objeto artístico, fruto do trabalho do artista, representa o prolongamento objetivado do sujeito que o criou. É na relação estética do homem com o mundo que se expõe toda a potencialidade de sua subjetividade, porque é nessa relação que o subjetivo torna-se objetivo, na obra de arte o sujeito se exterioriza, se expressa como ser objetivo e se reconhece como tal<sup>51</sup>.

A objetivação, segundo Marx, serviu ao homem para diferenciá-lo dos animais, pois ao elevá-lo da natureza puramente instintiva o devolve à sua verdadeira natureza, a humana. O objeto artístico, portanto, é fruto da atividade prática do homem e, enquanto tal é um prolongamento objetivado do sujeito. Representando um entrave a essa objetivação do homem, em sua exteriorização como sujeito em sua expressão artística, a alienação – expressa pela divisão do trabalho, desenvolvida no capitalismo – exprime a exclusão da objetividade da arte, ou seja, é a sua desumanização. A alienação, portanto, gera um efeito inverso aquele proporcionado pela objetivação, porque reduz a vida humana à existência puramente animal e o homem não mais se reconhece nem em sua atividade, nem em si mesmo. Isto ocorre devido ao fato de o artista não mais criar para ele, mas para atender ao desejo de terceiros, a arte, portanto, assim como qualquer outro objeto produzido pelo homem com a intenção de vendê-lo, que possua não apenas um valor de uso, mas um valor de troca, transforma-se em uma peça de consumo, em mercadoria<sup>52</sup>.

A divisão do trabalho afeta o homem na sua capacidade criadora, pois mutila o seu ser quando limita o seu desenvolvimento intelectual a uma tarefa específica. Como fruto desta divisão, o trabalho alienado representa toda a negação da tendência criadora do homem.

---

<sup>51</sup> Vale ressaltar que a objetivação, para Marx, é entendida sob um ponto de vista positivo, diferentemente da abordagem hegeliana, que a tem como negativa, como alienação. Trato de modo mais aprofundado sobre esta questão no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>52</sup> Discutiremos sobre as especificidades da mercadoria no terceiro capítulo desta dissertação, quando trataremos do caráter fetichista que o modo de produção capitalista reduz os frutos do trabalho humano.

Ora, quando a produção artística limita-se a um número de artistas profissionais, que a utilizam como meio de sobrevivência, tal fato acarreta no afastamento do homem comum da arte, aquele que não possui um talento especial que o torne reconhecido e que por isso possa se manter economicamente por meio dessa atividade. Isto ocorre porque “a tendência histórica do capitalismo é no sentido de afastar o povo da esfera da criação artística, a fim de reduzi-lo a mero consumidor de subprodutos artísticos” (VÁZQUEZ, 2011, p. 262).

A arte popular, produzida pelo povo, encontra condições adversas para o seu desenvolvimento. Para Marx, o fato de a centralidade da criação artística se reduzir aos artistas extraordinários, em certas condições histórico-sociais, contribuem para limitar a capacidade criativa dos homens, os quais são reduzidos em meros consumidores. Se a arte é uma das formas pela qual os homens se afirmam enquanto sujeitos, expressando seus sentimentos por meio de sua capacidade inventiva, manifestando toda a sua riqueza quando objetivam sua força essencial num objeto artístico, isto quer dizer que a concentração do “talento artístico em indivíduos excepcionais não faz senão limitar a área do homem que sente a necessidade interna de criar”, segundo Marx, “de acordo com as leis da beleza”, e assim afirmar sua verdadeira essência humana.

O capitalismo cria uma resistência ao desenvolvimento “de uma arte do povo, na medida em que, por um lado, esgota a capacidade criadora do homem no trabalho que deve lhe servir de fundamento” e por outro lado, quando reduz a arte em mais um produto a ser consumido, afasta o homem comum, não artista, “não apenas da grande arte profissional, culta, de todas as épocas, mas da verdadeira criação popular, com o que – em virtude de uma forma peculiar de alienação – acaba por não se reconhecer em seus próprios produtos, nas criações anônimas ou coletivas que o expressam” (VÁZQUEZ, 2011, p. 258).

Desse modo, no lugar de humanizar-se por meio do seu trabalho artístico o homem se desumaniza, perde sua essência, porque “tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, tanto menos pertence a si próprio” (MARX, 2004, p. 81). A objetivação da essência humana, isto é, sua exteriorização pelo fruto do seu trabalho, inverte-se no seu contrário, pois com a alienação o homem se desefetiva e torna-se uma mercadoria. A alienação, portanto, retira do homem o que lhe faz sujeito, sua consciência e sua liberdade.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e

servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). (...) A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções (MARX, 2004, p. 80-81).

Por conta disso, o trabalho perde a sua função essencial, aquela especificamente humana e não satisfaz mais às necessidades interiores do homem, passando a ser uma atividade exterior a ele, um ato forçado. No entanto, como estamos tratando não propriamente do trabalho em si, mas sim do aspecto estético dos produtos deste, precisamos identificar a diferença entre trabalho e arte: o trabalho tem como função criar algo útil, que satisfaça as necessidades do homem, ao mesmo tempo que o humaniza e humaniza a natureza; a arte, assim como o trabalho, tem como finalidade a objetivação do homem, porém vai além, porque não produz objetos úteis materialmente, mas para suprir as necessidades espirituais humanas, ou seja, a arte tem a capacidade de expressar o homem em sua plenitude, sem as limitações materiais impostas pelo fruto do trabalho (VÁSQUEZ, 2011).

Outro fato que retira do artista a autonomia na criação de sua obra de arte é que a ela não se pode atribuir um valor objetivo, ou seja, ela não possui “o quantum de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso o que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 1996, p. 169), seu valor é medido de uma maneira subjetiva, quer dizer, é atribuído segundo os gostos de quem domina o mercado da arte. Desta maneira, o artista fica limitado às exigências do mercado, impedido de criar livremente, porque a criação artística, o objeto estético, explicita a riqueza humana do sujeito quando objetiva o seu interior. Como afirma Vázquez (2011, p. 81):

Produz-se assim uma espécie de alienação, já que se desnatura a essência do trabalho artístico. O artista não se reconhece plenamente em seu produto, pois tudo o que cria como resposta a uma necessidade exterior é estranho, alheio a ele. Essa estranheza é total quando, invertendo-se radicalmente o sentido da criação artística – expressar, afirmar, objetivar o homem num objeto concreto-sensível –, essa atividade deixa de ser fim para se converter em meio de subsistência.

Fica claro, portanto, que a alienação da atividade artística se dá quando esta cai sob a lei da produção mercantil capitalista. A solução que Marx apresenta para a superação do estado de alienação em que a criação artística se encontra sob o capitalismo é a eliminação da separação entre artista e sociedade. Então, só quando o artista não enxergar na comunidade um limite para sua criação, mas, ao contrário, encontrar nela a condição fundamental para o seu desenvolvimento, a separação entre arte popular e arte profissional será eliminada e

consequentemente, colocará um fim na alienação. Contudo, para Marx, isso só será possível com a superação do modo de produção capitalista, pois, segundo ele, apenas um novo modo de produção, a saber, o comunismo, libertará o homem das amarras da especialização e o encaminhará à livre criação.

Numa organização comunista da sociedade, desaparece a inclusão do artista na limitação local e nacional, que corresponde pura e unicamente à divisão do trabalho, bem como a inclusão do indivíduo nesta determinada arte, de tal modo que só existam exclusivamente pintores, escultores etc.: já o próprio nome expressa, com bastante eloquência, a limitação de seu desenvolvimento profissional e sua subsunção sob a divisão do trabalho. Numa sociedade comunista, não haverá pintores, mas, quando muito, homens que, entre outras coisas, ocupem-se também em pintar (MARX, 1959 apud VÁZQUEZ, 2011, p. 265).

Encerramos aqui nossa investigação acerca da fundamentação da teoria da subjetividade, em que traçamos os passos decisivos na mudança de paradigma do pensamento Ocidental, do *cosmocêntrico-objetal* para o *antropocêntrico-subjetal*, que podem ser observados com as mudanças significativas na arte e, consequentemente, na maneira de perceber o ser humano, que juntos proporcionaram a “descoberta” da subjetividade humana.

O homem que, na Idade Média era apenas um instrumento em serviço da religião, na Idade Moderna, a partir da filosofia cartesiana, passa a ser reconhecido como sujeito, quando Descartes apresenta o sujeito pensante como a única certeza indubitável. Baumgarten, por sua vez é o responsável pelo embasamento da estética, disciplina recém-criada, que tem como objetivo ir além do pensamento racionalista convencional na modernidade pelo cartesianismo, ou seja, visa apresentar as características sensíveis que também compõem o sujeito.

Finalmente, mostramos, por meio da reflexão do filósofo Adolfo Vázquez, uma estética em Marx, já que este não dedicou nenhuma obra a este tema. Desse modo, tendo isso como pressuposto, nossa pesquisa centrar-se-á, a partir daqui, na tentativa de, – seguindo os caminhos de Vázquez, que se dedicou em fundamentar uma teoria que Marx não escreveu, – demonstrar elementos que sustentem a possibilidade de se delimitar uma teoria da subjetividade no pensamento marxiano.

### 3 POSSIBILIDADES PARA SE PENSAR A SUBJETIVIDADE EM KARL MARX

*O sujeito não se faz de dentro para fora. Não é um reflexo passivo do meio nem um espírito prévio ao contato com as coisas e as pessoas. Pelo contrário, é um resultado da relação.*

Ángel Rivière

Neste capítulo, abordaremos os elementos que possibilitam pensar a problemática da subjetividade sob a perspectiva de Karl Marx. Pensador do século XIX, ele teve como objeto central de sua investigação o, ainda recente, modo de produção capitalista. Por conta disso, dedicou grande parte de sua produção teórica à análise da estrutura e do funcionamento do Capitalismo, o que resultou em sua maior obra, *O Capital*. Esta obra representa um projeto audacioso na tentativa de explicar todo o capitalismo, compondo-se de uma crítica aprofundada da Economia Política Clássica.

Após sua morte, em 1883, Marx ficou conhecido como o autor d' *O Capital*, como o pensador que tratava de questões de caráter econômico. Nos primeiros 15 anos do século XX, na Alemanha, Rússia e Áustria, houve um grande florescimento do pensamento econômico marxista, em que os teóricos tinham como principal motivação decifrar as leis fundamentais da economia capitalista no seu novo estágio de desenvolvimento<sup>53</sup>. Desse modo, durante os primeiros anos que se seguiram, todo o pensamento marxista foi marcado, predominantemente, pela economia.

Por essa razão, muitos críticos afirmam que não existem elementos na teoria marxiana que permitam a defesa de uma teoria da subjetividade, uma vez que a obra de Marx se resumiria a um aspecto unicamente economicista e determinista. Assim, primeiramente trataremos de demonstrar que essas críticas são equivocadas, pois a produção marxista, que nasceu após a morte de Marx, sofreu diversas modificações com a descoberta e publicação de

---

<sup>53</sup> Os principais pensadores marxistas desse tempo são: Vladimir Lenin (1870-1924), na Rússia; Rosa Luxemburgo (1871-1919), na Polónia e na Alemanha; e Leon Trotsky (1879-1940), na Rússia. Destaco estes como os principais pensadores pós Marx, porque representam um papel essencial na expansão do seu pensamento. A partir desses pensadores pôde-se, pela primeira vez, ver emergir uma teoria política marxista, já que Marx não tinha deixado elementos teóricos para uma estratégia política prática, para uma revolução proletária, visto que a situação em que se encontrava o impediu. Logo, a construção sistemática de uma teoria política marxista da luta de classes seria realizada por Lenin, na Rússia, sendo a Revolução Russa (1917) a primeira análise política estratégica de tipo científico da história do pensamento marxiano. Este grupo ficou conhecido pelo nome de marxismo clássico ou ortodoxo, caracterizando-se por seu forte engajamento político (quase todos foram grandes lideranças políticas), suas obras eram focadas em problemas econômicos, políticos ou da história. Para um estudo mais detalhado sobre este tema ver Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental* (1976).

textos que até então eram desconhecidos<sup>54</sup>, o que, como veremos adiante, possibilitou uma diversidade de interpretações de seu pensamento para além do caráter econômico.

Nossa pesquisa pretende apresentar, como parte essencial ao desenvolvimento de uma teoria marxiana da subjetividade, conceitos como base (infraestrutura), superestrutura, práxis, trabalho, alienação, fetichismo da mercadoria e reificação, ancorados ao longo de toda a obra de Marx. Como sabemos, Marx não dedicou nenhuma obra especificamente ao tema da subjetividade, por isso nossa pesquisa centrar-se-á na apresentação dos conceitos aqui citados, nos restringindo, principalmente, às obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *O Capital* (Livro I, capítulo I).

Pretendemos indicar que, diferente da época em que viveu Descartes, com o início do capitalismo, o sujeito deixa de questionar-se sobre a existência de si mesmo e o foco do seu questionamento desloca-se do seu interior para o exterior. Isto significa que o centro das relações do homem consigo mesmo e com os demais homens é transferido para o mercado, para as relações econômicas, as quais reduzem a vida humana em uma grande competição, em que os homens vivem como se estivessem em uma guerra de todos contra todos.

Demonstraremos, portanto, os fundamentos de uma teoria marxiana da subjetividade, ressaltando a influência da história, das relações sociais e do trabalho na transformação do homem e a influência negativa do capitalismo, quando reduz o sujeito em um simples instrumento na maquinaria da produção de mercadorias, sendo este, igualmente, reduzido a uma mercadoria.

### **3.1 Fundamentos para uma teoria da subjetividade em Marx**

Para muitos críticos o pensamento de Marx, conforme assinalamos, é marcadamente economicista e determinista, sendo a vida humana totalmente regida pelo mercado, pela economia, porém isto ocorre por conta da influência do pensamento desenvolvido pelo marxismo clássico, que, como vimos, estava preso ao caráter econômico do pensamento de Marx. Guiando-se por interpretações equivocadas de determinadas passagens,

---

<sup>54</sup> Traduzidos por Riazanov em 1930, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, foram escritos por Marx em 1844, quando tinha 26 anos, porém, só foram publicados em 1932. Assim, apenas 88 anos depois eles vieram a público, apresentando um “novo” Marx, o que resultou em um debate sobre a existência de uma teoria pertencente ao “jovem” Marx, mais filosófica e uma ao “velho” Marx, mais econômica. O filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971) foi um dos primeiros estudiosos de Marx a ter contato com a obra e afirmou, em uma entrevista à revista *New Left Review*, que o conhecimento desse novo livro de Marx o influenciou profundamente: “Quando estive em Moscou, em 1930, Riazanov me mostrou os textos escritos por Marx em Paris, em 1844. Vocês nem podem imaginar minha excitação, a leitura desses manuscritos mudou toda a minha relação com o marxismo e transformou minha perspectiva filosófica” (MARX, 2004, p. 8).

como a encontrada no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* (1859), em que Marx diz: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”, (MARX, 1982, p. 5), tais críticos defendem a impossibilidade de se pensar o sujeito dentro do pensamento marxiano. Desta maneira, afirmam que este é unicamente determinista e, assim sendo, não pode ser articulado na perspectiva da subjetividade, pois o homem não possuiria liberdade para agir segundo sua vontade, mas restringir-se-ia em ser guiado pelo exterior.

No entanto, com a morte de Lenin e a subida ao poder de Stálin na União Soviética, todo o trabalho teórico sério realizado pelo marxismo ortodoxo parou de ser produzido e o pensamento marxista foi reduzido a uma simples recordação<sup>55</sup>. Todavia, após a Segunda Guerra Mundial, em que o capitalismo encontrava-se numa fase de estabilidade política e econômica, surge um novo movimento, chamado de marxismo ocidental, o qual se caracteriza por apresentar aspectos completamente diferentes do marxismo ortodoxo (oriental). Diferenciando-se em seus temas e problemas, os teóricos do marxismo ocidental deixam de lado o viés economicista do pensamento marxiano, assim como a ação política prática e voltam-se para a atividade filosófica. O divórcio entre teoria e prática, todavia, não ocorreu de forma repentina, mas foi uma adequação ao novo período histórico e seu processo foi lento, realizado entre os anos de 1919 e 1968. Completamente afastados das atividades políticas, os pensadores do marxismo ocidental concentraram-se na produção de teorias e na exploração de novos temas a partir do pensamento de Marx<sup>56</sup>.

A marca mais distintiva do marxismo ocidental é a que mais nos interessa, pois está vinculada diretamente à ideia que queremos defender, que é possível fazer uma análise da subjetividade a partir do pensamento marxiano. Tal marca, por sua vez, sofreu influências de outras áreas do saber, as quais não tinham vinculação direta com o marxismo, como a psicologia e a psicanálise, o que era impensável antes da primeira guerra (ANDERSON, 1976).

O novo modo de observar a teoria de Marx abriu caminho para novas análises e interpretações, assim como desenvolveu novos conceitos. Os escritos dessa época

---

<sup>55</sup> Depois da grande crise que assolou o capitalismo em 1929, diversas ditaduras fascistas se espalharam pela Europa. Esta época caracteriza-se pela repressão aos movimentos populares dos trabalhadores, o que levou a um certo “esquecimento” do marxismo que havia nascido logo após a Primeira Guerra Mundial.

<sup>56</sup> A exceção encontra-se em três dos teóricos desse período que, ao mesmo tempo que ajudaram a fundar o modelo do marxismo ocidental, nos anos de 1920 foram dirigentes políticos nos partidos que faziam parte, que são: Lukács, Antonio Gramsci (1891-1937) e Karl Korsch (1886-1961). Em contrapartida, o que resultou, portanto, no afastamento desses intelectuais da luta política foi o fascismo e a repressão da União Soviética (ANDERSON, 1976).

caracterizam-se pela inovação, riqueza e variedade dos temas abordados, porque são centrados, sobretudo, no estudo das superestruturas, de modo especial na cultura, dando ênfase à produção artística, principalmente literatura e música. Os intelectuais do marxismo ocidental, apresentam a estética como a ponte pela qual a filosofia se aproxima do mundo concreto, real<sup>57</sup>. Segundo Anderson (1976, p.103):

Contudo, simultaneamente e em geral, os principais sistemas intelectuais do marxismo ocidental deram origem a temas teóricos totalmente novos, da maior importância para o conjunto do materialismo histórico. Estas concepções caracterizam-se pela sua radical novidade relativamente ao legado clássico do marxismo.

Segundo Marx, o material (base/infraestrutura) e o espiritual (superestrutura<sup>58</sup>) não são dois momentos cristalizados, mas dois instantes que operam ao mesmo tempo, como partes que integram a sociedade e, ao mesmo tempo, o homem. Logo, fica fácil identificar onde ocorre o erro de interpretação da passagem encontrada no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, já que este reside no fato de os críticos considerarem cada uma, base e superestrutura, isoladamente, como autônomas, sendo que, para Marx, elas não podem ser consideradas cada uma isolada da outra, já que são partes integrantes da totalidade social.

O que existe, portanto, é uma relação dialética entre base e superestrutura e não a superioridade de uma em detrimento da outra, como defendem os críticos. Segundo Marx, base e superestrutura possuem cada uma a sua importância, em que uma não é determinada (superestrutura) pela outra (base), mas sim ambas resultam uma na outra, não existe, pois, um a priori, nem em relação ao sujeito, nem em relação ao objeto, ambos se constituem na relação. Assim, podemos afirmar que Marx não considera a subjetividade como um mero produto das relações econômicas, mas que estas constituem um componente inseparável dos processos de formação da vida humana.

Para Marx, a subjetividade não seria algo dado naturalmente, mas ao contrário, seria uma construção histórica, o sujeito se forma por meio de sua relação com os demais sujeitos e isso se dá em uma determinada formação social, em um determinado período histórico. Aqui reside, portanto, a importância de se entender, igualmente, o funcionamento da

---

<sup>57</sup> No grupo do marxismo ocidental dois integrantes se destacam por dar maior destaque a questão da superestrutura: Gramsci e Louis Althusser (1918-1990).

<sup>58</sup> Para Marx, a superestrutura representa os preconceitos, as ilusões, as convicções, os princípios, a visão de mundo de uma classe social, o qual é criado a partir de suas condições materiais de vida. É pela superestrutura que se formam os símbolos, os valores, os sentimentos, as ideias, as imagens, nas quais uma sociedade é reconhecida. É responsável, portanto, por expressar a maneira como os indivíduos enxergam a sua existência na sociedade, a consciência das condições reais de sua existência, não ocultando suas reais intenções.

sociedade capitalista, para que a compreensão da subjetividade que se forma neste período seja concreta, uma vez que ela é entendida aqui, não como algo separado do mundo, mas como uma interação do interior do homem como o seu exterior, ou seja, com as relações sociais.

Logo é preciso ressaltar que, quando Marx se refere à base e à superestrutura, aponta para uma questão de método e isto, por sua vez, não significa dizer que a vida econômica possua uma supremacia mecânica em relação à vida subjetiva do homem, visto que o que ocorre de fato é uma relação entre ambas. Portanto, o real deve ser reconstruído pelo próprio pensamento como concreto pensado, uma vez que a consciência não é considerada por Marx como algo secundário, inferior, senão como um aspecto importante, visto que, segundo ele, para ocorrer transformações reais, tanto no mundo, como no sujeito (adquirindo para si liberdade) é necessário que o homem possua consciência das circunstâncias em que a vida é produzida (CHAGAS, 2013).

Dessa maneira, fica claro que Marx não nega a existência da subjetividade e que, apesar de não ter se dedicado ao tema, podemos dizer que a falta de sujeito deve-se à análise do capitalismo, quando mostra que uma sociedade guiada pelo capital é incapaz de incluir o homem como um objetivo, logo, esta ausência deve-se mais a uma questão de crítica do que propriamente de um determinismo econômico, como apontavam os críticos. Todavia, mesmo que a subjetividade não figure como ponto central na obra marxiana, sua importância não pode ser negada (MAGALHÃES, 2011).

Para Marx, a emancipação humana da alienação que o capitalismo reduziu as relações entre os homens é um dos pontos fundamentais da sua crítica, e o desenvolvimento da subjetividade é algo essencial neste processo de transformação, pois, para haver revolução social e emancipação do homem, é preciso não apenas transformar as relações econômicas, ou seja, as condições materiais, mas, ao mesmo tempo, o sujeito, renegando as imagens do passado, renegando, assim, toda ordem do capital. No capitalismo, o sujeito trabalhador não possui uma real representação de si mesmo, da sua existência, uma compreensão da sua vida, pois a representação que conhece não é a da sua vida, justamente porque tal representação não expressa a sua vida e o seu mundo, mas a vida e o mundo burguês, a visão de mundo do capital. E é por conta disso que o trabalhador não se reconhece como um sujeito livre, mas apenas como uma representação de uma vida que não é sua, ou seja, o que Marx pretende mostrar é que na sociedade capitalista existem maiores obstáculos para o desenvolvimento de uma subjetividade livre (MAGALHÃES, 2011).

O trabalho possibilitou ao homem ir além da pura natureza, pois esta, enquanto tal, não cria nada de humano, portanto, por intermédio do trabalho, o homem transforma a natureza, humaniza-a e ao mesmo tempo, transforma e humaniza a si mesmo. Quando produz um mundo de objetos humanos, o homem cria sua própria natureza humana<sup>59</sup>. Em síntese, pelo trabalho, o homem humaniza a natureza e, a um só tempo, se humaniza. Segundo Vázquez (2011, p. 72):

É precisamente o trabalho que lhe permitiu elevar-se sobre a natureza objetiva ao criar um mundo de objetos humanizados e, ao mesmo tempo, colocar-se acima de sua própria natureza subjetiva, acima do que tem de ser natural, e assim criar para si uma subjetividade humana. Os sentidos do homem tiveram também de humanizar-se, pois o humano é sempre uma conquista sobre a natureza, e não algo imediatamente dado [...] Isto significa que também os sentidos deixam de ser meramente naturais, biológicos, para se tornarem humanos.

No entanto, pelo trabalho o homem não deixa de pertencer à natureza, isto é, de ser um animal, mas deste se diferencia pelo caráter consciente e livre de sua atividade e, por conta disso, passa a não pertencer passivamente à natureza, mas pôde, igualmente, transformá-la. Diferente dos animais que agem unicamente guiados pelos instintos e por suas necessidades, o homem escolhe os caminhos para alcançar suas finalidades, uma vez que antes de produzir materialmente qualquer objeto, pode antecipar o resultado em sua mente<sup>60</sup>. O mundo animal pertence ao reino da necessidade. O humano ao mundo da liberdade. E uma manifestação dessa distinção fundamental podemos encontrar na manifestação da arte (VÁZQUEZ, 2011). De acordo com Marx (2004, p. 84-85):

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. [...] É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade

---

<sup>59</sup> Segundo Vázquez (2011, p. 53), “o homem é um ser natural humano, ou, o que é o mesmo, um fragmento de natureza que se humaniza, sem romper com ela, superando-a em duas direções: fora de si mesmo, atuando sobre o mundo natural, exterior, criando uma realidade humanizada e, conseqüentemente, humanizando a natureza em si mesmo, elevando-se sobre sua vida instintiva, puramente animal, biológica, transformando sua própria natureza. A atividade que permite essa dupla transformação – interior e exterior – é a objetivação do ser humano mediante o trabalho”.

<sup>60</sup> Logo, podemos perceber que a natureza dita o comportamento dos animais, ao passo que o homem é livre para agir inclusive sobre a natureza, transformando-a, sendo assim, autônomo diante dela (KONDER, 2012).

[com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira.

No entanto, Marx revela que o trabalho, historicamente responsável por formar o homem, tanto física como intelectualmente, desenvolvendo todas as suas capacidades, no modo de produção capitalista, apresenta-se com uma dupla conceituação (trabalho concreto e trabalho abstrato), ou seja, com o capitalismo o trabalho perde sua principal característica, desenvolver todas as potencialidades dos homens – trabalho concreto – e apresenta-se sob outro aspecto, negativo, – trabalho abstrato – que nega a individualidade do homem<sup>61</sup>. De acordo com Marx (1979, p. 62-63):

[...] Esta abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado intelectual de um todo concreto de trabalhos: a indiferença em relação a uma forma determinada de trabalho correspondente a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar facilmente de um trabalho para outro, sendo para eles fortuito – e portanto indiferente – o gênero determinado do trabalho. Nestas condições, o trabalho transformou-se – não só como categoria, mas na própria realidade – num meio de produzir riqueza em geral e, como determinação já não está adstrito ao indivíduo como sua particularidade. Este estado de coisas atingiu o seu maior desenvolvimento na forma mais moderna das sociedades burguesas – os Estados Unidos –, conseqüentemente, só nos Estados Unidos a categoria abstrata “trabalho”, “trabalho em geral”, trabalho sans phrase – ponto de partida da economia moderna – se tornou uma verdadeira prática.

Ora, de atividade vital, que expressa toda a essência do ser humano, de domínio sobre a natureza e ao mesmo tempo sobre si mesmo, sendo responsável por autocriar o sujeito, o trabalho reduz-se no seu inverso, de atividade transformadora passa a ser seu algoz, de potencializador das competências passa a causador de sofrimento, servindo, unicamente, como meio para que o homem “possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como sujeito físico. O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2004, p. 82).

Logo, a descoberta deste duplo caráter do trabalho é um elemento importante para nossa análise da perspectiva da subjetividade na obra de Marx, uma vez que, segundo ele, o

---

<sup>61</sup> Na perspectiva marxiana, o trabalho concreto realiza o ser humano em todas as suas potencialidades, é sua atividade vital, o meio pelo qual transforma-se e humaniza a natureza, é atividade intelectual e prática, consciente e livre. Já o trabalho abstrato caracteriza-se pelo seu inverso, uma vez que de atividade vital humana, se reduz a um mero meio de subsistência, negando assim a sua essência. O trabalho humano abstrato, portanto, tem a função exclusiva de atribuir valor de troca às mercadorias. Logo, o trabalho divide-se em dois aspectos, o trabalho concreto, que produz valores de uso e o trabalho abstrato que produz valores de troca. Todavia, cabe ressaltar que essa conceituação só é realizada em *O Capital*, nos *Manuscritos* de 1844, Marx trata unicamente do caráter alienado do trabalho.

trabalho, que sempre foi o responsável direto pela criação e transformação dos sujeitos, visto que o sujeito só se constitui enquanto tal quando realiza uma atividade livre e consciente, revela-nos que, este, ao perder esta função, resulta em um empobrecimento da subjetividade, isto é, passa a ser um entrave ao seu progresso<sup>62</sup>.

### 3.2 A práxis como construção histórica do sujeito

Após expormos os elementos que possibilitam a abordagem da problemática da subjetividade na perspectiva marxiana, passaremos a apresentá-los. A práxis<sup>63</sup> é o primeiro deles, pois é um conceito importante no pensamento marxiano, além de ser essencial para a investigação sobre a constituição do sujeito, já que, para Marx não existe uma natureza humana, mas a constituição do homem se dá historicamente, por meio das relações sociais. Na obra *Teses contra Feuerbach*, escritas em 1845 e publicadas pela primeira vez por Engels em 1888, Marx critica o materialismo feuerbachiano, pois, segundo ele, Feuerbach não reconhecia a atividade humana como objetiva, prática, mas apenas como uma atividade abstrata. Marx afirma (1999, p. 4):

O defeito fundamental de todo o materialismo anterior - inclusive o de Feuerbach - está em que só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma de objeto ou de contemplação, mas não como atividade sensível humana, como prática, não de modo subjetivo. Daí decorre que o lado ativo foi desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo, mas apenas de modo abstrato, já que o idealismo, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente diferentes dos objetos do pensamento; mas tão pouco concebe a atividade humana como uma atividade objetiva. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, só considera como autenticamente humana a atividade teórica, enquanto a prática somente é concebida e fixada em sua manifestação judaica grosseira. Portanto, não compreende a importância da atuação "revolucionária", prático-crítica.

---

<sup>62</sup> Em relação a isto Konder afirma: "Para Marx, o homem tinha um corpo, uma dimensão concretamente natural, e por isso a natureza humana se modificava materialmente, na sua atividade física sobre o mundo: 'ao atuar sobre a natureza exterior, o homem modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza'. O movimento autotransformador da natureza humana, para Marx, não é um movimento espiritual (como em Hegel) e sim um movimento material, que abrange a modificação não só das formas de trabalho e organização prática da vida, mas também dos próprios órgãos dos sentidos: o olho humano passou a ver coisas que não enxergava antes, o ouvido humano foi educado pela música para ouvir coisas que não escutava antes, etc. 'A formação dos sentidos', diz Marx, é trabalho de toda a história passada" (KONDER, 2012, p. 51).

<sup>63</sup> "Aristóteles explicita o sentido da *práxis* afirmando tratar-se daquela prática na qual o agente, o ato ou ação e o resultado são inseparáveis" (CHAUÍ, 2001, p. 510), ao contrário da *poíesis*, referente ao étimo grego do termo poética derivado de *poíen* (criar): "o sentido principal da *poíesis* como uma prática na qual o agente e o resultado da ação estão separados ou são de natureza diferente. A *poíesis* liga-se à ideia de trabalho como fabricação, construção, composição" (CHAUÍ, op.cit. p.509). Quando afirmamos que, mediante a paideia, o jovem molda seu caráter, estamos no domínio da *práxis*. Quando afirmamos que o moleiro molda o barro para fabricar o vaso, estamos no domínio da *poíesis*.

Ainda nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirma que qualquer discussão que se trave sobre o pensamento do homem deve se centrar não apenas na teoria, mas é primordial encará-lo como um problema prático, pois questionar-se sobre a existência objetiva do pensamento unicamente no campo da teoria é tratá-lo como uma questão escolástica, abstrata, o que era o caso de Feuerbach. Para Marx, não se pode considerar a mudança do homem apenas pela modificação de sua educação e das circunstâncias que o acometem, visto que “a coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora” (MARX, 1999, p. 5).

Ora, para Marx, o erro de Feuerbach foi perceber a essência religiosa como pertencente à essência do homem, como se fosse parte do sujeito e não como uma parte constituída historicamente, por meio das relações sociais entre os sujeitos. Deste modo, a essência humana não é algo abstrato, como afirma Feuerbach, mas é produto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado: 1- a fazer caso omissa da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si mesmo e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado; 2- nele, a essência humana só pode ser concebida como “espécie”, como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos (MARX, 1999, p. 7).

Logo, fica claro que, no pensamento marxiano, a vida social humana é prática, uma vez que todos os problemas abstratos que desviam a teoria para o misticismo, encontram uma solução racional na prática e na compreensão desta. Deste modo, Marx demonstra, em suas *Teses*, que a prática é o fundamento que liga o homem à natureza, que une sujeito e objeto e isto quer dizer que, ao fundamentar seu pensamento na práxis<sup>64</sup>, Marx faz dele um instrumento transformador do mundo, e para isso é preciso “mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se, porém, de modificá-lo” (MARX, 1999, p. 8). Tal pensamento é inédito na história da filosofia, porque, até então, como afirma Marx, os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo e jamais trataram de buscar meios para transformá-lo.

Para o pensador alemão, isto equivale a ser conivente, a aceitar a condição do mundo como imutável, ao passo que para ele a tarefa do filósofo e portanto, do homem, é buscar, por meio de sua atividade consciente, transformá-lo. Assim, quando o ser humano age

---

<sup>64</sup> Segundo Vázquez (1977, p. 117): “Com Marx, o problema da práxis, como atitude humana transformadora da natureza e da sociedade, passa para o primeiro plano. A filosofia se torna consciência, fundamento teórico e seu instrumento. A relação entre teoria e práxis é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente”.

de forma que transforma o mundo, por meio da práxis revolucionária, a qual é colocada no centro das relações humanas, isto implica, igualmente, consequências profundas para o conhecimento, ou seja, a teoria por si mesma, isolada da prática não transforma nada realmente, mas apenas pode se efetivar quando se torna prática, e isto só ocorre quando penetra na consciência dos homens, visto que a teoria não muda os fatos, mas apenas as ideias sobre eles.

Dessa maneira, ao transformar a natureza o homem transforma a si mesmo, sua própria natureza<sup>65</sup>. Sendo assim, podemos perceber que, na filosofia marxiana, o homem não possui uma natureza abstrata, mas sim histórica, isto é, coube a Marx expor a natureza real do homem, como ser concreto, histórico-social, que transforma efetivamente o real e a natureza exterior, bem como sua própria natureza.

A importância da teoria da práxis de Marx para a subjetividade reside, pois, no fato de aliar a prática humana à consciência, ao agir consciente, uma vez que quando pratica uma atividade de maneira consciente, o homem age sabendo o porquê age e não apenas de maneira maquinal, guiado por impulsos instintivos, como os animais<sup>66</sup>. A atividade consciente é o impulso responsável pela transformação do ser humano em sujeito, consciente dos seus atos e do seu papel no mundo, capaz de transformar a realidade em que vive. Ao longo da história, portanto, o homem transformou, por meio de sua atividade, tanto a natureza como as relações sociais, logo, para Marx, a história tem sido um processo prático, levado a cabo pelos homens.

Aqui vale retomarmos o tema da “base” e da “superestrutura”, em que Marx afirma que não há supremacia de uma sobre a outra, comprovando a tese de que é possível

---

<sup>65</sup> O homem é o responsável pela transformação, tanto sua como do mundo ao seu redor e é pela consciência deste fato que é possível, segundo Marx, a ação revolucionária. De acordo com Vázquez (1977, p. 160): “Na transformação prático-revolucionária das relações sociais o homem modifica as circunstâncias e afirma seu domínio sobre elas, isto é, sua capacidade de responder a seu condicionamento ao abolir as circunstâncias que o condicionavam. Pois bem, como se trata, de um lado, de circunstâncias humanas – relações sociais, econômicas – e, por outro, como os homens são conscientes dessa transformação e de seu resultado, a mudança das circunstâncias não pode ser separada da transformação do homem, da mesma maneira que as mudanças que nele se operam – ao elevar sua consciência – não podem ser separadas da mudança das circunstâncias. Mas essa unidade entre as circunstâncias e a atividade humana, ou entre transformação das primeiras e autotransformação do homem, só se verifica em e pela prática revolucionária”.

<sup>66</sup> Para Marx, a importância do conhecimento reside na capacidade de ajudar na transformação da realidade social, sendo esta a sua utilidade. Desta maneira, é importante ressaltar a importância da junção entre teoria e prática no processo, não apenas de transformação, mas igualmente de criação e desenvolvimento da realidade humana. Sobre essa questão Engels afirma: “Até agora, tanto as ciências naturais como a filosofia menosprezaram completamente a influência que a atividade do homem exerce sobre seu pensamento e conhecem apenas, de um lado, a natureza e, de outro, o pensamento. Mas o fundamento mais essencial e mais próximo do pensamento humano é, exatamente, a *transformação da natureza pelo homem*, e não a natureza por si, a natureza enquanto tal, e a inteligência humana foi crescendo na mesma proporção em que o homem ia aprendendo a transformar a natureza” (ENGELS, *apud*, VÁZQUEZ, 1977, p. 215).

pensarmos a subjetividade em sua obra, uma vez que seu pensamento não se resume em um mero determinismo. Marx não nega que as circunstâncias tenham influência sobre os homens e que de alguma forma contribuam no que eles são, porém, ele esclarece que na medida em que de um lado o homem é influenciado pelo meio que o rodeia (relações econômicas e sociais), sendo este responsável pela constituição do seu ser, por outro ele deve conhecer essa realidade, ser consciente dela para que possa transformá-la, assim “as circunstâncias fazem o homem na medida em que este faz as circunstâncias” (MARX, *apud*, VÁZQUEZ, 1977, p. 165).

Desta maneira, podemos afirmar que a teoria da práxis marxiana visa à transformação, porque não admite apenas a interpretação do mundo, mas, ao contrário, exige a transformação deste pela práxis revolucionária. Assim, se de um lado o idealismo prioriza, unicamente, a atividade consciente, espiritual do sujeito, não vendo seu lado ativo, material, por outro lado o materialismo reconhece uma materialidade anterior à consciência subjetiva, ou seja, Marx supera esse impasse quando “aceita” a atividade subjetiva e, ao mesmo tempo, sua materialidade, tanto na atividade em si como em seus produtos. Isto só foi possível pelo fato de superar a visão de que a filosofia servia apenas para interpretar o mundo. O marxismo, portanto, é a teoria da atividade real, objetiva, do homem real, concreto, isto é, da práxis humana, que defende que ao transformar a natureza exterior o homem transforma a si mesmo.

Os homens são sujeitos da história, pois são sujeitos reais, concretos porque fazem parte de determinadas relações sociais, situadas em alguma época da história, ou seja, eles são responsáveis por fazer sua própria história por meio de uma atividade consciente. Tal fato comprova, mais uma vez, a não determinidade do pensamento marxiano, pois a história não é algo dado a priori sem a interferência dos homens, mas é, ao contrário, fruto da atividade destes. Logo, para Marx, os homens são senhores de si mesmos, são sujeitos dotados de consciência e vontade. Todavia, ao passo que o pensador alemão defende a capacidade humana de se construir como sujeito, de se transformar, as relações econômicas realizadas no modo de produção capitalista reduzem o homem a um mero suporte, em que as relações humanas passam a ser meras relações entre coisas<sup>67</sup>.

Tendo exposto, de um modo geral, a teoria marxiana da práxis, trataremos de expor, detalhadamente, o papel do sujeito na composição da história humana, qual a

---

<sup>67</sup> Em uma carta a P.V. Annekov, Marx deixa claro o papel do sujeito em toda e qualquer relação ou transformação social: “Que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens que produzem as relações sociais no que diz respeito a sua produção material, criam também as ideias, as categorias; isto é, as expressões ideais, abstratas, dessas mesmas relações” (Carta de Marx a P.V. Annekov, *apud*, VÁZQUEZ, 1977, p. 328).

influência que cada homem exerce, individualmente, para a constituição da história comum, de todos os homens. Como se dá essa participação individual e até onde o sujeito tem ou não consciência de sua participação nesse processo. Demonstraremos, portanto, à luz da obra *Filosofia da Práxis* de Adolfo Sánchez Vázquez, as especificidades do conceito marxiano da práxis e como as práxis individuais (práxis intencionais) se relacionam com as práxis coletivas (práxis inintencionais, que representam a junção das práxis individuais), até onde vai a responsabilidade do sujeito isolado frente às transformações ocorridas por intermédio da sua atividade. É em relação a esses questionamentos que nos deteremos agora.

### ***3.2.1 Práxis: consciência da vontade subjetiva como instrumento de transformação***

Na concepção marxiana, a história é construída por meio da ação humana, sendo um processo prático levado a cabo pelos homens. Desta maneira, Marx defende um conceito de história que é real, concreto, pois é fruto da ação concreta, realizada por homens concretos por meio de um processo racional, repelindo, assim, qualquer concepção teleológica. Sendo construída pelos homens, a história não possui um objetivo pré-determinado, visto que não é guiada por nenhum ser acima dos homens, como um Deus ou espírito, por exemplo. Isto ocorre, conseqüentemente, porque a história é produto do conjunto das práxis individuais, mas que não possuem, por sua vez, consciência que seus atos constituem a história. Isto quer dizer que, ao mesmo tempo que a história é fruto da ação individual dos homens, ela se forma independente da intenção do sujeito da ação<sup>68</sup>. De acordo com Vázquez (1977, p. 326):

[...] Com sua atividade prática os homens destruíram e criaram novos sistemas sociais: com sua práxis produtiva criaram as condições para que desaparecessem sucessivamente diversas formações econômico-sociais – escravista, feudal ou capitalista – e com sua práxis social – protestos, rebeliões ou revoluções – contribuíram para a abolição das relações sociais capitalistas e para a derrocada do velho sistema colonial. Os homens aboliram a servidão, aumentaram as forças produtivas, criaram mercados nacionais, fizeram guerras, etc., e em nenhum desses casos se pode dizer que os resultados de sua atividade tenham sido a objetivação prática de um projeto comum, de uma intenção. Os atos dos indivíduos concretos como seres conscientes, isto é, suas práxis individuais, integram-se numa práxis comum que desemboca num produto ou resultado. [...] Mas ao abandonar as terras que vinha cultivando e ao procurar um trabalho livre, como operário assalariado, não se propunha contribuir para o surgimento de um novo modo de produção. Tampouco se propunha tal objetivo o proprietário da manufatura. Tanto um como outro perseguiram seus próprios objetivos, mas justamente perseguindo-os contribuíram para a gestação do modo de produção capitalista. A práxis social, coletiva ao combinar toda uma diversidade de práxis individuais, teve como resultado o aparecimento de uma nova formação econômico-

---

<sup>68</sup> Mesmo que a prática do sujeito individual construa a sua própria história, vale ressaltar que este sujeito se compõe pelas relações sociais que ele viveu, relações construídas, portanto, antes dele, por outros homens.

social que não pode ser imputada à intenção ou ao projeto de nenhum sujeito prático individual ou coletivo. Ela é, por isso, uma práxis inintencional.

Ora, qualquer acontecimento histórico é guiado pelos homens, porém, essa práxis humana não é intencional<sup>69</sup>, ou seja, a mudança de um modo de produção para outro não é resultado da atividade intencional dos homens, visto que este processo não acontece de forma consciente, é uma ação espontânea, isto é, a ação dos homens, individualmente, não é consciente em relação aos resultados alcançados. A práxis intencional, portanto, é a ação individual de cada sujeito, no entanto tais ações não são realizadas de modo consciente, ou seja, o homem não sabe que é o sujeito da práxis, que nada acontece na história sem a intervenção dele, não sabe que independente da sua intenção, seja ela consciente ou não, a história sempre será um produto do homem, das relações sociais. Deste modo, a práxis inintencional nada mais é que a junção das práxis individuais, de indivíduos concretos, logo, o resultado inintencional não passa de um produto da atividade de sujeitos conscientes de sua ação individual, porém inconscientes de seu resultado coletivo. Segundo Engels (*apud* VÁZQUEZ, 1977, p. 358-359):

A história se faz de tal modo que o resultado final sempre deriva dos conflitos entre muitas vontades individuais cada uma das quais, por sua vez, é o que é em consequência de uma multiplicidade de condições especiais de vida; são, portanto, inúmeras forças que se entrecruzam umas com as outras, um grupo infinito de paralelogramos de forças, das quais surge uma resultante – o acontecimento histórico – que, por sua vez, pode ser considerado como produto de uma potência única que, como um todo, atua sem consciência e sem vontade. Porquanto, o que um quer esbarra na resistência do que lhe opõe o outro, e o que resulta de tudo isso é algo que ninguém desejou. Desse modo, a história transcorreu até agora como um processo natural e submetida também substancialmente às mesmas leis dinâmicas. Mas, do fato de as diferentes vontades individuais – cada uma das quais deseja aquilo que lhe inspira sua constituição física e uma série de circunstâncias econômicas (ou as suas próprias, pessoais, ou as gerais da sociedade) – não alcançarem o que desejam, e sim se fundirem todas numa medida total, numa resultante comum, não se deve inferir que essas vontades sejam igual a zero. Pelo contrário, todas contribuem para a resultante e estão, por conseguinte, nela incluídas.

A práxis intencional caracteriza-se por sua relação entre o subjetivo e o objetivo, ou seja, entre intenção e resultado, o sujeito age conforme a sua intenção e obtém, igualmente, o resultado que esperava. No entanto, a história não se dá de maneira instantânea, ela se

---

<sup>69</sup> A práxis intencional situa-se na esfera individual, logo, o sujeito possui a intenção e busca os resultados de forma consciente, ela resulta na ação livre e consciente dos homens, quando, por sua criatividade produzem uma obra de arte, ou quando os homens que trabalham se organizam conscientemente em uma greve para obter melhorias para todos. Em uma palavra, quando o homem realiza um ato não alienado, sendo completamente consciente dos seus efeitos e resultados, quando no processo prático se materializa como sujeito, pois conhece os seus objetivos e intenções (VÁZQUEZ, 1977).

constitui num processo histórico-social longo, por intermédio da práxis humana. Da mesma forma, os homens constituem sua subjetividade por meio de uma síntese social de tudo o que viveram e vivem, quer dizer, o que são é resultado de suas relações sociais. De acordo com Vázquez (1977, p. 331):

A individualidade e as formas de os indivíduos se relacionarem estão condicionadas histórica e socialmente. O modo pelo qual produzem ou se inserem no processo de produção, sua vinculação com os órgãos do poder, sua maneira de amar e de enfrentar a morte, seus gostos e preferências, estão condicionados socialmente. No indivíduo se sintetiza toda uma série de relações sociais. Foi isto que Marx quis ressaltar ao falar de sua socialidade, ou qualidade social. Essa qualidade social não determina por completo o comportamento do indivíduo, mas sim certas formas fundamentais deste, assim como seus limites. Com isso, longe de eliminar a individualidade, esta adquire uma fisionomia própria. Pois bem, as relações sociais que se sintetizam no indivíduo e as condições que criam as formas fundamentais de seu comportamento não existem como algo supra-individual, porquanto se não podemos abstrair-lo da sociedade, tampouco podemos abstrair a sociedade – e, portanto, as relações sociais – dos indivíduos.

Na verdade o que existe é uma relação entre sujeito e sociedade. Marx, portanto, não reduz o conceito de homem a algo vazio, mas atribui a este uma relação direta com a sensibilidade, com o mundo concreto. Desse modo, reconhecendo que o homem é fruto de suas relações sociais, ele apresenta-o como um ser concreto e não abstrato, demonstrando, portanto, que os homens são sujeitos de sua própria história. Isto quer dizer que, ao construir a história por meio de sua atividade, os homens constroem, igualmente, as relações sociais que engendram e constituem a sua subjetividade, sendo as formas de sociabilidade produtos da interação dos sujeitos. Assim, fica claro que estes são concretos, reais, que se constroem histórica e socialmente e não possuem uma natureza imutável, mas são compostos pela experiência, a qual atribui singularidade a cada um. Por isso, a subjetividade se constitui não apenas em si mesma, mas, igualmente, na objetividade das relações sociais<sup>70</sup>.

Após apresentarmos as práxis intencionais, as quais correspondem às atitudes e vontades individuais e conscientes e as práxis comuns inintencionais, que correspondem ao conjunto de práxis individuais conscientes que geram resultados inesperados, resta-nos a pergunta: é possível a existência de uma práxis comum que não seja inintencional, mas seja o

---

<sup>70</sup> No texto *Introdução à Crítica do Direito de Hegel* (1843), quando critica a religião, afirmando que ela é o “ópio do povo” e que por isso é responsável por transformar o homem em um reflexo de si mesmo, Marx aponta para a necessidade de se superar esta situação, a qual reduz o homem a uma mera abstração. Para Marx, “o homem não é um ser abstracto, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2008, p. 5). Com esta passagem podemos perceber que o homem não é um ser que se constitui fora do mundo, de uma maneira abstrata, mas ao contrário, ele se constitui a partir das relações sociais que vivência.

resultado da ação conjunta e ao mesmo tempo consciente dos indivíduos? Segundo Engels a existência de tal práxis é sim possível<sup>71</sup>.

No entanto, só é possível o interesse individual corresponder ao interesse coletivo, de uma classe inteira, quando os indivíduos ocupam a mesma posição dentro dessa classe, pois assim passam a defender e buscar os mesmos interesses, que não são, por sua vez, a junção de seus interesses pessoais, mas correspondem coletivamente aos interesses de todos os sujeitos. É isto o que se chama de práxis comum intencional, visto que os indivíduos que estão juntos possuem os mesmos interesses e buscam, igualmente, os mesmos resultados e de forma consciente.

Os meios de produção são responsáveis por indicar os interesses das classes sociais, desse modo, o modo de produção vigente, o capitalista, em que vigora a propriedade privada, é determinado pelo antagonismo de classes, o que provoca, conseqüentemente, as mudanças nos interesses dos indivíduos, levando-os a perseguir exclusivamente os seus interesses particulares, gerando assim a práxis comum inintencional, pois suas intenções, apesar de conscientes, não coincidem entre si, são diversas. Segundo Vázquez (1977, p. 362):

Nas condições da sociedade em que vigora a forma da propriedade privada sobre os meios de produção, a consciência dos interesses varia de acordo com seu caráter. Os interesses pessoais são mais imediatamente conhecidos e, por tal razão, os homens se movem, sobretudo, por esses interesses. A consciência dos interesses de classe (consciência de classe) pressupõe a necessidade de superar, até certo ponto os interesses imediatos, pessoais; com isso se torna possível uma práxis comum intencional. A consciência de classe não surge espontaneamente e requer a elaboração de certo material ideológico. Enquanto que os interesses de classe se formam espontaneamente, de acordo com o processo de constituição da classe em questão, a consciência deles só surge no processo de luta entre as classes antagônicas e, particularmente, com a elaboração da ideologia correspondente e a criação dos partidos de classe que a inculcam. Assim, desde o século XVIII surge a consciência burguesa de classe e, a partir de meados do século passado, a consciência de classe do proletariado.

Em contrapartida, a classe operária é, para Marx, a classe representante dos interesses coletivos de toda a sociedade, visto que porta o germe da revolução e o poder para mudar o status quo, contrapondo-se à classe burguesa, que representa, unicamente, os interesses particulares dos indivíduos que a compõem. Assim, somente a classe operária pode representar os interesses da sociedade como um todo, já que seus interesses pessoais,

---

<sup>71</sup> O fato de Engels ressaltar o papel dos indivíduos na construção da história, opõe-se às falsas interpretações sobre a teoria de Marx – que defendem que o marxismo é um pensamento determinista, em que o sujeito da história seria a economia – já que, para o marxismo a história não é teleológica, nem resulta de um espírito, ou Deus, que encontra-se fora do alcance humano, mas, ao contrário, é produto da práxis humana, seja ela consciente ou não, portanto, este pensamento não pode ser reduzido a um caráter determinista ou economicista.

enquanto classe, coincidem com os da sociedade inteira, independente de classe social<sup>72</sup>.

Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais, e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano; (...) por fim, de uma esfera que não se pode emancipar a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas – o que é, em suma, a perda total do homem, portanto, só pode redimir-se a si mesma em uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado. (...) Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem social existente apenas declara o mistério da sua própria existência, porque é a efetiva dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, apenas estabelece como princípio da sociedade o que a sociedade já elevava a princípio do proletariado e o que este já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade (MARX, 2008, p. 21).

Desse modo, concluímos que, para Marx, assim como a história é o resultado da ação dos homens, estes, igualmente, constituem suas subjetividades e deste modo, se reconhecem enquanto sujeitos, por meio das relações sociais. Portanto, o que existe é uma relação recíproca entre sujeito e sociedade. As práxis individuais são, por sua vez, conscientes, no entanto, o são até o ponto de atingirem seus interesses pessoais e por isso são intencionais, o sujeito possui uma intenção, e esta tende a alcançar um resultado desejado, ao passo que as práxis comuns inintencionais são a junção dessas práxis individuais, porém, não resulta em algo desejado, o que leva à práxis histórica, um produto da ação consciente dos homens, mas que não visa a um interesse comum.

A mudança consciente, intencional, da história dar-se-á, segundo Marx, com a passagem do modo de produção capitalista para o comunismo e isto acontecerá por intermédio da ação consciente dos homens, de uma classe ou da sociedade, resultando, portanto, em uma práxis histórica intencional. No entanto, para que isso ocorra é necessário a superação do trabalho alienado, que elimina do homem todo o seu ser enquanto sujeito consciente de suas intenções. A alienação impede que o papel da consciência e da atividade

---

<sup>72</sup> A missão do proletariado de realizar a libertação de toda a humanidade, por meio da práxis revolucionária, não é determinada a priori e nem providencialmente, porque os proletários não são deuses, mas é uma missão histórico-universal. Tal revolução implica negar-se a si mesmo enquanto classe particular o que resulta na afirmação do universal humano. Porém, para que isso ocorra é necessário que eles reconheçam seu papel como transformadores da realidade e isto só ocorrerá quando tiverem consciência da sua situação e da necessidade de libertar-se. Nas obras de juventude em que Marx apresenta a classe operária como revolucionária, podemos citar, *A Sagrada Família* (1840) e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Esta visão do proletariado como classe portadora da revolução acompanhou Marx em suas obras de juventude, porém sofre uma mudança radical em *O Capital*, quando ele apresenta uma nova interpretação sobre o papel do homem que trabalha, não unicamente revolucionária, mas produtiva, o que tem um resultado negativo visto a alienação do trabalho. Trataremos a seguir desta questão.

subjetiva, como práxis intencional dos homens, assuma um papel inédito de emancipação humana, em que a práxis histórica perde seu caráter inintencional e passa a ser uma atividade prática consciente, de uma classe específica, ou da sociedade inteira.

Nossa pesquisa deter-se-á na exposição da teoria marxiana do trabalho, conceito fundamental para nossa investigação devido à sua importância, a partir da análise do pensamento de Marx, na formação do sujeito enquanto tal. Apresentaremos, portanto, o duplo aspecto do trabalho na concepção marxiana: positivo (trabalho concreto); negativo (trabalho alienado); sendo este último um entrave ao livre desenvolvimento da subjetividade.

### **3.3 O trabalho em sua evolução histórica: a importância na formação e deformação da subjetividade**

Historicamente, o trabalho é responsável por manter a existência humana. Foi e é até hoje por meio dele que os homens conseguem preservar a sua existência física. Todavia, ao longo da história o trabalho foi se modificando, assim como a relação do homem com ele. Deste modo, desde a invenção dos primeiros instrumentos de trabalho – que passaram a auxiliar os homens na obtenção de alimentos, os quais mantinham, unicamente, a preservação da espécie humana – até hoje, com a sua sofisticação, a partir da modernização destes instrumentos, assim como a invenção das máquinas industriais e de diversos meios que otimizaram e ampliaram o poder do trabalho humano, mantendo-o no pilar de transformação tanto da natureza como do homem<sup>73</sup>.

Nossa pesquisa, portanto, chega ao ponto central do pensamento marxiano: o conceito de trabalho, categoria fundamental no todo de sua obra. Para Marx, o trabalho é responsável por desenvolver todas as potencialidades dos homens, visto que, conforme vimos, ao mesmo tempo em que transforma a natureza, para que esta atenda às suas necessidades físicas, o homem transforma a si mesmo quando se objetiva pelo trabalho (MARX, 2004). Desse modo, segundo o pensador alemão, o homem, para se fazer sujeito (livre e consciente) não pode permanecer unicamente em sua subjetividade, mas deve, igualmente, objetivar-se pelo trabalho.

O trabalho consciente e livre, por sua vez, diferencia o homem dos animais, pois é

---

<sup>73</sup> Segundo Marx, a natureza positiva do trabalho reside na capacidade deste de potencializar as qualidades dos homens, de desenvolver suas habilidades físicas e intelectuais, enquanto atividade útil. Marx afirma, em *O Capital* (1996, p. 172): “Como criador de valores de uso, como trabalho útil é o trabalho, por isso, 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”.

“na elaboração do mundo objetivo que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico” (MARX, op.cit., p. 85). Enquanto os animais produzem exclusivamente para a manutenção de sua existência física, já que não possuem consciência e agem guiados unicamente pelo instinto, o homem, ao contrário, como ser genérico, produz tanto para seu sustento como para realizar-se enquanto sujeito. O objeto do trabalho humano é, portanto, a objetivação de sua vida genérica. O trabalho é o realizador da liberdade humana, já que é por intermédio dele que o homem se realiza e exterioriza, deixando claro que a capacidade de objetivar-se no mundo e de criar coisas novas conscientemente, é exclusivamente humana.

Para Marx, o homem, assim como o objeto (produto de sua atividade vital), se constituem em uma relação prática, histórica, em um vínculo entre ele e a natureza. Sendo assim, nenhum dos dois se constitui em um a priori, fora da história, da materialidade, mas se constroem prática e historicamente entre si (SILVEIRA, 1989). Percebemos aqui o caráter ontológico da concepção marxiana de trabalho, que revela a importância deste no processo de libertação e realização de todas as capacidades humanas<sup>74</sup>. No entanto, a relação direta entre homem e natureza se desfaz quando o objeto perde seu caráter autônomo, quer dizer, quando o fruto do trabalho do homem, enquanto sujeito consciente e livre, é reduzido a uma coisa, uma mercadoria.

A subjetivação corresponde à objetivação da atividade e é assim que temos os sujeitos e os objetos. Contudo, quando na atividade alienada o homem não toma posse do produto de seu trabalho a sua energia vital é transferida para o objeto, que ganha um poder novo e passa a possuir vida própria, independente do seu produtor, um estranhamento. Todavia, esta subjetivação é condicionada, já que a energia dispendida na atividade vital não retorna para o sujeito, não é apropriada por ele. Dessa forma, quando o sujeito põe a coisa, é, igualmente, posto por ela, tornando-se, assim, limitado, determinado, coisificado. Isto resulta, portanto, em uma objetivação estranhada, alienada, e, conseqüentemente, corresponde a uma subjetivação também estranhada (SILVEIRA, 1989, p. 50).

Logo, o conceito de trabalho em Marx, como já mencionamos anteriormente, não se resume apenas a um aspecto positivo, como acontece nas concepções de trabalho de Hegel e dos Economistas Clássicos, representados principalmente nas figuras de David Ricardo

---

<sup>74</sup> Segundo Marcuse (1968, p. 126): “Objetivação da ‘vida-espécie’: pois, no trabalho se encontra ativo não o individual isolado e a objetividade do trabalho não se trata de objetividade para os indivíduos isolados ou para uma mera multiplicidade individual – pelo contrário, se realiza exatamente no trabalho a específica generalidade humana. (...) O campo objetivo do trabalho consiste exatamente no campo comum da atividade vital; nos e aos objetos do trabalho revela-se o homem, em sua realidade, ao outro homem”.

(1772-1823) e Adam Smith (1723-1790). Segundo Marx, tais concepções não captaram o caráter alienado a que o capitalismo reduz o trabalho, pois este relaciona-se com a propriedade privada e esta tem relação tanto com ele (o trabalho) como com o capital<sup>75</sup>. Desta maneira é essa relação que provoca a alienação do trabalho, visto que o sujeito que trabalha nessas condições é reduzido em uma personificação do capital, isto é, o trabalhador é capital à medida que trabalha e gera lucros, quando não trabalha, não gera lucro nem ganha salário, logo, sua existência é comprometida e sua vida passa a girar em torno da lei da oferta e da procura, como qualquer outra mercadoria<sup>76</sup>.

### **3.3.1 Trabalho alienado: privação do desenvolvimento da subjetividade**

Com a revolução industrial o trabalho transforma-se em um meio de produção da riqueza em geral, ganhando aspectos e funções novos, perdendo seu valor inicial, isto é, transformar o homem ao mesmo tempo em que transforma a natureza e desenvolver suas habilidades físicas e intelectuais. O modo de produção capitalista separa, portanto, o trabalho físico do intelectual, que até então andavam juntos, assim, a natureza deixa de ser a fornecedora direta dos meios de subsistência do homem, uma vez que esse papel agora é do trabalho (MARX, 2004). No entanto, Marx apresenta o caráter contraditório desse trabalho, visto que, ao mesmo tempo em que é o responsável pela “produção” do próprio homem, formando todas as suas capacidades, é, igualmente, o causador de sua alienação, assim, ao passo que, no ato mesmo em que o trabalho afirma o homem como sujeito – pois o homem,

---

<sup>75</sup> Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx apresenta suas críticas às análises do modo de produção capitalista realizadas pelos economistas clássicos, que não levavam em consideração o caráter alienado do trabalho, sendo este percebido unicamente por seus aspectos positivos, não se preocupando com as consequências negativas que dele resultavam. Para a Economia clássica a existência dos homens é determinada por meio da divisão entre trabalho e capital, ou seja, estes são reduzidos a trabalhadores e capitalistas. Isto quer dizer que, para os economistas clássicos o homem só pode ser trabalhador ou capitalista, isto é, ou possui os meios de produção e por isso é capitalista, ou não os possui e então necessita vender sua força de trabalho aos capitalistas para manter a sua existência, sendo, portanto, trabalhador. Logo, a crítica marxiana tem como base o fato de que tal ciência não considera a essência das relações sociais do trabalho. Da mesma forma, Marx crítica a concepção hegeliana de trabalho, que, assim como a dos economistas clássicos, analisa apenas o aspecto positivo do trabalho, o percebendo apenas como realizador das necessidades humanas, assim como um potencializador das suas habilidades.

<sup>76</sup> Segundo Marcuse (1968, p. 129): “Eis o facto do qual partiram a crítica e a interpretação: a alienação e alheamento do ente humano, expressando-se na alienação o alheamento do trabalho, assim a situação do ente humano na facticidade histórica do capitalismo (...). O trabalho não é ‘atividade livre’, auto-realização universal e livre do homem, e sim a sua total escravização e desrealização (*Entwirklichung*), (...) os objetos do trabalho não são exteriorizações e comprovações da atividade humana do trabalho, e sim estranhas ‘mercadorias’, coisas pertencentes a terceiros e não ao trabalhador. Com tudo isso, não se converte a existência do homem, no trabalho alienado, não é ‘meio’ da sua realização essencial, e sim, pelo contrário, torna-se o próprio ente humano um meio da sua mera existência: a pura existência física do trabalhador constitui a meta, a cujo serviço se dispõe toda sua atividade vital”.

para se fazer homem, tem que afirmar sua subjetividade objetivando-se pelo trabalho – nega-o, reduzindo-o em um mero instrumento do capital. Segundo Marx (op.cit., pp. 82-83):

Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. (...) O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. (...) O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro.

Segundo a concepção marxiana, o trabalho alienado é a perda de si mesmo do homem, porque ele não mais se pertence, mas a um outro. Desse modo, na mesma medida que o homem produz capital é produzido por ele e na medida em que se produz como mercadoria faz parte do movimento total do capital (MARX, 2004). Nessa relação entre trabalho e capital, o homem só é para si como trabalhador e fora dessa condição sua existência não pode ser assegurada, pois ele só existe enquanto o capital existir para ele. Segundo Marx (op.cit., p. 91):

E, aí, ele tem existência (*Dasein*) não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome etc. O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que um *capital é para ele*. A existência (*Dasein*) do capital é *sua* existência, sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele.

O capitalismo, portanto, reduz a atividade vital humana, o trabalho, a um mero meio de manter a existência, já que de atividade útil e consciente passa a ser uma mera repetição de gestos, sem reflexão ou utilidade o homem trabalha unicamente com a motivação de se manter vivo. O trabalho, responsável por expressar a riqueza do ser humano, por desenvolver sua consciência e habilidade, passa a ser trabalho alienado, que, ao mesmo tempo em que conserva a produção humana, também nega a ela sua utilidade enquanto meio de afirmação humana<sup>77</sup>. Assim, sua riqueza, que reside no fato de expressar o que é humano, foi reduzida a uma mera expressão da riqueza material.

---

<sup>77</sup> Adolfo Sánchez expressa claramente a diferença entre trabalho concreto e trabalho alienado: “(...) no trabalho livre, a utilidade material é alcançada ao mesmo tempo que o produtor se sente afirmado e expressado em seu produto; no trabalho alienado, o produto conserva sua função essencial utilitária, mas o produtor é negado como ser humano, não se afirma nem se reconhece em seu produto” (VÁZQUEZ, 2011, p. 173).

A concepção marxiana de alienação diferencia-se, portanto, da concepção hegeliana quando faz a distinção entre objetivação e alienação, uma vez que, diferente da alienação, que corresponde a privação dos objetos da produção, a objetivação é a produção humana, é o fruto do trabalho consciente do homem ativo, que, como o próprio nome indica, objetiva-se com essa produção. Por conta disso a simples objetivação não é e jamais pode ser confundida com a alienação, pois o estranhamento da objetivação do homem está na perda do objeto do seu trabalho<sup>78</sup>.

O capitalismo proporcionou o desenvolvimento material baseado, acima de tudo, na exploração intensificada do homem por seus próprios semelhantes. Marx sinaliza que o trabalho alienado atinge os homens em quatro aspectos essenciais: o primeiro aspecto é a separação do homem do produto de seu trabalho; o segundo diz respeito a sua atividade, que também é separada do seu ser, é alienada dele; este fato resulta no terceiro aspecto que é a afetação direta da essência do homem, afastando-o do seu ser genérico; e o quarto e último aspecto revela que o trabalho alienado acaba por deformar as faculdades humanas, alienando assim sua relação com os outros homens. Logo, a concepção marxiana de alienação denuncia a redução do trabalho, no modo de produção capitalista, a um ato irrefletido, em que perde sua função ontológica, ou seja, realizar as potencialidades humanas, sendo uma ação refletida, consciente, para ser uma ação maquinal. E, além disso, deixa claro que a alienação só pode se dá na relação dos homens uns com os outros.

Desta maneira, ao mesmo tempo que o modo de produção capitalista priva o homem do produto do seu trabalho, visto que este não mais lhe pertence, mas sim ao capitalista, priva-o de desenvolver sua subjetividade, porque sua efetivação como sujeito (sua objetivação por meio do fruto do seu trabalho) transforma-se em uma desefetivação, na

---

<sup>78</sup> Cabe-nos aqui explicar melhor essa diferença entre Marx e Hegel no que diz respeito a alienação e a objetivação. Para Hegel, a alienação é tratada com uma conotação positiva, já que ela seria um momento necessário do Espírito Absoluto, no movimento que vai da consciência subjetiva à autoconsciência absoluta, em que passa pela consciência sensível, momento em que ocorre o estranhamento ou objetivação. Desta maneira, a filosofia, a religião, a arte, o Estado, etc., aparecem como objetivação, como um momento necessário para o retorno do Espírito para si mesmo, ou seja, quando este sai da natureza, da efetividade e volta para a abstração, pois, para Hegel, somente na abstração o Espírito Absoluto se efetiva. Assim, a objetividade, ou seja, a efetividade da vida humana é, para Hegel, objetivação, visto que a condição necessária pela qual o espírito torna-se absoluto e, portanto, volta a si mesmo superando todo estranhamento e alienação é a suprassunção da objetividade, pois, para ele, estranhamento e objetividade são correlatos. Segundo essa concepção, portanto, o homem é um ser não-objetivo, espiritualista. Com base nisso, Marx defende que apesar de Hegel pôr o homem como ponto de partida, o põe como ente não objetivo, sendo compreendido como um ser abstrato e não como homem real, objetivo, como é concebido na visão marxiana. Criticando o conceito de alienação apresentado por Hegel, Marx nos mostra que, ao unir alienação e objetivação, Hegel não consegue entender que a objetivação é a afirmação do homem real, enquanto a alienação representa exatamente o seu oposto. Para uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema ver o Manuscrito *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*, presente na obra, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

medida em que o produto do seu trabalho não mais lhe pertence, pois ele produz para a satisfação de outro e não mais para sua realização pessoal. Assim, esse primeiro aspecto da alienação apresentado por Marx reside no fato de que quanto mais o homem produz mais valorizado se torna o mundo objetivo criado por ele, e, ao mesmo tempo, mais sem valor ele mesmo se torna, pois, na medida em que transfere o valor para o objeto fora de si, mais reduzido torna-se o seu valor subjetivo, seu mundo interior. Desse modo, quanto mais riqueza o homem produz, mais pobre ele mesmo fica.

O homem que trabalha coloca sua vida no objeto que produz, no entanto, como este não mais lhe pertence, sofre a consequência de perder a própria vida, visto que esta não pertence a ele, mas ao objeto (MARX, op.cit). Desta maneira, quanto mais o homem produz, quanto maior é seu produto, menor é o seu ser, menor é sua capacidade de se desenvolver como sujeito e mais se reduz à mercadoria, a uma simples ferramenta no maquinário do sistema. Sendo assim, o trabalho, no lugar de realizar o trabalhador o desrealiza, transforma-o simplesmente em uma mercadoria criadora de mais mercadorias.

Ademais, o homem também possui uma relação alienada com sua própria atividade, assim como com o produto dela e isto ocorre porque não seria possível o homem alienar-se do produto sem, ao mesmo tempo, alienar-se da atividade que o produz, pois o produto é um resumo dessa atividade. A atividade produtiva é, portanto, a atividade da exteriorização do homem e a alienação desta atividade resulta na perda do sujeito humano, pois o homem não mais se reconhece como homem em sua atividade vital, o trabalho, mas sua existência foi reduzida à existência animal (comer, dormir, procriar, etc.) e em suas funções humanas só se sente como animal. Isto ocorre porque sua atividade deixa de ser livre e consciente, uma vez que o homem só se sente livre e ativo em suas funções animais<sup>79</sup>.

A alienação da atividade, portanto, é o estranhamento-de-si, enquanto a alienação do produto é o estranhamento da coisa e isto resulta no terceiro aspecto da alienação que é a privação do homem do seu ser genérico<sup>80</sup>. O homem é um ser genérico porque sua atividade

---

<sup>79</sup> Isso, contudo, não significa que Marx pretende afirmar que o homem não possua essas necessidades básicas pertencentes ao reino animal (comer, dormir, procriar), no entanto, quer demonstrar que o homem, enquanto realizador de uma atividade alienada tem sua vida humana reduzida a uma vida puramente animal, em que não se sente livre e ativo em sua atividade vital, mas mortificado, se sentindo feliz apenas fora do trabalho. Assim, deixa de praticar atividades livres e conscientes, próprias do homem enquanto sujeito, e reduz-se, quando no trabalho, a um instrumento de máquina, e quando está fora do trabalho realiza apenas atividades próprias dos animais (MARX, 2004).

<sup>80</sup> Ser genérico significa que para sobreviver o ser precisa da natureza inorgânica, sejam eles homens ou animais, porém quanto mais universal for o ser, maior é seu domínio sobre a natureza inorgânica e este é o caso dos homens. O homem necessita, para sua existência física, dos produtos da natureza, “possam eles aparecer em forma de alimento, aquecimento, vestiário, habitação, etc.” (MARX, 2004, p. 84).

vital distingue-se da dos animais pela consciência e liberdade. A atividade do animal não se distingue do que ele é, pois age guiado pelo instinto e não pela consciência, já o trabalho realizado pelo homem é consciente, uma vez que o homem cria primeiro em sua mente antes de efetivar a produção. Todavia, o trabalho alienado destrói essa diferença quando reduz o trabalho humano ao do animal, ou seja, elimina o caráter consciente dessa relação e rebaixa o trabalho do homem a gestos mecânicos, fruto de uma execução maquinal, irrefletida. Marx demonstra que a alienação inverte essa situação, porque leva o homem, que é um ser consciente, a restringir a sua atividade vital a um simples meio para garantir sua existência física, assim, uma vez que essa diferença é extinta, o humano é rebaixado à condição animal. Segundo Marx (2004, p. 85):

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua obra* e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*; quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza. Igualmente, quando o trabalho estranhado reduz a auto-atividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. (...) 3) do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quando da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*.

Por conseguinte, a consequência dos três primeiros aspectos da alienação é o estranhamento do homem pelo próprio homem, pois se ele se aliena do produto do seu próprio trabalho e da sua atividade, consequentemente ele estará alheio aos outros homens, que, assim como ele, produzem e estão alheios, da mesma maneira, ao objeto de sua produção. Assim, na mesma proporção que o homem se aliena de si mesmo, ele se aliena dos outros homens, pois uma vez que esteja alienado do seu ser genérico encontra-se, igualmente, alienado da essência humana (MARX, 2004).

Sendo assim, o trabalho humano, que segundo Marx, deveria constituir o desenvolvimento de todas as potencialidades do homem, objetivas e subjetivas, se nega como uma alienação humana, pois o homem só existe como sujeito físico e não como sujeito social, uma vez que é obrigado a vender sua liberdade em troca de um salário, que lhe garante apenas a sua sobrevivência. Dessa forma, quanto mais o homem se doa ao trabalho, quanto mais ele produz menos ele possui e, consequentemente, menos ele é, pois na sociedade capitalista, em

que predomina o trabalho alienado<sup>81</sup>, o ser é substituído pelo ter, pois para que o homem seja é necessário que se aproprie da natureza exterior, porque é por meio dela que constrói sua própria natureza<sup>82</sup>. De acordo com Marx (op.cit., p. 80):

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadoria em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação*.

Esta separação entre ser e ter, que prejudica o desenvolvimento do homem enquanto sujeito, em sua essência plena, é proporcionada pelo aparecimento da propriedade privada, a qual é fruto do trabalho alienado<sup>83</sup>, por isso, para Marx, não seria o aumento do salário que mudaria a vida dos homens, mas sim a diminuição da jornada de trabalho, uma vez que com maior tempo livre os homens teriam de volta a dignidade do seu trabalho. Assim, não é dando valor ainda maior ao ter que será possível desenvolver o homem na plenitude de seu ser:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós

---

<sup>81</sup> Segundo Marx, o trabalho alienado é fruto da propriedade privada e da consequente divisão do trabalho, proporcionados pelo modo de produção capitalista, chegando a tais conclusões depois de estudar os teóricos da Economia Política Clássica. Marx afirma: “A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio (...). Vimos como inclusive a troca parece a ela um fato meramente accidental. As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos*, a *concorrência*” (MARX, 2004, p. 79).

<sup>82</sup> Segundo Vázquez (2011, p. 216): “Mas na sociedade capitalista, a apropriação se apresenta, antes de mais nada, como uma posse de objetos que implica, por sua vez, uma despossessão humana, um empobrecimento humano do sujeito. O sujeito, privado assim de seu ser especificamente humano, acaba por se converter num objeto a mais. É o mundo no qual o ter se impõe ao ser, no qual a apropriação verdadeiramente humana cede lugar à apropriação privada, ou posse de objetos. O homem que não tem, que não possui, não é. Ser e possuir se identificam. O homem se apropria assim de seu ser e da realidade humana do objeto de um modo unilateral e abstrato, pois seu próprio ser e o objeto foram reduzidos a uma abstração: a um ser que possui e a um objeto possuído”.

<sup>83</sup> Segundo Marx, inicialmente a propriedade privada não é a responsável pelo trabalho alienado, mas ao contrário, é um produto deste, visto que o trabalho alienado é anterior a ela. Apenas mais adiante, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista a propriedade privada deixa de ser fruto do trabalho alienado e passa a ter uma relação recíproca com ele, tornando-se o meio pelo qual o trabalho se exterioriza. (MARX, 2004, p. 87).

imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, a qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização. O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior (MARX, 2004, p. 108).

Para os economistas clássicos os homens devem economizar ao máximo, até mesmo em suas carências essenciais e isto significa que devem economizar em seu ser para que tenham mais, pois “quanto menos tu fores, quanto menos externares a tua vida, tanto mais tens, tanto maior é a tua vida exteriorizada, tanto mais acumulas da sua essência estranhada” (MARX, op.cit., p. 142). Para Marx, o capitalismo reserva ao homem que trabalha apenas o mínimo para que possa viver, para que garanta a sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que a sua vida deve se resumir ao *ter*. Dessa forma, o mundo material domina o mundo interior dos homens. Segundo Marx (op.cit., p. 147):

O estranhamento aparece tanto no fato de *meu* meio de vida ser de um *outro*, no fato de aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*, quanto no fato de que cada coisa mesma é um *outro* enquanto si mesma, quanto [também] no fato de que minha atividade é um *outro*, quanto finalmente – e isto vale também para os capitalistas – no fato de que, em geral, o poder *não humano* domina.

Desta maneira, os economistas políticos, enquanto representantes da ciência que estuda o fenômeno do capitalismo, retiram dos homens toda a sua determinidade e o reduzem em capitalistas ou trabalhadores, eliminando, assim, as possibilidades de desenvolverem suas características humanas, que os afirmam enquanto sujeito e os diferenciam dos animais. O homem alienado, portanto, encontra-se em um universo vazio de significado, no qual dissolve-se em uma universalidade abstrata, onde não se sente identificado, em detrimento de uma universalidade humana. Isto resulta na perda de toda a individualidade, uma vez que nesse aprofundamento da alienação o homem perde a consciência desse desdobramento, ou seja, o processo de coisificação é completado.

Quando a alienação atinge o homem em seu grau máximo de coisificação este passa a não mais se reconhecer em sua vida humana, fora do trabalho<sup>84</sup>. Assim, sua vida resume-se ao trabalho, uma vez que este domina todo o seu ser, não se reconhecendo mais

---

<sup>84</sup> Segundo Marx, com a maquinização do homem, realizada pelo capitalismo, este já não pode nem mesmo ser comparado aos animais: “O selvagem, o animal, ainda tem a carência da caça, do movimento etc., da sociabilidade (*Geselligkeit*). A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para fazer, em primeiro lugar, do homem que ainda vem a ser, do homem totalmente não formado – a *criança* –, trabalhador, assim como o trabalhador tornou-se uma criança abandonada à negligência. A máquina acomoda-se à *debilidade* do ser humano para tornar o ser humano *débil* uma máquina” (MARX, 2004, p. 141).

como ser humano fora desse ambiente, o homem só possui vida pública, sua vida privada é excluída. A alienação, portanto, subtrai do homem toda a sua vida concreta, aquela na qual ele se reconhece como sujeito e não unicamente como trabalhador, em sua associação com o trabalho<sup>85</sup>. Nessa relação alienada o homem só se identifica no seu ser trabalhador, em seu vínculo com a atividade alienada, nesse contrato de compra e venda de sua força de trabalho que firma com o capitalista, transformando-se, também, em uma mercadoria. Desse modo, para Marx, no modo de produção capitalista o homem só se caracteriza como trabalhador e enquanto homem sua vida é reduzida, como afirmamos anteriormente, à existência animal. De acordo com Marx (2004, pp. 92-93):

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenschtetes Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. Seu produto é a *mercadoria consciente-de-si e auto-ativa*,... a *mercadoria humana*.

Logo, quando os sujeitos limitam sua atividade vital à força de trabalho, ou ao ter, estão favorecendo a expansão do poder do capital, a reprodução dos objetos do trabalho como coisa, como mercadoria e, ao mesmo tempo, reforçam sua condição de mercadoria, a qual são reduzidos, assim como se deixam dominar por elas<sup>86</sup>. Desta maneira, quando o valor da riqueza material, do dinheiro, do capital, aumentam, o valor dos homens, conseqüentemente, começa a ser medido de modo inverso a ele, já que como homens seu valor é reduzido, ou seja, quanto mais riqueza material é produzida, menos valorizados são os homens enquanto sujeitos:

Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (das Reich) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do seu ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (*Bedürftigkeit*) à medida que aumenta o poder do dinheiro. - A carência de dinheiro é, por isso, a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela

---

<sup>85</sup> Podemos usar como exemplo, dessa relação alienada do homem com sua vida privada, o personagem Joseph K. de Franz Kafka (1883-1924), da obra *O processo*, que não se reconhece em seu papel humano concreto, mas apenas em sua existência alienada, na esfera pública, abstrata, logo, quando é demitido do trabalho, a sua existência concreta perde todo o sentido, não tem mais vida privada, porque não se reconhece como sujeito, não sabe quem ele é. Segundo Vázquez (2011, p. 139): “Seu ser se esgota em seu ser funcionário. Nada existe, nem lhe interessa, à margem deste seu ser único. Sua alienação é tão profunda que Joseph K. só se sente firme ou 'preparado' neste ser abstrato, vazio, burocrático: numa palavra, alienado”.

<sup>86</sup> Vázquez reforça essa ideia quando afirma: “A relação inumana entre o possuidor e os produtos do trabalho humano, por sua vez, significa que a infinita gama de nexos que o homem pode estabelecer com as coisas a fim de satisfazer uma multiplicidade de necessidades humanas reduz-se à relação de posse. O homem priva-se assim de gozar humanamente das criações de outros. O gozo do consumo do objeto se esgota na posse. A uma produção inumana, corresponde um gozo ou consumo inumano. Nem o operário produz de um modo verdadeiramente humano, isto é, em forma criadora, nem o capitalista consome ou goza humanamente o produto que possui, isto é, não goza o objeto através de sua significação humana” (VÁSQUEZ, 2011, p. 171).

produz. - A quantidade de dinheiro se torna cada vez mais seu único atributo poderoso; assim como ele reduz todo o seu ser à sua abstração, reduz-se ele em seu próprio movimento a ser quantitativo. A imoderação e o descomedimento tornam-se a sua verdadeira medida (...) (MARX, 2004, p. 139).

No entanto, cabe ressaltar que os sentidos, assim como a subjetividade, são constituídos historicamente, pois, segundo Marx, os sentidos se formam não apenas subjetivamente, mas necessitam da objetividade, porque para apreciar uma bela música não basta ter o sentido da audição, mas é preciso que a música seja objeto para minha força essencial, pois “para um ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (MARX, op.cit., p. 110). Para ele, isto ocorre porque não importa quão bela a música seja, visto que para o homem que não possui um ouvido musical ela não será nenhum objeto, “porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais” (MARX, op.cit., p. 110).

Deste modo, Marx indica que apenas o que é objeto para os sentidos do homem pode auxiliá-lo no desenvolvimento do seu ser, daquilo que o faz sujeito, visto que os sentidos, assim como a subjetividade não são dadas de maneira a priori, mas são uma construção prática, histórica. Sendo assim, concluímos que, na perspectiva marxiana, a subjetividade, assim como os sentidos, não podem ser considerados como dados naturalmente, porque ambos são constituídos praticamente, por meio de sua relação com a natureza e com os outros homens (SILVEIRA, 1989). De acordo com Marx (2004, p. 110):

[...] é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*.

Assim, após analisarmos, à luz do pensamento marxiano, a importância do trabalho na formação e desenvolvimento da subjetividade, uma vez que ele é uma ferramenta essencial nesse movimento, constatamos que, no modo de produção capitalista, o trabalho não representa unicamente o meio pelo qual o homem se realiza enquanto sujeito, mas ao contrário, como responsável pela alienação ele torna-se um entrave a livre produção das subjetividades.

Tendo isto como pressuposto, nossa pesquisa se encerra com a análise do fetichismo da mercadoria, da reificação humana e da indústria cultural. Ademais a alienação

do trabalho, que se desenvolve no capitalismo analisado por Marx, ainda no século XIX, o fetichismo e a reificação são conceitos marxianos que não estão diretamente relacionados à questão da subjetividade, mas vem complementar, de uma maneira mais crítica, a sua análise na sociedade mercantil do século XXI. Com o fenômeno da globalização e o desenvolvimento da tecnologia, os meios de comunicação são ampliados a uma escala global, o que proporcionou o aparecimento da cultura de massas. Estas são as questões que nos ocuparemos no próximo capítulo.

#### **4 A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: FETICHISMO DA MERCADORIA, REIFICAÇÃO HUMANA E CULTURA DE MASSAS**

*Não é só o mundo das coisas que se torna superior ao homem,  
mas também as circunstâncias sociais e políticas por ele  
criadas se tornam seus senhores.*

Eric Fromm

Neste capítulo, trataremos a questão da subjetividade na contemporaneidade, partindo dos principais conceitos desenvolvidos no primeiro capítulo do livro I de *O Capital*, de Marx: o fetichismo da mercadoria e a reificação humana. Tendo como fundamento a problemática do *fetichismo da mercadoria*, da *reificação humana* e da *cultura de massas*<sup>87</sup>, pretendemos fechar nossa investigação acerca da subjetividade mostrando quais consequências estes conceitos – sendo os dois primeiros elaborados por Marx no século XIX – ocasionam no desenvolvimento das subjetividades na sociedade mercantil, em pleno século XXI. Para tanto, partimos do pressuposto que a produção de capital “é também produção (e negação) de subjetividades humanas. (...) Os tipos humanos, que a sociedade produz, forma e deforma, têm em si, na mente e no corpo, impressas a marca do fetichismo da mercadoria” (ALVES, 2008, p. 225).

Indicaremos o caráter fetichista da mercadoria, em que as coisas passam a reger o mundo humano, sendo atribuído a elas caráter humano e em contrapartida os homens passam a ser dominados pelo seu poder. São as coisas, portanto, as mediadoras das relações humanas, ao mesmo tempo em que os homens são reificados, reduzidos a coisas. O fetichismo da mercadoria e a reificação humana, que se forma em consequência dele, apresentam “constrangimentos cruciais à produção da subjetividade humana nas sociedades mercantis complexas” (ALVES, op.cit., p. 225). Isto ocorre porque partimos do fato de que a subjetividade se forma por meio da relação do homem com o mundo que o circunda, ou seja, não se dá a priori, mas se constitui historicamente nas relações sociais. Tal abordagem, no entanto, só é possível se partir de uma análise marxiana da realidade, pois por meio do método histórico dialético, podemos perceber que a consciência humana é constituída

---

<sup>87</sup> É importante ressaltarmos que a teoria da cultura de massas não foi desenvolvida por Marx, já que em sua época o capitalismo não se encontrava em sua fase tardia, conforme designação de membros da Escola de Frankfurt, mas ainda estava se desenvolvendo e afirmando como modo de produção dominante. A indústria cultural é um conceito desenvolvido, principalmente pelos frankfurtianos Theodor Adorno e Max Horkheimer, no século XX e trata de expor o caráter doutrinário que se reveste a cultura ocidental capitalista, que tem por finalidade manter o *status quo* e uma economia baseada unicamente no consumo, apresentando-se como um instrumento para a manutenção da ordem vigente.

histórica e socialmente<sup>88</sup>.

Ora, nosso propósito é mostrar que a partir de uma análise marxista, não podemos pensar a subjetividade independente do mundo, da relação do homem com o seu meio, não podendo esta se constituir independentemente das experiências humanas, porque sua origem é sociocultural. Deste modo, tudo o que o homem é, ele o é de acordo com as relações sociais que tem e teve no decorrer de sua vida<sup>89</sup>. Todavia, não podemos negar a existência de uma troca, pois ao mesmo tempo que o homem se constitui por meio da sua relação com a sociedade (na qual destacamos a cultura), esta é constituída dialeticamente. Segundo Vygostsky<sup>90</sup> (apud, MOLON, 2011, p. 93):

[...] a cultura cria formas especiais de conduta, muda o tipo da atividade das funções psíquicas. Ela constrói novos estratos no sistema do desenvolvimento histórico, o homem social muda os modos e procedimentos de sua conduta, transforma os códigos e funções inatas, elabora e cria novas formas de comportamento, especificamente culturais.

O processo civilizatório que ocorre no modo de produção capitalista forma uma

---

<sup>88</sup> Segundo Lucien Sève, até mesmo o cérebro humano é resultado das relações sociais e isto ocorre porque os homens, diferente dos animais, acumulam as suas capacidades historicamente adquiridas não mais no organismo biológico, mas em seu mundo social. Segundo ele: “Na humanidade desenvolvida, pelo contrário, o próprio biológico está intimamente socializado. Assim, na criança que cresceu fora do mundo humano, o cérebro se torna organicamente o de uma criança selvagem. Todo o destino histórico da humanidade provém do fato de que a base histórico-social tomou progressivamente o lugar da base biológica, doravante reduzida ao papel de suporte” (SÈVE, 1989, p. 161). Outro exemplo da influência do método histórico dialético marxiano no estudo da subjetividade é o desenvolvimento da psicologia russa, que tem na figura de Vygostsky o seu maior expoente. Vygostsky construiu sua teoria sob forte influência de Marx, afirmando que a psicologia é a ciência do homem histórico e que este homem se transforma e humaniza por meio do seu trabalho. Segundo Molon (2011, p. 78): “Desta forma, o pressuposto básico da teoria vygostkyana é o trabalho possibilitando a hominização, isto é, o homem se constituindo pela atividade de trabalho. Por meio do trabalho aconteceu uma dupla produção: a produção dos objetos culturais e a produção do próprio homem. O homem, no trabalho, ao transformar a natureza, imprimiu à natureza uma dimensão humana. Pelo trabalho ocorreu a passagem do biológico ao social, do natural ao humano-cultural, pois a atividade humana apresenta uma característica *sui generis*, qual seja, a atividade humana é uma atividade mediada socialmente, é uma atividade mediada semioticamente”.

<sup>89</sup> Fica claro que, para Marx, em oposição ao que defende o idealismo, representado, principalmente, na figura de Hegel, o homem não é uma abstração, mas fruto do meio no qual vive, o mundo material influi naquilo que ele é. Segundo Fromm (1983, p. 20): “Este aspecto do materialismo, o método materialista de Marx, é que distingue seu modo de ver do de Hegel. Implica o estudo da verdadeira vida econômica e social do homem e da influência do estilo real da vida do homem em seus pensamentos e sentimentos. 'Em oposição direta à filosofia alemã', escreveu Marx, 'que desce do céu para a terra, aqui ascendemos da terra ao céu. Quer isso dizer: não partimos daquilo que os homens imaginam, concebem, nem de como são os homens descritos, imaginados, concebidos, a fim de chegar aos homens de carne e osso. Partimos de homens reais e atuantes e, baseados no processo de sua vida real, demonstramos a evolução dos reflexos e ecos ideológicos desse processo vital'.”

<sup>90</sup> A respeito da importância, na psicologia, dos estudos de Vygostsky, sob a influência do materialismo histórico e dialético de Marx, afirma Sève (1989, p. 152): “Da psicologia soviética ignorávamos até mesmo a existência. Vivamente ressentido com as carências da psicologia, empenhei-me seriamente, no início dos anos cinquenta, a estudar, levado por essa preocupação, as obras econômicas de Marx, sem suspeitar que vinte e cinco anos antes um certo Vygostsky havia escrito, em sua *Signification Historique de la Crise de la Psychologie*: 'A psicologia tem necessidade do seu Capital – de seus conceitos de classe, de base, de valor...'. Eu me surpreendia que os marxistas acentuassem a contribuição do materialismo dialético para a psicologia, mas não esse, bem mais tangível, do materialismo histórico, sem desconfiar que o próprio Vygostsky havia construído justamente a partir dessa ideia uma obra bastante elaborada”.

contradição em relação à constituição da subjetividade, porque, ao mesmo tempo em que o espaço no qual ela se forma é constituído por homens que trabalham e se relacionam entre si, esse sujeito e os espaços onde ele constitui a sua subjetividade são invertidos pelas relações sociais que são criadas com o capitalismo. Imerso na sociedade do capital, voltada para a produção e consumo de mercadorias, o homem, enquanto sujeito, se vê, portanto, negado ao ser afirmado. De acordo com Fromm, por meio da análise das instituições capitalistas, Marx concluiu que as condições econômicas nas quais se encontra o modo de produção capitalista, “produzem como principal incentivo o desejo de dinheiro e propriedade; outras condições econômicas podem produzir exatamente os desejos opostos, como os de ascetismo e desprezo pelas riquezas terrestres, tais como são encontrados em muitas culturas orientais e nas etapas iniciais do capitalismo” (FROMM, 1983, p. 22-23). Segundo Marx, em todas as épocas da história foram as ideias das classes dominantes que se sobrepuseram às classes dominadas, em *A Ideologia Alemã* (MARX, 2001, p. 48) ele afirma que:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente à classe dominante. Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de ideias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; dizendo de outro modo, são as ideias do seu domínio. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem entre outras coisas uma consciência, e é em consequência disso que pensam; na medida em que dominam enquanto classe e determinam uma época histórica em toda a sua extensão, é lógico que esses indivíduos dominem em todos os sentidos, que tenham, entre outras, uma posição dominante como seres pensantes, como produtores de ideias, que regulamentem a produção e a distribuição dos pensamentos da sua época; as suas ideias são, portanto, as ideias dominantes da sua época.

Tendo isto como pressuposto, apresentaremos, na parte final deste capítulo, os novos modos de subjetivação surgidos com o fenômeno da globalização e o desenvolvimento da cultura de massas, que se apresenta como um instrumento para a manutenção do capitalismo (MANCEBO, 2002). Ademais, deter-nos-emos na análise do fetichismo da mercadoria e da reificação humana a fim de elucidar, a partir do pensamento marxiano, a influência que estes conceitos exercem na produção das subjetividades.

O fetichismo da mercadoria apresenta-se como o responsável pela inversão da relação do homem com os produtos do seu trabalho, isto é, com as mercadorias. Os valores são invertidos e as mercadorias passam a ser as intermediárias das relações humanas, possuindo, inclusive, caráter humano, enquanto os homens são reduzidos a coisas, no

processo de reificação das relações sociais. O que acontece é que, à primeira vista, parece que o valor vem das coisas mesmas, mas na verdade “é nossa própria resposta que lemos como vindo delas; lemos a significação social, seu valor, na relação que pelo menos duas delas mantêm entre si” (ROZITCHNER, 1989, p. 136).

O valor da mercadoria, no entanto, provém do tempo humano despendido, isto é, do tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção, possuindo, por sua vez, um duplo valor: o valor de uso e o valor de troca, em que o primeiro corresponde à qualidade e utilidade e o segundo à quantidade e é marcado pelo tempo de trabalho gasto na sua produção. Logo, o fetiche da mercadoria provém do fato de que os homens não reconhecem a própria presença no processo de produção da mercadoria, porque esta “enquanto valor, é um fetiche: parece que o contém em si mesma, não pela sua relação com as outras e com o processo que as produziu. Por isso, diz que a mercadoria é um objeto *fisicamente metafísico*: tem de físico o valor de uso, e de metafísico o valor de troca (...)” (ROZITCHNER, 1989, p. 137). Da mesma forma, o homem também é fetichizado, porque apresenta-se, igualmente, como um ser metafísico, por não se reconhecer como o “produto de um processo histórico” e isto ocorre devido ao fato de viverem em mundo de fetiches sem serem conscientes disso (ROZITCHNER, 1989).

Assim, apresentaremos, a seguir, as especificidades da mercadoria, forma como se configura o produto do trabalho humano no modo de produção capitalista, tendo em vista o duplo aspecto em que o seu valor se apresenta, assim como, principalmente, o mistério que se esconde por trás dela, o fetichismo. Pretendemos com isso completar nossa investigação sobre a problemática da subjetividade, analisando o aspecto mais crítico do pensamento de Marx, o fetichismo da mercadoria e a reificação das relações sociais. Pretendemos concluir nossa hipótese interpretativa, de que não só é possível pensar a subjetividade na filosofia marxiana, como, a partir das análises que fizemos até aqui, igualmente perceber que o modo de produção capitalista não favorece ao desenvolvimento do homem enquanto um sujeito livre e consciente de seu papel no mundo, mas, ao contrário, produz subjetividades moldadas a fim de preservar a ordem imposta pelo próprio sistema capitalista.

#### **4.1 As especificidades da mercadoria e o fetichismo**

Marx principia o primeiro capítulo de sua grande obra, *O capital*, descrevendo o caráter da mercadoria, e diz que a “riqueza das sociedades em que domina o modo de

produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’” (MARX, 1996, p. 165). Deste modo, saber o que é a mercadoria é essencial na nossa investigação, uma vez que o capítulo que estamos investigando, a saber, o primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*, que se intitula *A Mercadoria*, tem como objeto central de estudo, justamente, a mercadoria. Neste capítulo, Marx apresenta seu caráter misterioso, que não se revela à primeira vista, o qual ele denomina de fetichismo da mercadoria. Para Marx, esta é um objeto, uma coisa que satisfaz as necessidades dos homens, que podem provir do “estômago ou da fantasia”, uma vez que isto não altera em nada o que ela representa, pois ele não se detém no fato de ela ser uma coisa para consumo, ou um meio de produção (1996). A mercadoria, por sua vez, caracteriza-se por apresentar um duplo caráter: quantidade e qualidade. A qualidade está relacionada ao valor de uso e a quantidade ao valor de troca<sup>91</sup>, conseqüentemente, ela apresenta uma dupla determinação. De acordo com Marx (1996, p. 176):

As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso ou de corpos de mercadorias, como ferro, linho, trigo, etc. Essa é a sua forma natural com que estamos habituados. Elas são só mercadorias, entretanto, devido à sua duplicidade, objetos de uso e simultaneamente portadores de valor. Elas aparecem, por isso, como mercadoria ou possuem a forma de mercadoria apenas na medida em que possuem forma dupla, forma natural e forma de valor.

O valor de uso é determinado por uma atividade que se direcione a um fim, que seja um trabalho útil. Desse modo, os valores de uso que não contêm trabalhos úteis qualitativamente diversos não podem ser defrontados como mercadorias. A forma da mercadoria se dá, apenas, quando os trabalhos úteis são executados independentes uns dos outros, quando há divisão social do trabalho<sup>92</sup>. Essa divisão, portanto, é a condição para a produção de mercadorias, embora o inverso não ocorra, visto que a produção de mercadorias não é a condição da existência da divisão do trabalho<sup>93</sup>. A esse respeito Marx sustenta (1996, p. 171):

---

<sup>91</sup> É preciso deixar claro que as mercadorias são fruto do trabalho humano, mas do trabalho abstrato (do qual nos ocuparemos adiante), característico do modo de produção capitalista, porque a produção de valores de uso independe do tipo de sociedade, ou seja, a mercadoria pressupõe a presença de um duplo valor, pois além do valor de uso, presente em qualquer produto humano, possui o valor de troca, que de início se apresenta como sendo nada mais do que a troca de um valor de uso por outro valor de uso, pois o “valor não decorre, portanto, do objeto em si mesmo; expressa uma relação, uma comparação, uma equivalência entre pelo menos dois termos” (DORAY, 1989, p. 88).

<sup>92</sup> Marx apresenta esta divisão social do trabalho como os diversos tipos de trabalho úteis existentes, os quais se dividem, “de acordo com gênero, espécie, família, subespécie” (MARX, 1996, p. 171).

<sup>93</sup> Para esclarecer melhor este ponto, é preciso dizer que, para Marx, o trabalho é muito mais do que produtor de mercadorias, ele, como trabalho útil, criador de valores de uso 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” (MARX, 1996, p. 172).

Na antiga comunidade hindu o trabalho é socialmente dividido sem que os produtos se tornem mercadorias. Ou, um exemplo mais próximo, em cada fábrica o trabalho é sistematicamente dividido, mas essa divisão não se realiza mediante a troca, pelos trabalhadores, de seus produtos individuais. Apenas produtos de trabalhos privados autônomos e independentes entre si confrontam-se como mercadorias.

Em contrapartida, o valor de troca é representado simplesmente pelo trabalho humano abstrato, pelo dispêndio de energia física do trabalhador, o qual iguala em valor duas mercadorias diferentes. O trabalho abstrato, característico do modo de produção capitalista, produtor de mercadorias, é responsável por igualar o valor destas, pois o valor de troca nada mais é do que a quantidade de trabalho humano utilizado em sua produção. Assim, uma mercadoria só pode ser trocada por outra mercadoria de igual valor, ou seja, que possua a mesma quantidade de trabalho abstrato, aquele trabalho que não importa se é realizado consciente ou maquinalmente pelo homem. Por conta disso, Marx afirma que o trabalho do alfaiate, que produz um casaco, quando posto na relação de troca com o linho, se iguala ao trabalho mecânico do tecelão que o produz. Segundo Marx (1996, p. 179):

Ao equiparar-se, por exemplo, o casaco, como coisa de valor, ao linho, é equiparado o trabalho inserido no primeiro com o trabalho contido neste último. Na verdade, a alfaiataria que faz o casaco é uma espécie de trabalho concreto diferente da tecelagem que faz o linho. Porém, a equiparação com a tecelagem refaz a alfaiataria realmente àquilo em que ambos são iguais, a seu caráter comum de trabalho humano. Indiretamente é então dito que também a tecelagem, contanto que ela teça valor, não possui nenhuma característica que a diferencie da alfaiataria, e é, portanto, trabalho humano abstrato. Somente a expressão de equivalência de diferentes espécies de mercadoria revela o caráter específico do trabalho gerador de valor, ao reduzir, de fato, os diversos trabalhos contidos nas mercadorias diferentes a algo comum neles, ao trabalho humano em geral.

Portanto, enquanto o trabalho contido no valor de uso vale apenas qualitativamente, pois se trata do como e do quê do trabalho, o valor de troca vale apenas quantitativamente, visto que se trata do quanto e da duração temporal do trabalho, sendo reduzido a trabalho humano abstrato<sup>94</sup>. Desse modo, as mercadorias possuem essa forma em virtude da duplicidade de sua constituição, como objeto de uso e como portadora de valor, assim, possuem a forma de mercadoria apenas na medida em que possuem forma dupla, forma natural e forma de valor.

---

<sup>94</sup> Para Marx, no modo de produção capitalista, o trabalho se divide da seguinte forma: “por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso” (MARX, 1996, p. 175).

O valor de uso da mercadoria é indicado por sua utilidade e é representado unicamente por seu corpo físico, pois não importa se foi despendido muito ou pouco trabalho humano em sua produção. Ele é aquele que se encontra presente em qualquer produção humana, visto que todo produto tem uma utilidade inata e é destinado à satisfação das necessidades humanas, sendo independente de qualquer forma econômica, como diz Marx, o valor de uso é a “condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais” (MARX, 1983, p. 153). No entanto, o valor de uso só se realiza com o uso ou consumo do objeto, sendo, portanto, o portador material da riqueza, seja em qual for o modo de produção vigente. Assim, no modo de produção capitalista o valor de uso se apresenta, ao menos inicialmente, como o portador material do valor de troca (MARX, 1996).

O valor de troca aparece como a forma quantitativa e representa “a proporção na qual os 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” (MARX, op. cit., p. 166). Nesta relação, o valor de uso é duplicado: por um lado é o representante do valor útil do produto, atendendo certas necessidades humanas e por outro funciona como equivalente, como corpo que possui valor. Vejamos o exemplo que Marx nos dá, em *O Capital*, da relação entre o casaco e o linho, (1996, p. 178): “Se 20 varas de linho = 1 casaco ou x casacos, isto é, se dado quantum de linho vale muitos ou poucos casacos, cada uma dessas proporções implica sempre que linho e casaco, como grandezas de valor, sejam expressões da mesma unidade, coisas da mesma natureza”.

Todavia, quando o equivalente deixa de ser representado por qualquer mercadoria e passa a ser expresso pela forma dinheiro, quando este se transforma no equivalente geral, os vestígios que ainda existiam do valor de uso enquanto utilidade são extintos, pois, “se o casaco, como equivalente, na forma simples, tinha duplicado o seu valor de uso – como objeto que preenche uma determinada necessidade e como suporte material da expressão do valor – agora, com o dinheiro se prescinde daquela duplicação, pois seu único e exclusivo valor de uso é o de expressar valor” (SILVEIRA, op. cit., p. 70). É assim que Marx aponta para a eliminação do valor de uso como portador de valor da mercadoria, pois com o equivalente geral apaga-se o que conectava a utilidade dela ao processo de trabalho e às relações estabelecidas entre os homens.

Sendo assim, quando o valor de uso perde o poder de expressar o valor de outra mercadoria, como ele pode ser expresso? Para Marx, o valor é criado no processo de produção

e constitui-se de trabalho humano abstrato, isto é, aquele trabalho que é considerado unicamente pelo dispêndio de energia humana, de músculos, cérebro, nervos, em uma palavra, do trabalho maquinal, irrefletido. Assim, o que resta como medida de valor das mercadorias é o tempo de trabalho humano necessário para produzi-la, pois enquanto valores, é isto que todas elas têm em comum<sup>95</sup>. O valor da mercadoria, portanto, não é mais medido por sua utilidade, mas por seu valor de troca, pelo trabalho socialmente necessário nela contido<sup>96</sup>. De acordo com Marx (1996, p. 169):

É, portanto, apenas o quantum de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso o que determina a grandeza de seu valor. A mercadoria individual vale aqui apenas como exemplar médio de sua espécie. Mercadorias que contêm as mesmas quantidades de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho, têm, portanto, a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de cada uma das outras mercadorias assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra.

Ora, isto ocorre porque, quando o caráter útil desaparece de uma mercadoria, isto é, quando ela passa a ser trocada por dinheiro, também é extinto o caráter útil do trabalho, pois este deixa de ser trabalho concreto, não mais se diferencia de outros trabalhos e transforma-se, assim, em trabalho humano igual, em trabalho abstrato. Disso decorre, para Marx, em uma certa “fantasmagoria”, em que o trabalho humano perde o seu valor real e transforma-se em resíduo de trabalho. Para Marx (1996, p. 168):

Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Não restou deles a não ser a mesma objetividade fantasmagórica, uma simples gelatina de trabalho humano

---

<sup>95</sup> De acordo com Marx, com a redução da mercadoria em valor o próprio caráter do trabalho muda: “Deixando de lado então 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 do 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 já de ser mesa ou casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensoriais se apagaram. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado” (MARX, 1996, p. 167-168).

<sup>96</sup> É necessário aqui definir o que Marx entende por trabalho socialmente necessário e como é feita a atribuição de valor da mercadoria a partir dele, pois como o valor é medido pelo tempo de trabalho, podemos erroneamente pensar que, quanto mais tempo o homem levar para produzir uma mercadoria, mais valor ela vai possuir, no entanto, não é assim que funciona, pois a grandeza de valor de uma mercadoria muda de acordo com a força produtiva do trabalho, que, dentre outras coisas é determinada pelo “grau 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, op. cit., p. 169). Marx (op. cit., p. 169) esclarece: “Genericamente, quanto maior a força produtiva do trabalho, tanto menor o tempo de trabalho exigido para a produção de um artigo, tanto menor a massa de trabalho nele cristalizada, tanto menor o seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, tanto maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo, tanto maior o seu valor. A grandeza do valor de uma mercadoria muda na razão direta do quantum, e na razão inversa da força produtiva do trabalho que nela se realiza”.

indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida. O que essas coisas ainda representam é apenas que em sua produção foi despendida força de trabalho, foi acumulado trabalho humano. Como cristalizações dessa substância social comum a todas elas, são elas valores – valores mercantis.

No entanto, o fato de o trabalho ser o atribuidor de valor às mercadorias não é conscientemente conhecido pelos homens, pois estes desconhecem que “o valor de uso da mercadoria, em função de equivalente, nada mais é do que a encarnação nessa mercadoria, de uma espécie de 'razão social mercantil', que permanentemente deve autenticar os produtos do trabalho como mercadorias, isto é, como valores e como magnitude de valores” (SILVEIRA, 1989, p. 69). Essa razão social mercantil, portanto, nada mais é do que um produto da história dos homens e da sua relação entre si e com a natureza. Todavia, antes dos homens tomarem consciência de que as mercadorias são fruto das suas relações sociais, as coisas já lhes aparecem como transcendentais em relação a eles, como se existissem em si mesmas, restando-lhes apenas submeter-se ao seu poder (SILVEIRA, 1989).

As relações humanas passam a ser mediadas pela troca de mercadorias, as coisas começam a dominar o mundo dos homens, em uma relação que se apresenta como natural, porque a historicidade foi eliminada dela. Isto ocorre quando o dinheiro ganha a forma de equivalente geral, pois o fato de ser o responsável por atribuir valor a quantidade de trabalho humano, apresenta-o como uma figura autonomizada, ou fetichizada, desvinculada da ação humana, como se possuísse uma existência sobrenatural (SILVEIRA, 1989).

Para Marx, a mercadoria não possui unicamente o caráter simples e trivial que percebemos à primeira vista. Ela possui um caráter igualmente místico, visto que é “cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (MARX, 1996, p. 197). Todavia, esse misticismo não provém do seu valor de uso, tão pouco das determinações do valor de troca. Esse caráter enigmático da mercadoria surge da relação social do trabalho, em que as relações entre os diversos produtores são mediadas pelas mercadorias, atribuindo-as uma forma social. Conforme Marx (op. cit., p.198):

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 propriedade naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho.

O fetichismo da mercadoria reside no fato de as relações sociais, que ocorrem entre os próprios homens, no caso, dos produtores de mercadorias, serem reduzidas a uma “forma fantasmagórica” de uma relação entre coisas. Em linhas gerais, Marx chama de fetichismo a forma autônoma com que as mercadorias são tratadas pelos homens, adquirindo aparentemente vida própria, sendo reconhecidas como provindas do caráter social peculiar do trabalho humano. Assim, ele conclui que o fetichismo da mercadoria provém da forma mesma da mercadoria. Partindo desse pressuposto pretendemos mostrar de que forma este conceito marxiano contribui na análise da subjetividade na sociedade contemporânea.

#### **4.2 Fetichismo da mercadoria, reificação e subjetividade: a coisificação dos sujeitos no capitalismo**

O modo de produção capitalista, como já foi dito, inicia com a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, visto que é com o renascimento urbano e comercial que surge, na Europa a partir do século XIII, uma nova classe social, a qual buscava o lucro por meio de suas atividades comerciais: a burguesia. Historicamente, o capitalismo se divide em várias fases, as quais compreendem desde o pré-capitalismo, em sua fase pós-feudal, fase do desenvolvimento das cidades e da indústria, culminando na revolução industrial, até hoje, em pleno século XXI em sua fase de globalização<sup>97</sup>, sendo o modo de produção dominante em todo o mundo<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> A globalização é um fenômeno característico do capitalismo que se desenvolve a partir do final do século XX. De acordo com Euclides Mance (1998): “A *globalização* envolve elementos de produção e comercialização, relacionando-se à economia e às finanças. Sob este aspecto consideram-se as mudanças do processo produtivo resultantes da aplicação de métodos, meios e recursos que ultrapassam os limites nacionais. Na base desse processo estão grandes corporações interagindo nos grandes mercados em movimentos de “fusão” ou “fissão” - conforme figura retomada por Aluísio Pimenta - , uma vez que ocorrem lances em que várias empresas se fundem em uma só ou uma grande empresa se divide em várias unidades. O tripé bancário dos fundos de pensão, fundos mútuos e seguradoras alavanca esses movimentos empresariais de globalização” (MANCE, Euclides André. *O capitalismo atual e a produção de subjetividade*, artigo disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/subjetividade.htm>. Acesso em: 12 de jun. 2014).

<sup>98</sup> Apesar de existir, atualmente, alguns países que são considerados como repúblicas socialistas, como é o caso da China e da Coreia do Norte, nenhum país do mundo pôs em prática o conceito de socialismo desenvolvido por Marx, nem a União Soviética de Stálin. Isto ocorre devido aos erros de interpretação da teoria marxiana, que acabam por igualar o socialismo ao capitalismo. Ao analisarem as críticas feitas por Marx à religião, certos críticos, igualmente de forma errada, alegam que ele nega toda espiritualidade humana, assim como toda individualidade, do mesmo modo, erram ao atribuir ao conceito socialista de Marx os exemplos que demos à cima. Segundo Fromm (1983, p. 14): “Sustentou-se que as críticas feitas por Marx à religião equivaliam à negação de todos os valores espirituais, e isso pareceu bem mais evidente aos que julgavam ser a crença em Deus a base de qualquer orientação espiritual. Esta opinião acerca de Marx prossegue para examinar seu paraíso socialista como um lugar onde milhões de pessoas se submetem a uma burocracia estatal toda-poderosa, pessoas que renunciaram à sua liberdade, ainda que possam ter alcançado a igualdade; esses ‘indivíduos’ materialmente satisfeitos perderam sua individualidade e foram devidamente transformados em milhões de robôs e autômatos

A produção mercantil, visa a elevação da taxa de lucro e vive em uma constante luta entre a classe burguesa (os capitalistas que detêm e controlam os meios de produção, sendo a classe dominante) e a proletária (classe dominada). Ademais, o capitalismo se apresenta como um modo de produção baseado na democracia, no respeito aos direitos humanos, na igualdade de oportunidades para cada membro da sociedade, em que cada um tem a garantia de poder “subir na vida”, já que ele, diferente dos modos de produção que o antecederam, apregoa ao trabalhador a possibilidade de mudar sua vida por meio do seu esforço e trabalho. Ora, tendo em vista que o trabalho é o gerador de riqueza e o único capaz de transformar a vida econômica, o capitalismo, em tese, pode criar a possibilidade de um pobre ficar rico e vice-versa.

No entanto, nossa intenção é revelar, a partir da crítica marxiana, que o modo como o capitalismo se apresenta é mera aparência, uma vez que a realidade da sociedade, do homem que vive sob o capitalismo é diferente do modo como ele se mostra. Levando em consideração que pretendemos analisar o desenvolvimento da subjetividade sob o influxo da reflexão de Marx, revelaremos a real face do capitalismo e de que forma ele afeta o processo de determinação do homem enquanto sujeito. Por isso, partiremos da análise do fetichismo da mercadoria e como este afeta as estruturas psíquicas dos homens. De acordo com Silveira (1989, p. 74):

A sujeição ao fetichismo nos envolve de modo mais profundo, faz parte mesmo de nossa própria estruturação psíquica. Esta precisão pode ser melhor esclarecida se considerarmos que a forma mercadoria, da qual decorre o fetichismo, é a forma de todas as mercadorias e, por conseguinte, inclui, também, a mercadoria *força de trabalho*. Esta, como vimos anteriormente, constitui-se num conjunto de disposições e de habilidades que envolvem cérebro, músculos, nervos, etc., portanto, materializa-se no próprio corpo e na estrutura psíquica dos sujeitos. Deste modo, a forma mercadoria e o fetichismo inscrevem-se nas dimensões vitais dos sujeitos: seu corpo e sua psique. Esta inscrição profunda implica que os sujeitos determinem-se permanentemente numa basculação dialética entre a coisa – a sua força de trabalho como mercadoria e o correspondente fetichismo – e a pessoa.

O desenvolvimento máximo da técnica e o foco no conhecimento tecnológico, o aumento da produção e do consumo, enfim, a industrialização da vida, representam a evolução dos meios de produção. Com a passagem do modo artesanal – que produzia em quantidades pequenas – para a produção em massa de produtos industrializados, o homem sai do campo e as cidades aumentam e tornam-se cada vez mais cheias de atrativos. Em contrapartida, o desenvolvimento da subjetividade dentro dessa sociedade mercantil vai

---

uniformes, dirigidos por uma pequena elite de líderes mais bem alimentados”.

ficando cada vez mais prejudicado, uma vez que a essência deste modo de produção é fetichista, ou seja, as coisas são humanizadas enquanto os homens são desumanizados. De acordo com Fromm, o socialismo vulgar que é atribuído a Marx se assemelha ao capitalismo porque ambos reduzem os homens a meras mercadorias, sem individualidade e personalidade, movidos unicamente pelo desejo irrefletido de consumo:

Antes de continuar para substanciá-lo, porém, quero ressaltar a ironia existente no fato de a descrição feita da meta de Marx e a do conteúdo de sua visão do socialismo ajustarem-se quase exatamente à realidade da sociedade capitalista ocidental dos dias de hoje. A maioria das pessoas é motivada por um desejo de maiores ganhos materiais, conforto e aparelhos de toda sorte, e esse desejo só é restringido pelo desejo de segurança e de evitar os riscos. Elas ficam cada vez mais satisfeitas com uma vida regulamentada e dirigida, tanto na esfera da produção quanto na do consumo, pelo Estado e grandes empresas e pelas respectivas máquinas burocráticas; elas chegaram a um grau de conformismo que eliminou o individualismo em grande parte. Elas são, para empregar a expressão de Marx, impotentes 'homens-mercadoria' que servem a máquina viris (FROMM, 1983, p. 15).

No capitalismo, como já tratamos no capítulo anterior, o trabalho sofre uma drástica mudança em seu papel fundamental de transformar e humanizar o homem e a natureza, uma vez que esta já não é mais a sua função, agora o homem não produz só para o seu sustento, ou da sua família, mas ilimitadamente, em proporções universais. Portanto, o trabalho industrializado, regido pela máquina, não tem por finalidade diminuir a jornada de trabalho, melhorando assim a vida dos homens que trabalham, mas ao contrário, agora o homem deve trabalhar como máquina, com o objetivo exclusivo de aumentar a produção e, conseqüentemente, os lucros do patrão. O trabalho não tem por objetivo realizar o homem enquanto sujeito, mas unicamente otimizar e ampliar os lucros do capitalista. O capitalismo reduz o trabalho humano em tempo, pois o mais importante não é se ele é realizado de forma consciente ou maquinal, tudo o que é relevante é o fato de ele ser concluído dentro de um tempo determinado. Segundo Marx (apud, DORAY, p. 95):

Os homens apagam-se frente ao trabalho, o balanço do pêndulo tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, assim como o é da rapidez de duas locomotivas. Assim sendo, não se deve dizer que uma hora (de trabalho) de um homem vale uma hora de um outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada, é no máximo, a carcaça do tempo.

A produção de mercadorias, portanto, é marcada pela coisificação humana, porque caracteriza-se principalmente pela autonomia da produção ante os indivíduos, visto que estes passam a ser regidos por leis que são independentes da sua vontade (TEIXEIRA, 1995).

Teixeira argumenta que “por conta disso, todos os valores do homem são coisificados, já que agora o mercado se erige como fundamento de toda e qualquer ação humana. Neste contexto, a liberdade e a igualdade passam a ter como base o mercado, o valor de troca” (TEIXEIRA, op. cit., p. 58).

O processo de mecanização do trabalho, imposto pelo capitalismo, resulta na perda da criatividade humana, o que causa a desefetivação do homem como sujeito, uma vez que o trabalho consciente e livre é responsável não só por transformar a natureza, mas o homem, sendo o trabalho que o humaniza, realizando-o física e subjetivamente. Logo, quanto mais mecânico o processo de trabalho, menos o homem pode desenvolver-se enquanto sujeito. Segundo Gyorgy Lukács (apud, DORAY, 1989, p. 96):

O homem não aparece, nem objetivamente, nem no seu comportamento com respeito ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador deste processo, ele é incorporado como parte mecanizada a um sistema mecânico que encontra diante de si, terminado, e funcionando numa total independência em relação a ele, às leis as quais deve se submeter. Esta submissão aumenta ainda mais devido ao fato de que quanto mais a racionalização e a mecanização do processo do trabalho se incrementam, mais a atividade do trabalhador perde seu caráter de atividade para tornar-se uma atividade contemplativa.

De acordo com nossa análise, isto ocorre porque a interioridade humana, sua subjetividade, sofre influência do mundo externo, objetivo, pois aquilo que os homens são é fruto daquilo que vivenciam, da sua realidade externa e além disso, a humanização dos seus sentidos se dá por meio da sua atividade, que lhe é externa. Assim, “o homem necessitado, cheio de preocupações, não pode admirar nem o mais belo espetáculo” (MARX, apud, FROMM, 1983, p. 40), e isto ocorre devido a influência que o meio externo exerce sobre os sentimentos humanos. Deste modo, o que o homem é, enquanto sujeito, não se dá em um a priori, isolado do mundo, das relações sociais e da história.

No capitalismo, o dinheiro possui a capacidade e as virtudes humanas, sendo o responsável pelas relações sociais entre as pessoas. Com base nisso, podemos perceber que o fetichismo da mercadoria é um fenômeno da consciência, isto é, de uma consciência que é produto de uma forma específica de sociedade, a capitalista, na qual a organização social se funda na produção de mercadorias, e a força de trabalho humana é, igualmente, uma mercadoria (TEIXEIRA, 1995). De acordo com Teixeira (op. cit., p. 61):

(...) Uma forma de organização social, na qual os homens não têm domínio sobre suas atividades. Uma forma social de integração mediada pelas coisas que, por assim ser, transforma os homens em objetos e as coisas, que são objetos, em sujeitos das relações sociais. É uma forma de sociedade onde tudo aparece invertido: a liberdade em não-

liberdade, a propriedade em não-propriedade e a igualdade em não-igualdade. Uma forma social coisificada, desumanizada, na qual o homem não é realmente homem. Uma sociedade coisificada porque o dinheiro adquire a qualidade social de ser o verdadeiro mediador das relações sociais.

Logo, percebemos que as relações sociais entre os produtores de mercadorias são travestidas por um aspecto de liberdade e igualdade, pois, à primeira vista, não percebemos a inversão que realmente ocorre, uma vez que ela só se revela com o desvelamento do fetichismo da mercadoria e da desvalorização do homem em sua condição de trabalhador. Desse modo, a face revelada do capitalismo, que o mostra como um modo de produção voltado para o livre relacionamento e comercialização entre trabalhadores e capitalistas, não demonstra que, na verdade, o homem é coisificado e perde o seu valor frente a humanização das coisas. Segundo Teixeira (op. cit., p. 62):

Essa inversão, então, explica a razão da consciência fetichizada das pessoas, que assim são impedidas de perceber a verdadeira essência do modo capitalista de produção, não só como um modo de exploração do trabalho, mas, antes de tudo, como um modo de vida estruturalmente amoral e a-ético em si mesmo. Por isso, o mercado passa a se constituir na força legitimadora das relações sociais, conseqüentemente numa força ideológica que mostra tudo de cabeça para baixo.

Marx reconheceu no capitalismo a causa principal para a perda do homem de si mesmo, porque ele representa a renúncia à vida e às necessidades verdadeiramente humanas quando transfere para o dinheiro tudo aquilo que lhe deveria representar, o homem já não vale pelo que é, mas apenas pelo que tem, pelo poder do seu capital. Assim, “quanto menos comeres, beberes, comprares livros, fores ao teatro, ao baile, ao restaurante, pensares, amares, teorizares, cantares, pintares, esgrimares etc.”, nos diz Marx, “tanto mais tu poupas, tanto maior se tornará o teu tesouro, que nem as traças nem o roubo o corroem, teu capital” (2004, p. 141). Isto significa que, quanto mais o homem produz, aumentando assim a riqueza material, menos ele é, maior é a pobreza do seu mundo interior. No capitalismo, em que a riqueza é calculada pelo dinheiro, esta cresce em proporção inversa ao desenvolvimento do homem enquanto sujeito consciente, à sua subjetividade (MARX, op.cit., p. 80). A fim de finalizar nossa investigação, trataremos especificamente, do fetichismo da mercadoria e os prejuízos que este causa ao desenvolvimento da subjetividade, quando reifica os homens reduzindo-os em meros produtores e consumidores de mercadorias. Denominada por Marx de reificação humana, a coisificação afeta aos homens que vivem na sociedade mercantil quando

estes perdem o poder sobre sua própria atividade, quando “o poder não humano domina”<sup>99</sup>. Ora, quando o dinheiro, um ser sem vida, rege a vida humana, em que tudo aquilo que o homem é, ele o é na medida em que tem, ele resume-se a tudo aquilo que seu dinheiro pode lhe proporcionar. Segundo Marx, as qualidades humanas são transferidas para o seu exterior, sendo correspondentes ao poder do dinheiro do seu possuidor, porque “o que eu sou e consigo não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade” (2004, p. 159). Portanto, temos, na sociedade burguesa, pessoas vivas que não são livres nem possuem individualidade, em detrimento de coisas independentes e individualizadas.

Para comprovar que este fenômeno é fruto do modo de produção capitalista, Marx demonstra que na Idade Média o fetichismo da mercadoria não existia, pois a relação de dependência em que os servos se encontravam fazia de sua produção algo natural. Ora, tendo em vista que a dependência pessoal é o que constitui as bases sociais, fica claro que o que era produzido no período medieval não adquiria forma diferente de sua realidade, como acontece no capitalismo, que produz mercadorias, as quais caracterizam-se, segundo Marx, por um caráter místico, até mesmo metafísico, em que são elas que dominam os homens e não o contrário. Marx argumenta (1996, pp. 202-203):

Desloquemo-nos da ilha luminosa de Robinson à sombria Idade Média europeia. Em vez do homem independente, encontramos aqui todos dependentes – servos e senhores feudais, vassallos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas da vida estruturadas sobre ela. Mas, justamente porque relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos em *natura*. A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como na base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social. (...) Portanto, como quer que se julguem as máscaras que os homens, ao se defrontarem aqui, vestem, as relações sociais entre as pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho.

Assim, podemos concluir que não é possível dissociar a formação das subjetividades da forma histórica de sociedade em que se encontram, ou seja, da forma econômica, política, cultural e social, pois estas exercem influência na formação dos sujeitos.

---

<sup>99</sup> Retornamos aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, para mostrar que, a crítica marxiana ao modo de produção capitalista, em que revela a alienação dos homens em relação à sua atividade e, conseqüentemente, à sua vida enquanto homem consciente, não se limita aos anos de juventude de Marx, mas se completa em sua maturidade, em *O Capital*, como estamos demonstrando, com a descoberta do caráter enigmático que se transveste a produção de mercadorias. Marx diz (2004, p. 147): “O estranhamento aparece tanto no fato de meu meio de vida ser um outro, no fato de aquilo que é meu desejo ser a posse inacessível de um outro, quanto no fato de que cada coisa mesma é um outro enquanto si mesma, quanto [também] no fato de que minha atividade é um outro, quando finalmente – e isto vale também para os capitalistas – no fato de que, em geral, o poder não humano domina”.

Deste modo, no capitalismo “toda a sensibilidade humana parece se reduzir à necessidade de possuir dinheiro para satisfazer desejos produzidos pelo capital”. E ademais, “o homem passa a portar sua sensibilidade não em si, mas nos objetos que pode adquirir, quando o dinheiro toma a forma de equivalente geral, mediador universal entre os indivíduos” (ARAÚJO e TEODORO, 2006, p. 17).

No modo de produção capitalista, portanto, as relações sociais deixam de ser mediadas pelos homens e passam a ser mediadas pelas coisas. Essa inversão de valores é causada pela atribuição de poderes sociais e humanos às coisas, às mercadorias, e, conseqüentemente, ao dinheiro, o que levou a mediação social a ser coisificada. Todavia, essa inversão ocorre unicamente quando o trabalho humano, a força de trabalho, é transformado em mercadoria, pois dessa forma as relações humanas também se transformam em relações fetichizadas.

O fenômeno do fetichismo da mercadoria, exposto por Marx no século XIX, ainda encontra-se presente na contemporaneidade, uma vez que as relações sociais permanecem invertidas, sendo mediadas pelas coisas e não pelas pessoas. As coisas controlam as relações sociais de produção, possuem total independência em relação à vontade, à previsão ou à ação de quem as troca, pois se efetivam como grandezas de valor independente do que quem as troca sente ou pensa. Os produtores encontram-se sob o domínio das coisas e não o contrário, pois o seu próprio movimento social está submetido ao movimento das mercadorias (MARX, 1996). O homem que vive sob as leis capitalistas e realiza um trabalho maquinal, muitas vezes não consegue problematizar a sua realidade e por isso não realiza um trabalho consciente, que o complete enquanto sujeito e que desenvolva todas as suas potencialidades, mas, ao contrário, sua atividade é um martírio, uma obrigação. Isto ocorre porque “o homem alienado, que julga ter-se tornado o senhor da natureza, tornou-se escravo das coisas e das circunstâncias, o apêndice impotente de um mundo que é simultaneamente a expressão congelada de seus próprios poderes” (FROMM, 1983, p. 56).

Ora, o homem contemporâneo, que vive em uma sociedade intensamente mercantilizada, além de ser submisso ao poder das coisas, das relações fetichizadas, é submisso, igualmente, às relações reificadas, pois o trabalho humano é reduzido em trabalho humano igual, é apenas mais uma coisa, mais uma mercadoria dentre tantas outras. Logo, o homem é coisificado, não possui valor humano, não tem autonomia diante de suas ações, sendo subordinado às mercadorias, quando ele mesmo é uma mercadoria, uma vez que deve vender sua força de trabalho para manter a sua existência física. O homem é reduzido em

“homem-mercadoria”, o qual “só conhece um meio de relacionar-se com o mundo exterior: o de tê-lo e consumi-lo (usá-lo)” (FROMM, op. cit., p. 60).

A reificação (*Verdinglichung*) é um fenômeno distinto do fetichismo da mercadoria. Ao contrário deste, ela refere-se à perda do valor humano do homem. Este não é mais reconhecido como sujeito, em suas qualidades que o distinguem dos objetos e dos animais, ou seja, por sua consciência, liberdade e sensibilidade, mas seu valor encontra-se apenas naquilo que ele possui. Logo, não é o homem que possui as coisas, mas é possuído por elas, sendo estas as mediadoras de suas relações. Marx esclarece esta questão quando diz (1996, p. 199):

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 as coisas.

Portanto, percebemos que o modo de produção capitalista domina inteiramente os homens quando estes são submetidos às coisas que produzem. Com o caráter latente da inversão nas relações sociais, no que diz respeito ao homem, em que suas relações sociais são relações reificadas, as mercadorias ganham vida social e passam a ser as mediadoras sociais das relações humanas. No entanto, apesar da existência das relações reificadas na produção capitalista e do fetichismo da mercadoria serem fatos comprovados pela análise marxiana, tais fenômenos são encarados pela consciência burguesa como uma necessidade natural, tão natural como o próprio trabalho produtivo (MARX, 1996).

Levando em consideração tudo o que foi exposto sobre os fenômenos revelados por Marx, no final do século XIX, compreendemos, que estes persistem atualmente, pois ainda vivemos em uma sociedade mercantil, em que as coisas possuem um caráter social predominante frente as características humanas. Os homens que vivem na contemporaneidade, regidos pelas leis capitalistas, encontram-se dominados por uma força “sobrenatural”, ou melhor, para além do natural, que transcende a realidade concreta do mundo sensível, a partir do momento em que confere a elas poderes independentes deles. Ora, a transformação do homem em coisa e da coisa em “homem” se concretiza quando transferimos o que é especificamente humano para um ser inanimado, quando os homens,

seres livres e conscientes, são reduzidos a seres subordinados, rendendo-se ao poder da matéria morta, agora com vida social.

No entanto, essa inversão de valores não é algo definitivo, pois a fetichização das mercadorias não é absoluta, assim como o poder do dinheiro também não é, pois o capitalismo é mais uma etapa da história humana, assim como já foram os modos de produção que o antecederam. Logo, o dinheiro não poderá usurpar e substituir os valores humanos de modo definitivo e jamais chegará ao ponto de eliminar qualquer formação crítica de consciência negadora desse processo de coisificação humana.

O capitalismo não é um modo de produção pronto, acabado, muito menos insubstituível e como sistema negador da subjetividade consciente, levanta a necessidade de se pensar uma nova forma de pensar o sujeito humano, e qual é o papel dos homens reais no mundo real, criado por eles e principalmente, questionar até onde as coisas e circunstâncias, por nós mesmos criadas, podem ser dominantes, ao ponto de se tornarem nossos senhores.

O fato de toda a humanidade estar sujeita ao poder das coisas, por ela mesma produzidas, nos revela a importância de uma análise crítica da sociedade capitalista, a fim de conhecer as consequências que tal sociedade resulta no desenvolvimento das subjetividades. Deparamo-nos, portanto, com a necessidade de retornar ao pensamento de Marx, com o objetivo de pensar o homem de um modo distinto do habitual, ou seja, como um ser reduzido ao poder do seu capital e limitado por uma atividade maquinal. Logo, torna-se urgente e necessário encontrarmos um caminho de volta ao homem pleno, ao sujeito, com suas potencialidades completamente desenvolvidas.

#### **4.3 Capitalismo: Indústria cultural de massas e os novos modos de subjetivação**

*(...) por certo existiram anteriormente numerosos mecanismos para moldar a opinião pública e a percepção pública da sociedade, mas a mídia contemporânea oferece instrumentos imensamente mais poderosos para essas tarefas.*  
Euclides Mance

O capitalismo “pós Marx” apresenta-se como um poder global, pois o acelerado avanço da tecnologia resultou no estreitamento das barreiras culturais entre os povos do mundo inteiro e a partir do século XX isso dá início ao fenômeno da globalização. Com tal pressuposto, nossa intenção é encerrar nossa pesquisa com uma breve reflexão sobre os meios de comunicação de massa que se desenvolvem no capitalismo, a fim de elucidar, a partir deste

cenário, que eles são um novo meio de subjetivação existente. Partimos, conforme vimos analisando, do pressuposto que a subjetividade se constrói a partir da relação do sujeito com o meio externo em que vive, sendo ele influenciado, de alguma maneira, pela família, pela sociedade, pelo estado, etc., e não um ser que se constitui em um a priori, independente da realidade em que está inserido.

A cultura de massas, portanto, se apresenta como a principal fonte de produção de subjetividade, pois como ficou claro em nossa exposição acerca da subjetividade, sob uma ótica marxista, o homem não é um ser que se encontra fora do mundo, ou seja, é um sujeito que se forma, que se produz em relação com o mundo que o circunda. Assim, apesar de Marx não ter presenciado o evento da cultura de massas, por se tratar de um acontecimento posterior ao seu tempo, sendo revelado pelos pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer, que, sob a influência do pensamento de Marx, “denunciam o funcionamento dos meios de comunicação de massa e a indústria do entretenimento como um sistema que não só assegurou a sobrevivência do capitalismo como continua exercendo função essencial em sua preservação, reprodução e renovação” (KONDER, 2002, p. 82).

A Indústria cultural representa a produção de indivíduos massificados, submissos, o que os encaminha para uma produção de subjetividade inconsciente, significando que o sujeito se crê livre, mas apenas porque não é consciente do nível de controle que é exercido sobre ele<sup>100</sup>. Nas palavras de Guattari (apud, MIRANDA, 2005, p. 43):

A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos os campos.

O capitalismo contemporâneo se reinventou e da fábrica o trabalho estende-se para a empresa, além da produção e venda de produtos vende serviços de naturezas diversas, o salário de acordo com o cargo passa a ser modulado pelo mérito do trabalhador. Desse modo, mediado pela era da tecnologia e da informação, o capitalismo encontra-se numa nova fase,

---

<sup>100</sup> Adorno e Horkheimer utilizaram o termo “Indústria cultural” pela primeira vez na obra *Dialética do Esclarecimento* (1947). Contudo, vale ressaltar que o nosso objetivo não é fazer uma exposição sobre a teoria dos filósofos frankfurtianos, mas a partir de sua crítica aos meios de comunicação de massa, que se desenvolvem a partir do século XX, refletir sobre como estas novas ferramentas auxiliam o capitalismo na manutenção de sua hegemonia, ao transformarem-se em novos modos de subjetivação. Segundo Konder (2002, p. 82): “A ideia de maior impacto vinculada pela Dialética do Esclarecimento é a de que, na nossa época, no século XX, a ideologia dominante e a sua capacidade de impingir às pessoas uma ‘ilusão de harmonia’ adquiriram um poder muito superior àquele que Marx poderia ter imaginado no século XIX, graças à criação da indústria cultural”.

na qual a produção de subjetividade emerge de uma maneira distinta da fase inicial desenvolvida no século XIX. Na atualidade, envolta pela inovação tecnológica, as subjetividades são produzidas, principalmente, sob a influência das mídias de massa (MIRANDA, 2005).

Por meio das novas tecnologias, pessoas do mundo todo passam a ter a capacidade de compartilhar entre si suas diferentes culturas. Assim, se considerarmos o processo de produção de subjetividade apresentado até aqui, estes novos meios de comunicação, que se ligam em uma escala global, como o rádio, o cinema, a televisão, a internet, etc., se apresentam como responsáveis pela produção de subjetividade. Portanto, podemos dizer que com a globalização as subjetividades tendem a ser modelizadas e isto se deve ao fato de as mídias de massa serem as maiores responsáveis pela formação dos sujeitos, visto que estas passaram a afirmar os padrões éticos, estéticos e políticos. Nas palavras de Euclides Mance (1998):

Cada indivíduo é determinado pela sociedade em todas as dimensões de sua subjetividade, mas ao mesmo tempo também é livre, no sentido de que pode interferir sobre esses códigos culturais. Assim família, escola, amigos, colegas, igrejas e, principalmente, as mídias de massa determinam muito a individuação das subjetividades <sup>101</sup>.

No entanto, é preciso ressaltar que na medida em que o sujeito é determinado pela sociedade, ele é livre para interferir nos processos de subjetivação quando consegue problematizá-los. Assim, podemos dizer que a subjetividade é relativamente determinada pela sociedade, pois “é fruto de uma consistência – cada pessoa é neste conjunto de semioses que a atravessa e modeliza, que perpassa a sua subjetividade e a produz como ser humano, embora sempre tenha a liberdade situada e relativa de resistir aos fluxos que a produzem” (MANCE, 1998).

Todavia, não podemos negar que a sociedade capitalista, voltada para o capital, tem o seu lugar na produção das subjetividades contemporâneas, uma vez que a ideologia da classe dominante controla os sujeitos a fim de manter a ordem capitalista. Podemos dizer, portanto, que o capitalismo na fase da globalização, além de ser um modo de produção que produz mercadorias, ele produz, igualmente, subjetividades moldadas à sua ideologia, a qual tem como função disseminar a ideia de que o homem nunca deve se sentir satisfeito com aquilo que tem ou com o que é, devendo sempre buscar consumir mais e ser mais e melhor do

---

<sup>101</sup> MANCE, Euclides André. *O capitalismo atual e a produção de subjetividade*, artigo disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/subjetividade.htm>. Acesso em: 12 de jun. 2014.

que os demais homens com quem convive, alimentando assim a competição entre eles. Logo, está claro que esta ideologia do capitalismo tem por finalidade mantê-lo vivo e dominante. Segundo Mance (1998):

Outro aspecto essencial dessa nova fase do capitalismo é que ele se tornou definitivamente um sistema produtor não apenas de mercadorias, mas também de subjetividades - modelizando semioticamente desejos, afetos, necessidades, padrões estéticos, éticos e políticos, intervindo diretamente no inconsciente das pessoas com a finalidade de reproduzir seus próprios ciclos. Como uma das mediações recorridas para tanto, distribui gratuitamente as peças publicitárias que, sendo consumidas, têm por objetivo tanto orientar o indivíduo ao consumo ou usufruto pagos de outras peças não-publicitárias quanto agenciar outras formas de comportamento. (...) A subjetividade exposta aos agenciamentos da cultura de massas torna-se, assim, um *produto* vivo, cujas principais práticas discursivas e não discursivas estão engastadas em uma rede que realimenta a produção e reprodução capitalistas<sup>102</sup>.

A indústria cultural investiu em um vasto público consumidor de comportamento passivo e, tanto quanto possível, desprovido de espírito crítico. No capitalismo atual os trabalhadores possuem mais tempo livre, o qual pode ser direcionado para a cultura e o entretenimento, no entanto este espaço também foi invadido pela lógica capitalista, o que não garante que os homens que buscam ocupar seu tempo livre com cultura desenvolvam sua criatividade, pois deparam-se com uma cultura pronta para mantê-lo na passividade. De acordo com Konder (2002, p. 84):

A indústria cultural conferiu poderes avassaladores à capacidade que a ideologia dominante possui de induzir o pensamento, a atenção e mesmo o olhar, a percepção, para os pontos por ela iluminados. A indústria cultural possibilitou, no século XX, a criação e o funcionamento de sociedades totalmente administradas, que já não precisam se empenhar em justificar suas prescrições e imposições: a massa dos consumidores tende a aceitá-las passivamente, considerando-as normais, legitimadas pelo simples fato de existirem.

Adorno afirma que na sociedade atual desapareceu a diferença entre episteme e doxa, ou seja, entre conhecimento e opinião e isto ocorre porque para “a ideologia dominante, tudo é opinião, mas algumas opiniões são falsas e outras corretas” (KONDER, 2002, p. 85). Desse modo, a ideologia dominante utiliza-se, para persuadir os indivíduos de que as suas opiniões são as que fazem mais sentido e por isso são verdadeiras, de “um vasto sistema educativo, em toda uma organização da formação cultural corrompida que é proporcionada ao amplo público consumidor” (KONDER, op.cit., p. 85).

---

<sup>102</sup> MANCE, Euclides André. Idem.

A cultura de massas ganhou uma importância significativa para o capitalismo, deixando de ser um simples modo de entretenimento para tornar-se uma indústria de massa geradora de lucros colossais com sua produção de bens culturais de consumo, como o cinema norte-americano, por exemplo, o que conferiu ao capitalismo maior vitalidade e acesso imediato à subjetividade dos homens, aumentando, assim, seu poder de dominação, que, na época de Marx restringia-se ao trabalho, enquanto que na contemporaneidade a alienação expande-se, igualmente, aos momentos de lazer. Segundo Konder (2010, p. 60):

Na chamada “cultura de massas”, o público consumidor é manipulado, não atua como sujeito, não faz escolhas efetivamente livres; na realidade, ele é objeto. Sua sensibilidade auditiva regride e se deteriora. Sua independência política perde toda e qualquer serventia. Seu gosto se degrada. Repetições e clichês acostumam-se à passividade. A indústria cultural lhe serve produtos pré-digeridos, que agradam a preguiça cultivada por ela própria.

Os novos vetores de subjetivação que se apresentam no capitalismo contemporâneo, no entanto, variam entre dois polos: a) o primeiro se refere aos processos externos que massificam a constituição dos sujeitos (trabalho, mídia, família, Estado etc.), que se caracterizam pela conformidade, pela reprodução do idêntico e a diminuição da diferença, da heterogeneidade, o que marca a produção de uma subjetividade assujeitada, que não é consciente de si mesma, nem livre para agir segundo a sua vontade. Assim, uma pessoa que nasce no século XXI tem como vetores de subjetivação tanto a família como a TV e a internet, que igualmente apresentam valores (éticos e estéticos) e comportamentos, que a envolve e mobiliza. Contudo, podemos falar em produção de subjetividade, porque atualmente vivenciamos a era das massificações e serializações dos sujeitos, em que os meios de comunicação de massa e a tecnologia, tendem a coibir a livre produção de subjetividades alternativas (MIRANDA, 2005); b) o segundo diz respeito aos processos internos, que se apresentam de modo singular em cada sujeito, ou seja, o senso crítico. Assim, a existência da subjetividade que se produz de forma criativa e crítica, longe do assujeitamento da cultura de massas, do sempre igual e da homogeneidade dos homens, não pode ser negada (MIRANDA, 2005).

O capitalismo, portanto, utiliza-se dos meios de comunicação de massa para manipular os signos a seu favor, pois quando modeliza as subjetividades, ao mesmo tempo inibe o desenvolvimento do pensamento crítico, facilitando assim a manipulação. Mance (1998) apresenta um exemplo de como a mídia consegue distorcer conceitos, esvaziando-os de seu real sentido, ele afirma:

Contudo, os jogos de linguagem dominantes podem impor novas regras para qualquer expressão pela sua massiva utilização através das mídias eletrônicas, gerando novas expressões ou capturando outras expressões esvaziando-as de seus interpretantes subversivos e buscando estabelecer outras relações que aniquilem os sentidos singulares, impedindo as revoluções moleculares. A modelização da expressão *companheiro*, em uma das novelas da Rede Globo, sobrecodificando um gari da cidade - gago, que vivia panfleteando todas as pessoas, ingênuo e desinformado, estereotipadamente apresentado como figura de "esquerda", que chamava a maioria das pessoas de *companheiro* com a gagueira que o fazia pronunciar algumas vezes "co-co" e que ao final da novela se elege vereador em uma aliança com as figuras de direita da cidade - exemplifica esta recaptura da linha de fuga na espiral dominante<sup>103</sup>.

A produção de subjetividade no capitalismo atual tem por função principal produzir um valor de uso simbólico, o que quer dizer que, aliado ao poder de persuasão das mídias de massa, leva as pessoas a quererem consumir um determinado tipo de produto em detrimento de outro. Os anúncios publicitários utilizam-se de recursos diversos, como a utilização de celebridades, para reforçar a ideia de que determinada marca é superior a outra e, além disso, de que a sua utilização atribue valor a quem as usa<sup>104</sup>. Nas palavras de Mance:

Quando o consumidor compra margarinas, tênis, shampoos, desodorantes, automóveis etc, *movido pelo desejo* associado aos objetos pela mediação dos interpretantes estabelecidos pela publicidade, ele busca, primeiramente, não um valor de uso objetivo - uma vez que outros produtos similares poderiam calçar os pés, limpar e amaciar os cabelos, desodorizar o corpo, etc. - mas um valor virtualmente estabelecido pela publicidade, agenciadora de inúmeros interpretantes afetivos. Assim, quanto mais eficiente for a produção de subjetividade operada por uma empresa capitalista sobre o mercado consumidor, tanto maior será seu faturamento e conseqüentemente os seus ganhos<sup>105</sup>.

A nosso ver é relevante e urgente a crítica que aqui buscamos apresentar sobre a produção massiva de subjetividades na contemporaneidade a fim de encontrar uma motivação para o seu desenvolvimento criativo e heterogêneo. Assim, temos que ressaltar que a construção da subjetividade, ao mesmo tempo que pode ser objetiva, tornando-se um estudo científico, que resulta em sua produção modelizada, massificada, pode ser apreendida em uma dimensão independente e crítica. Sabendo disso é preciso encontrar linhas de fuga para a produção de uma subjetividade que seja criativa e heterogênea, ou seja, que se forme de

---

<sup>103</sup> MANCE, Euclides André. *O capitalismo atual e a produção de subjetividade*, artigo disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/subjetividade.htm>.

<sup>104</sup> Aqui trata-se do fenômeno do fetichismo da mercadoria, problemática que já tratamos anteriormente neste capítulo, a qual reporta ao fato de que o capitalismo atribui valor humano às coisas, enquanto que os homens são reduzidos a coisas. Assim, o homem apenas é aquilo que o poder do seu capital pode comprar.

<sup>105</sup> MANCE, Euclides André. *O capitalismo atual e a produção de subjetividade*, artigo disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/subjetividade.htm>.

maneira livre e consciente. Isto é possível, pois, como afirmamos anteriormente, os modos de subjetivação se dividem em dois polos: a produção assujeitada das subjetividades, produzidas pela cultura de massas e pela sociedade de consumo, a qual podemos denominar de “subjetividade capitalista” e a subjetividade que se constrói no contrafluxo dessa lógica imposta pela sociedade mercantil e prima pela criatividade e liberdade.

Portanto, se no mundo mercantilizado em que vivemos, a força de trabalho humano, ou seja, a criatividade dos homens, foi e ainda é reduzida a mercadoria quando é vendida em troca de um salário, resta-nos o questionamento: onde podem ser encontrados os sujeitos humanos, aqueles que, segundo o pensamento marxiano, são capazes de transformar o mundo e a si mesmos? Segundo Konder (2010, p. 67):

Dostoiévski disse que, se Deus não existe, tudo é permitido. A ideologia predominante no capitalismo poderia dizer que, se o sujeito humano não existe, tudo é vendável, tudo pode ser objeto de compra e venda. E os sujeitos humanos, cada vez mais, estão sumindo: uns desaparecem nas grandes empresas, nas sociedades anônimas; outros somem atrás dos objetos/mercadorias que revelam possuir uma visibilidade bem maior que a nossa.

Deste modo, após reduzir os sujeitos em coisas fica fácil subjugar-los a todo tipo de ideologia, a despeito da contemporaneidade se cercar por um discurso que demanda diversidade e originalidade nas ações humanas, o que ocorre é o inverso, pois os homens são constantemente pressionados a seguirem padrões pré-estabelecidos, tanto de comportamento como de pensamento. Ademais, o capitalismo transmite uma falsa ideia de pluralidade e heterogeneidade, que na verdade encobre sua verdadeira intenção, a saber, homogeneizar mentes e corpos, resultando em uma capacidade e necessidade cada vez mais restrita de reflexão. Dessa maneira, os sujeitos “perdem o poder de pensar sobre a história das palavras, de desconfiar das palavras, e passam a aceitá-las passivamente, na positividade engessada com que elas chegam” (KONDER, 2010, p. 80).

O pensamento crítico de Marx, direcionado, principalmente, à análise do modo de produção capitalista, vem reforçar a importância da reflexão sobre os modos de subjetivação existentes na contemporaneidade, os quais tem por objetivo a homogeneização da cultura, assim como a massificação das subjetividades, tornando-se, portanto, os responsáveis pela manutenção da ordem capitalista. Assim, a retomada do pensamento crítico, a fim de questionar a ordem capitalista vigente, incentivando o desenvolvimento da criatividade, libertará os homens e lhes dará a alternativa de assumirem suas vidas de um modo singular, em que possam criar, pensar e agir livre e conscientemente.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Avaliamos que o homem deve ser pensado como um sujeito histórico-social, quer dizer, como um ser que não desenvolve sua subjetividade de forma isolada, mas dentro de uma sociedade, criando e, ao mesmo tempo, sendo criado por ela. O homem consciente e livre é o único capaz de fazer da história seu objeto sensível, pois é pela atividade livre e consciente que ele se exterioriza, se objetivando e individualizando. Diferenciando-se dos animais, os sujeitos constituem sua subjetividade por meio do seu trabalho, por isso é importante que este seja livre e consciente, pois só assim o homem pode se pôr como sujeito de sua própria vida e destino. Todavia, tendo em vista que no capitalismo o trabalho se apresenta como uma atividade alienada, uma real emancipação do homem só poderia se dá em uma nova organização social, em um novo modo de produção.

A retomada crítica do pensamento marxiano, em uma análise da subjetividade na contemporaneidade, reforça a importância da relação recíproca entre sujeito e objeto. O pensamento prático de Marx, portanto, mostra que fatores externos exercem influência no desenvolvimento da subjetividade, que o sujeito, por sua vez, não pode ser encarado como uma substância que se forma isoladamente em sua interioridade, fora da história, das relações sociais. Logo, é necessário haver uma relação entre o interno e o externo para que o homem constitua-se como sujeito, isto é, para que aja segundo a sua vontade, livre e conscientemente<sup>106</sup>.

O movimento da história trouxe consigo as mudanças paradigmáticas, que afetaram o modo que o homem analisa a si mesmo e o mundo à sua volta. Com a filosofia moderna da subjetividade o homem passou ao centro da investigação filosófica, sendo ele o portador do conhecimento do mundo. A filosofia transcendental de Kant transferiu para o sujeito a compreensão sobre o objeto, o que até então acontecia ao inverso, o conhecimento filosófico transcendental, portanto, não é o conhecimento dos objetos, mas de como conhecê-los a priori. No entanto, o paradigma *antropocêntrico-subjetal*, característico do período histórico que compreende a modernidade, isolou o sujeito nele mesmo, deixando de lado sua relação com o mundo externo, com a objetividade.

---

<sup>106</sup> Estas afirmações são feitas tendo em vista que a negação da existência do homem enquanto sujeito é entendida aqui como a negação de sua existência como um ser livre, não sendo, conseqüentemente, causa nem de seus atos nem de seus pensamentos. A não existência do sujeito reduziria a vontade, faculdade que determina o eu, seguindo os princípios racionais, em uma noção desnuda de sentido, assim o homem não teria vontade. Se o sujeito não existisse o homem não seria livre para pensar o que pensa, nem poderia ser responsabilizado por nenhum de seus atos, não possuindo nenhuma moralidade.

Em contrapartida, com o século XX surge uma nova mudança na maneira de se perceber o homem e sua relação com o mundo, a partir daqui, com o desenvolvimento da tecnologia e a expansão dos meios de comunicação, interligando todo o mundo em um fenômeno chamado globalização, tornam aquela visão de homem individual, isolado em si mesmo, da Idade Moderna, desatualizada e incapaz de absorver o homem em sua totalidade. Assim, tanto o discurso moderno do sujeito transcendental, que se desenvolve isolado e independente do todo, como o discurso cientificista, objetivo, atrelado ao desenvolvimento da tecnologia e ao fortalecimento do capitalismo, levaram ao subjetivismo, ou seja, tal fato é resultado da separação entre subjetividade e objetividade. Nas palavras de Miranda (2005, p. 30-31):

Paralelamente, a subjetividade, via de regra, vem acompanhada de um “subjetivismo”, ora sendo negada em nome da objetividade científica, a chamada neutralidade, ora avançando em nome de uma constituição estrutural e universal do sujeito. No entanto, ambas concepções, “objetivista” e “subjetivista” apontam para o mesmo lugar: o sujeito transcendental, a subjetividade individualizante, prisioneira de uma interioridade.

Deste modo, percebe-se que não há como distinguir, nas ciências humanas, sujeito e objeto sem se cair em subjetivismos, pois, ao estudar o próprio homem ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento, assim, o que se entende por “eu” é, a um só tempo, sujeito e objeto da história. Este novo modo como a sociedade se apresenta, traz em si novas maneiras de se perceber o homem e a subjetividade. O capitalismo se solidifica como o modo de produção dominante e, conseqüentemente, apresenta o sujeito como individualizado, indiferente à realidade histórico-social em que está inserido.

Assim, pretendemos com nossa pesquisa reforçar a necessidade da retomada da crítica presente no pensamento de Marx, crítica esta que se apresenta como fundamental para uma efetiva mudança na nossa sociedade, profundamente marcada pelo modo de produção capitalista. A retomada histórica do conceito de subjetividade serviu, acima de tudo para contextualizar o nascimento desta nova forma econômica que passou a dominar toda a vida humana desde então e que sobrevive, cada dia mais dominante, ainda hoje, na contemporaneidade, como uma força invisível, que controla direta e indiretamente todo o mundo humano. Essa retomada teve por intenção principal assinalar o nascimento da subjetividade individualizada, aquela que volta o indivíduo para si mesmo de uma maneira negativa, pois centra-se em sentimentos egoístas, intrapsíquicas e antissociais.

O narcisismo criado pelo capitalismo lança os indivíduos no vazio de suas

existências individuais, indiferentes à miséria que os circunda, se reconhecem no conforto de seu consumismo. Quanto mais massificada forem as subjetividades mais facilmente serão consumidores em potencial, vale ressaltar que com a cultura de massas esse consumo agora não mais se restringe a bens físicos, mas estendem-se a ideias, atitudes e comportamentos.

Conforme vimos, a análise da subjetividade foi iniciada na Idade Moderna por Descartes com sua descoberta do “eu”, a partir da certeza do “penso, logo existo” e aprofundada por Kant em sua filosofia transcendental e seus a priori imanentes ao sujeito. Agora é o sujeito que compreende o mundo, sendo os objetos passivos ao nosso conhecimento. No entanto, este transcendental kantiano é um sujeito individualizado, restrito em sua interioridade, sem relação social com os demais sujeitos.

Partindo desta retomada histórica, observamos a importância de uma análise crítica dos modos de subjetivação presentes na contemporaneidade a partir de uma abordagem marxista/marxiana, levando em conta tanto os textos do próprio Marx, retomando conceitos cruciais de sua filosofia para esta compreensão, assim como apresentar o que foi produzido pelos pensadores que se dedicaram a realocar a sua filosofia na realidade capitalista atual, sem abandonar o essencial do seu pensamento, a saber, a abordagem crítica do modo de produção capitalista e sua influência sobre a vida humana.

A apresentação dos conceitos marxianos do trabalho alienado, do fetichismo da mercadoria e da reificação humana, tiveram a função de demonstrar a dominação que o capitalismo exerce sobre as subjetividades humanas. Ao coibir o desenvolvimento das capacidades humanas no ato do trabalho, quando este é reduzido a um mero repetir de gestos maquinais, sem reflexão e sem criatividade, o trabalho perde a sua função principal: transformar e humanizar o homem. Ao atribuir valor humano às coisas que são frutos do trabalho dos homens, humanizando-as ao mesmo tempo em que desumanizam e coisificam os homens, o fetichismo da mercadoria e a reificação humana completam o trajeto de dominação que acomete os homens que vivem sob a ordem capitalista, iniciado por Marx em 1844 nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e completados em 1867 em *O Capital*.

Já a apresentação da práxis serviu para demonstrar a importância da relação entre sujeito e objeto, entre mundo interior e exterior na constituição da subjetividade, uma vez que o sujeito é o resultado de suas relações sociais e encontra-se dentro de um contexto histórico, sendo ao mesmo tempo constituído e constituidor dele. Assim, se a subjetividade fosse restrita ao mundo interior de cada indivíduo, como propunha Kant, ela não poderia se alterar pelo mundo externo, pelas transformações históricas, sociais e econômicas, muito menos teriam

influência sobre ela a cultura ou os costumes e ensinamentos familiares. Todavia, observamos que ao passo que o homem exerce influência sobre a realidade, influenciando nas mudanças históricas, ele, igualmente, é influenciado pela realidade que o cerca. Assim, a subjetividade é construída, ou produzida, por meio de sua relação com a objetividade, o sujeito, portanto, não encontra-se em uma bolha isolada do mundo, mas ao contrário, está em constante relação com o mundo objetivo, em que ambos estão em uma constante transformação.

Por isso, apresentamos o final de nossa pesquisa expondo os meios de comunicação de massa como os novos vetores de subjetivação do capitalismo globalizado, sendo a cultura de massas uma ferramenta utilizada pela classe dominante para a manutenção da ordem vigente e, conseqüentemente, do seu poder, enquanto classe. Procuramos enfatizar a atualidade do pensamento de Marx ao lembrarmos de suas palavras, escritas em 1845, em *A Ideologia Alemã*, onde profere: “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder 'material' dominante numa determinada sociedade é também o poder 'espiritual' dominante” (MARX, 2001, p. 48).

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- ALVES, Giovanni Antonio Pinto. A subjetividade às avessas: toyotismo e “captura” da subjetividade do trabalho pelo capital. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 223-239, 2008.
- ANDRADE, J. **As mudanças no mundo do trabalho e a produção da subjetividade em jovens trabalhadores**. Rio de Janeiro, RJ, 2009. 231f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, 2009.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Porto: Edições Afrontamento, 1976.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARAÚJO, Ronaldo Marcos de Lima e TEODORO, Elinilze Guedes. Aproximações para entender a subjetividade numa perspectiva marxista. **Revista Trabalho e Educação**. Belo Horizonte: NETE/UFMG. v. 15, n. 01, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**. Brasília: Ed. de Brasília; Hucitec., 1993.
- BICCA, Luiz. **Marxismo e liberdade**. São Paulo–SP: Loyola, 1987.
- BONÁCIO, Daiany; HONÓRIO, Maria Aparecida. Identidade, história e língua: o outro e o centro na construção discursiva do sujeito-índio. In: CELLI – COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS. 3, 2007, Maringá. **Anais...Maringá**, 2009. Disponível em: <[http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_linguisticos/pfd\\_linguisticos/019.pdf](http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/019.pdf)>. Acesso em: 25 de jul. 2013.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- CAUDWELL, Christopher. **O conceito de liberdade: para uma teoria marxista da estética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia Das Letras. 2001.
- CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, Maio/Ago., 2013, p. 64. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/3099/2360>>. Acesso em: 25 de nov. 2013.
- DESCARTES, R. **Discours de la méthode**. Paris: Éditions Nathan, 1981.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método; Meditações; objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx 1843-1844**: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Expressão popular, 2009.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FÉLIX, Cláudio Eduardo. A construção da individualidade/subjetividade nos sujeitos sociais. **Seara**, Salvador, v. 1, 2008. Disponível em: <<http://www.seara.uneb.br/sumario/professores/claudioeduardo.pdf>>. Acesso em: 20 de out. 2013.

FIANCO, Francisco. Adorno: Ideologia, cultura de massa e crise da subjetividade. **Revista estudos filosóficos**, Gravataí, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art8-rev4.pdf>>. Acesso em: 13 de jun. 2014.

GOMES, A. **A substância divina e a subjetividade em Descartes**. São Paulo-SP, 2007. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007.

GODINHO, R. de S. Renascimento: uma nova concepção de mundo através de um novo olhar para a natureza. **Datagramazero** (Rio de Janeiro), **Datagramazero**, v. 13, p. artigo 1-4, 2012. Disponível em: <[http://www.dgz.org.br/fev12/Art\\_01.htm#R1](http://www.dgz.org.br/fev12/Art_01.htm#R1)>. Acesso em: 28 de jul. 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.v.3

HOBSBAWM, Eric j. **História do Marxismo: o marxismo na época da terceira internacional problemas da cultura e da ideologia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

JAMESON, Frederic. **Crítica marxista**. São Paulo-SP: Brasiliense, 1994.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética**. São Gonçalo, RS: Ed. Unisinos, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3.ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 28. ed. São Paulo–SP: Editora brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Marxismo na batalha das ideias**. 2. ed. - São Paulo – SP: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. **A questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Em torno de Marx**. São Paulo–SP: Boitempo, 2010.

LATORRE, Maria Consiglia Raphaela Carrozzo. **Sonoridades múltiplas**: práticas criativas e interações poético-estéticas para uma educação sonoro-musical na contemporaneidade. Fortaleza, CE, 2014. 222f. Tese (Doutorado) Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ,

2007.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. 2. ed. - Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

MANCEBO, Deise. Globalização, Cultura e subjetividade: discussão a partir dos meios de comunicação de massa. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Rio de Janeiro, v. 18 n. 3, pp. 289-29. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v18n3/a08v18n3>>. Acesso em: 12 de jun. 2014.

MARTINHO, A. B. Crise da fundamentação da metafísica da subjetividade: Descartes, Kant, Fichte e Hegel. **Pensando**, Piauí, v. 2, n. 4, 2011.

MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**: contribuição para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico, novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política, livro I. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Para a crítica da filosofia do direito de Hegel**. Lisboa: Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

MIRANDA, Dilmar Santos de. **História da Arte I**. Fortaleza: Publicação do Sistema UAB/UECE, 2010.

MIRANDA, Luciana Lobo. Subjetividade: a (des) construção de um conceito. In: SOUZA, Solange Jobim (org). **Subjetividade em questão**: a infância como crítica da cultura. 2. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

MOLON, Susana Inês. **Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky**. 4. ed. - Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

MORAES, Cláudio Jorge Gomes de. História e sujeito na contemporaneidade. **Revista Incelências**, Maceió, v. 2, n. 1 Jan/Jun, 2011.

MANCE, Euclides André. O capitalismo atual e a produção da subjetividade. Conferência de abertura de abertura da V semana de filosofia da UFES, São Mateus, 1998. Disponível em: <<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/subjetividade.htm>>. Acesso em: 11 de jun. 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Luís de. **Alienação, trabalho e emancipação humana em Marx**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

OLIVEIRA, T. **A Escolástica no debate acerca da separação dos poderes eclesiástico e laico**. São Paulo: Mandruvá, 2005.

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

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **As ideias estéticas de Marx**. 3. ed. - São Paulo–SP: Expressão Popular, 2011.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da práxis**. 2. ed. Rio de Janeiro–RJ: Paz e Terra, 1977.

SEVCENKO, Nicolau. **O renascimento**: os humanistas, uma nova visão de mundo; a criação das línguas nacionais: a cultura renascentista na Itália. São Paulo: Atual, 1985.

SILVEIRA, P. & DORAY, B., Orgs. **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo, Edições Vértice, 1989.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comendada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.

\_\_\_\_\_. **Economia e filosofia do pensamento moderno**. Campinas: Pontes, 1995.

ZANETTE, E. **Ceticismo e subjetividade em Descartes**. Toledo, PR, 2011. 164f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2011.