



CORPO E AUTÔMATO

ARTIGO

*Antonio Ribeiro de Almeida Júnior**

Resumo: a partir de distinções entre o pré-capitalismo e o capitalismo aceitas como existentes por autores de diferentes linhagens teóricas, o autor propõe a existência também de uma ruptura na forma de constituição da subjetividade. Esta ruptura é investigada através do conceito de corpo formulado por Marx. O possível parentesco entre este conceito de corpo e o conceito de autômato também é pesquisado.

Palavras-chave: corpo - autômato - subjetividade.

DISTINÇÕES ENTRE O PRÉ-CAPITALISMO E O CAPITALISMO

No primeiro tomo de seu livro *Marx: lógica e política* (1978) Ruy Fausto afirma que, na concepção de Marx, a história pode ser “dividida em três grandes momentos: o pré-capitalismo (considerado em bloco ou representado pela Antiguidade clássica), o capitalismo e o socialismo”. (FAUSTO, 1987: 43)

Ruy Fausto trabalha tal divisão da história visando as noções que Marx trata como pressupostos de seu discurso: homem (sujeito); liberdade; propriedade; riqueza etc (FAUSTO, 1987: 38).

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

No pré-capitalismo e no capitalismo, estes pressupostos não estão historicamente colocados; isto é, no cenário histórico real ainda não é possível encontrar formas que expressem plenamente as possibilidades e as potencialidades presentes em cada um dos termos adotados como pressupostos do discurso. Assim, se no discurso estes pressupostos forem utilizados para expressar formas históricas concretas sem o necessário cuidado – a construção do discurso através da dialética para tratar de uma forma histórica ainda incapaz de expressar todas as possibilidades implícitas nos pressupostos em questão – tais pressupostos acabarão intervertidos em seus contrários. Assim, por exemplo, no discurso de Marx sobre o pré-capitalismo e sobre o capitalismo, a noção de homem só pode aparecer como noção suprimida dialeticamente. Para Marx, segundo Ruy Fausto, nestes dois momentos, o homem é “não homem”;

“... o movimento sujeito/predicado não exprime de forma alguma uma negação vulgar, um desaparecimento do sujeito no predicado, mas uma *Aufhebung*, uma negação que é também conservação do sujeito enquanto sujeito pressuposto”. (FAUSTO, 1987: 39)

Para Ruy Fausto, poderíamos dizer que, no discurso de Marx, pré-capitalismo e capitalismo correspondem à pré-história do homem, mas também à pré-história da riqueza, da propriedade, da liberdade etc... Estes pressupostos do discurso de Marx só serão efetivamente postos como realidade histórica pela constituição de uma sociedade socialista¹. E, ainda que façam parte da pré-história do homem, capitalismo e pré-capitalismo não são idênticos entre si, o que permite que, no plano lógico, Marx os trate de forma diferenciada. Tomando a noção de homem como exemplo, Ruy Fausto afirma:

“Ora, examinando bem, se vê que tanto para o pré-capitalismo como para o capitalismo o ‘homem’ é, sem dúvida, uma pressuposição, embora não o seja do mesmo ‘modo’”. (FAUSTO, 1987: 44)

“...a finalidade da produção nas economias pré-capitalistas é a reprodução dos indivíduos e não a riqueza (objetiva, abstrata)

¹ Evidentemente, não se trata das sociedades socialistas como as que existiram até este momento. Poderíamos utilizar outros termos em lugar de sociedades socialistas, como por exemplo, sociedades autônomas, mas, isto não modificaria as questões propostas.



pela riqueza, nelas os indivíduos são *satisfeitos*,..., mas se trata de uma satisfação no interior de um círculo *limitado*". (FAUSTO, 1987: 45)

No capitalismo, pelo contrário, não existe esta limitação do sujeito no universo dos predicados, mas sua realização numa infinidade negativa:

"A negação não é limitação do infinito mas realização negativa do infinito enquanto infinito". (FAUSTO, 1987: 46)

A finalidade da produção é a valorização do valor e não o homem.

"Assim, pré-capitalismo e capitalismo respondem cada um deles a uma das exigências do socialismo - a satisfação do indivíduo ou o desenvolvimento infinito - mas sacrificando a outra." (FAUSTO, 1987:45)

"Com efeito, os *Grundrisse*, como o conjunto dos textos de Marx, distinguem o pré-capitalismo do capitalismo a partir do fato de que no primeiro a finalidade da produção é o valor de uso ou a satisfação dos indivíduos, enquanto no segundo a finalidade da produção é a valorização do valor." (FAUSTO, 1987:44)

Além disso, podemos considerar que no pré-capitalismo a satisfação dos indivíduos encontra-se limitada por um menor domínio sobre a natureza, uma prisão ao reino das necessidades "mais naturalizada" do que no capitalismo - onde esta prisão torna-se de maneira mais evidente fruto das relações sociais e não do "pequeno" desenvolvimento das forças produtivas. O trecho abaixo do próprio Marx confirma tal interpretação:

"(...) Por isso, a concepção antiga, em que o homem aparece sempre como a finalidade da produção - qualquer que seja a sua determinação limitada, nacional, religiosa, política', parece muito elevada diante do mundo moderno em que a produção aparece como a finalidade do homem e a riqueza como a finalidade da produção. Mas, de fato quando a forma burguesa limitada é retirada, que é a riqueza senão a universalidade - produzida no intercâmbio universal - das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas etc. dos indivíduos? (que senão) O pleno desenvolvimento da domi-

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

nação humana sobre as forças naturais tanto as da assim chamada natureza como as da sua própria natureza?” (MARX, 1972: 447)

Ou seja, a partir do presente: do capitalismo, Marx identifica um passado que ele considera homogêneo e diferente, postulando um futuro onde uma plenitude humana poderia se realizar. E, para tanto, coloca todas as economias pré-capitalistas num mesmo conjunto, numa identidade criada no confronto com o capitalismo. A finalidade do sujeito humano como sujeito da história contrapõe-se, sob o capitalismo, à sua condição de sujeito alienado pela existência de um outro sujeito - capital, mercadoria etc. - fora dele, independente dele. O socialismo precisaria desenvolver as capacidades infinitas das mulheres e dos homens e satisfazer suas necessidades pelo valor de uso². O novo sujeito histórico do socialismo seria a humanidade, o homem em lugar do sujeito automático, em lugar do Capital; a liberdade em lugar da liberdade burguesa; a propriedade individual em lugar da propriedade privada burguesa; a riqueza em lugar da acumulação de mercadorias etc.

Assim, é possível considerar que, no caso do pré-capitalismo, o reino das necessidades aparece como limitação da capacidade produtiva dos indivíduos, como limitação da capacidade humana para um agir ilimitado. O homem está na impossibilidade de realizar-se pelos limites das suas capacidades produtivas. A expressão dessa “interioridade” humana nunca plenamente alcançada dependeria do desenvolvimento das forças produtivas. No caso do capitalismo, esta capacidade produtiva seria realizada como negação da interioridade humana pressuposta. É o capital como sujeito que se realiza, não o homem. Embora de maneiras diferentes, nos dois casos, o homem que se realiza plenamente - sujeito que não é negado ou limitado pelos seus predicados - não pode ser posto no discurso porque não está posto na história. Pode apenas ser pressuposto no discurso como possibilidade do futuro histórico. Possibilidade já presente pelo imenso desenvolvimento das forças produtivas realizado pelo capitalismo. A concretização desta possibilidade dependeria da transformação das relações sociais e da tomada de posse pelos homens das forças produtivas da sociedade.

² No decorrer do texto farei uma distinção entre necessidade e carência, por enquanto adoto a palavra utilizada por Ruy Fausto: necessidade. Do ponto de vista da distinção que farei, seria mais apropriado utilizar carências.



Em *As formas da história* (1979), Claude Lefort acentua outros aspectos significativos nas distinções feitas por Marx entre pré-capitalismo e capitalismo. O enfoque adotado prende-se às concepções de história (duas) que estão implícitas nas obras de Marx. Embora não chame de pré-história ao capitalismo e ao pré-capitalismo, o texto de Lefort mostra por um outro ângulo a mesma distinção lógica que Ruy Fausto apresenta entre capitalismo e pré-capitalismo.

“Assim se distinguem dois esquemas de interpretação que ora se excluem ora se combinam. De um lado, Marx visa uma história evolutiva, de outro, uma história repetitiva”. (LEFORT, 1979: 220)

Como afirmamos, as formações econômicas pré-capitalistas identificadas como um “outro” só podem ser assim definidas a partir da explicação do capitalismo. Em outras palavras, a partir daquilo que é característico do capitalismo, é que se torna possível verificar a identidade entre os modos de produção que o precederam.

“Marx põe este registro em evidência com tamanho vigor que a distinção entre duas histórias - evolutiva e repetitiva - acaba por coincidir com a do pré-capitalismo e do capitalismo.”(LEFORT, 1979: 221/222)

Frente à história das sociedades capitalistas, a história do período pré-capitalista aparece como uma história repetitiva. No pré-capitalismo, os conflitos precisam de longos períodos para amadurecerem. No capitalismo, a “evolução” das chamadas forças produtivas assume uma rapidez vertiginosa e torna comparativamente “lentas” as transformações das forças produtivas nos períodos pré-capitalistas. No período pré-capitalista, a totalidade das transformações ocorridas nas forças produtivas não libertou a humanidade de sua dupla relação com a terra e a comunidade. Somente através da comunidade era possível apropriar-se da terra, a propriedade como a linguagem não teria sentido fora da comunidade e a terra aparecia como a fonte dos objetos e instrumentos de trabalho.

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

“A terra é o *gran laboratorium*, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, e também a sede, a base da entidade comunitária.” (MARX, 1972: 434)

Ou nas palavras de Lefort:

“Afirmar que a propriedade é para os homens a condição do trabalho significa pois que enquanto participam, seja como for, da propriedade comum é que trabalham.” (LEFORT, 1979: 215)

Trabalho e condições do trabalho não podem ser pensados separadamente. A essência da produção repousa na agricultura e na pecuária; a terra aparece, portanto, como a condição da produção. O homem relaciona-se com a terra como com sua própria natureza inorgânica. Ela é parte de sua subjetividade, parte de seu corpo que se expande para fora da pele³. Mesmo que se considere a propriedade da terra como mediada pelo pertencimento à comunidade, as condições do trabalho não aparecem como contrapostas à subjetividade daquele que trabalha, ao menos não da mesma forma que ocorre no capitalismo. O trabalho não é da mesma qualidade que o trabalho no capitalismo.

“O colocar ao indivíduo como trabalhador, nesta nudez, é em si mesmo um produto histórico.” (MARX, 1972: 434)

Marx refere-se ao trabalhador que se encontra separado de suas condições de trabalho como a um trabalhador nu, despido de uma existência fora de sua pele, despido de seus meios de trabalho e reprodução.

“Quem são então estes homens que, no passado, são trabalhadores sem sê-lo - sem ser postos como tais? Sua condição é a de estar ligados à terra. Esta constitui seu ‘laboratório natural’ (...) Dizer que os homens não têm o estatuto de ‘trabalhador’ significa dizer que não se distinguem, em sua atividade, do meio no qual se (a) exercem, que a terra, enquanto residência, enquanto material e enquanto provisão de instrumentos não é exterior a eles.” (LEFORT, 1979: 215)

Como parte do corpo daquele que participa da comunidade, a terra e tudo que a ela está aderido não é exterior ao indivíduo.

³ É evidente que não podemos tomar a pele como uma fronteira rígida entre o orgânico e o inorgânico, porque, em algumas situações, não saberíamos dizer se algo pertence ou não ao orgânico.

“A fronteira entre o organismo e o ambiente é mais ou menos experienciada por nós como aquilo que está por dentro da pele e aquilo que está por fora dela, mas esta é uma definição muito, muito pobre. Por exemplo, no momento preciso em que respiramos, será que o ar ainda faz parte do mundo exterior, ou já faz parte de nós?” (Perls, 1977, pág. 22)



Embora limitado pelo predomínio do elemento natural, o corpo do (indivíduo) membro de uma comunidade é um corpo completo⁴, capaz de perpetuar-se e reproduzir-se na relação com a natureza. A mediação entre o indivíduo, suas condições de trabalho e a natureza é dada pelo pertencimento à comunidade. São as condições que possibilitam a dupla ruptura - em relação à terra e à comunidade, que a emergência do capitalismo põe historicamente - que Marx desejava explicar. O objetivo é explicar o capitalismo e não o pré-capitalismo.

No artigo História e Natureza em Marx, Alfred Schmidt (1983) faz a seguinte afirmação:

“...Marx se expressa sobre a natureza ‘em si’ sempre com grande cuidado. Todas as afirmações sobre a natureza estão relacionadas ao grau respectivo alcançado de sua apropriação social”. (SCHMIDT, 1977: 240)

Isto parece-me em total concordância com o pensamento do próprio Marx:

“Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de uma determinada forma de sociedade.” (MARX, 1987: 6)

Neste sentido, ao comparar os processos de trabalho pré-capitalistas e capitalista, tendo como referencial este último, os primeiros como que se tornam a-históricos e naturais⁵. Nesta comparação, os processos de trabalho pré-capitalistas aparecem como “imutáveis” e em grande dependência da natureza - em especial da terra como fonte dos materiais e instrumentos de trabalho. As transformações que possam ter ocorrido entre um modo de produção e outro (modo de produção asático; antigo e feudal) são menos significativas do que as que ocorreram com a emergência do capitalismo, principalmente, naquilo que se refere à apropriação da natureza no processo produtivo.

“Mas o ‘abrandamento das barreiras naturais’ que daí resulta (da passagem de uma formação pré-capitalista para outra) permanece meramente quantitativo e a atividade humana, uma função meramente natural, entrelaçada com a natureza; somente

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

⁴ Veremos que um corpo completo é dotado de uma existência orgânica dentro da pele e de uma existência inorgânica fora da pele.

⁵ Como fez Ruy Fausto para o homem, a riqueza, a liberdade e a propriedade, seria possível pensar o **trabalho verdadeiro** como uma pressuposição do discurso de Marx. Em outras palavras, seria possível pensar o **trabalho verdadeiro** como aquele que só ocorrerá no socialismo. O trabalho no pré-capitalismo e no capitalismo seriam também formas “pré-históricas” do trabalho humano, seriam negações do **trabalho verdadeiro**. Num caso, a dependência em relação à natureza, o baixo desenvolvimento das forças produtivas determinando uma limitação à capacidade dos indivíduos; noutro caso, a brutal divisão social e técnica do trabalho, a exploração da força de trabalho, enfim, a valorização do valor como objetivo da produção; são formas de negar a existência de um **trabalho verdadeiramente humano**. Ainda que aumente a produção de valor, a objetivação das capacidades humanas que se dá na técnica capitalista não é uma objetivação da capacidade genérica do homem, mas, de uma capacidade unilateral e, por isto, negação da capacidade genérica.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

com a passagem para o capitalismo a dominação sobre a natureza ganha uma nova qualidade...” (SCHMIDT, 1977: 242)

Quase que confirmando a visão de Claude Lefort, anteriormente exposta, Alfred Schmidt vê na emergência do capitalismo a emergência também de um verdadeiro processo de produção social, cujo tempo é não cíclico e dominado por uma transformação febril das forças produtivas. À visão de uma história evolutiva adere-se uma nova forma de apropriação da natureza. A partir do capitalismo, a apropriação da natureza pelo indivíduo é realizada no interior e por meio de uma sociedade que transforma e agiganta incessantemente suas forças produtivas. A cada mudança nas forças produtivas é preciso repensar a relação com a natureza. Neste processo, a relação do indivíduo com a comunidade também é transformada e o indivíduo pode tornar-se efetivamente indivíduo, isto é, “isolar-se em sociedade”. Em suma, à emergência do capitalismo corresponde uma dupla ruptura: entre trabalhador e meios de trabalho e entre indivíduo e comunidade. As condições do trabalho não aparecem mais como extensão inorgânica da subjetividade daquele que trabalha, mas, como algo que lhe é alheio, como propriedade de um outro. Nem a comunidade aparece como a unidade - real ou imaginária - da mediação legítima da apropriação. Os instrumentos de trabalho tornam-se predominantemente, assim como os materiais de trabalho, fruto de trabalho passado e não de uma natureza qualquer. A terra transforma-se num mero substrato sobre o qual o trabalho é efetivado. Emerge uma nova classe dominante. A burguesia rompe a relação entre proprietários de terras e trabalhadores. Ser trabalhador sem objetos e instrumentos de trabalho ou ser proprietário de um mero substrato, a terra, implica uma relação subordinada dentro da produção capitalista:

“Em todas as formas em que domina a propriedade fundiária (formas pré-capitalistas), a relação com a natureza é ainda preponderante. Naquelas em que domina o capital, o que prevalece é o elemento produzido social e historicamente.” (MARX, 1987: 22)

Ao introduzir um caráter histórico nas relações entre homem e natureza, Marx acaba colocando como elemento central dessa



relação a **base técnica** (certamente muitos não concordarão com esta leitura) de que a sociedade dispõe para fazer a apropriação (social) da natureza. A idéia de forças produtivas - base técnica e organização do trabalho - e de relações de produção seria mais completa, mas, ao que parece, o próprio Marx não explora esta possibilidade até o fim e prende-se muito mais à questão da evolução da base técnica. Nas palavras de Castoriadis:

“O sentido dessa criação, dessa autogeração do homem pelo trabalho, no entanto se restringirá cada vez mais e será praticamente identificado à criação técnica, na medida em que esta constitui o seu núcleo verdadeiramente ativo (da *Miséria da filosofia*, em 1847, ao prefácio da *Crítica da economia política*, em 1859, as formulações categóricas nesse sentido abundam. O húmus dos textos, sobretudo dos textos de juventude, é mais rico e contraditório; todavia, seria fútil negar que o pensamento de Marx se fixa na direção indicada.” (CASTORIADIS, 1987, vol I: 242)

Se tomarmos estas afirmações como corretas, então poderíamos pensar em utilizar uma noção mais complexa para desenvolver um pouco aquilo que encontramos em Marx. Por exemplo, a noção de conjunto técnico (Castoriadis) que além da base técnica tenta considerar também as destrezas, a forma de ação considerada racional pelos indivíduos etc.

A idéia de conjunto técnico supõe que as técnicas são interdependentes e que elas contêm um grau de inércia considerável.

“(...) A medicina moderna e a física nuclear (teórica e aplicada) não são plantas diferentes, mas dois ramos da mesma árvore, para não dizer duas substâncias contidas na mesma fruta. A existência e o desenvolvimento tanto de uma como da outra pressupõem o mesmo tipo antropológico, as mesmas atitudes a respeito do mundo e da existência humana, os mesmos modos de pensamento, de tecnicismo e de instrumentação.” (CASTORIADIS, 1992: 103)

O mesmo conceito de conjunto técnico aparece em Jacques Ellul (1968) e pressupõe também a unicidade das técnicas. Para Ellul, a inércia é de tal ordem que o fenômeno técnico torna-se absolutamente autônomo em relação ao fazer humano. Para

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

Castoriadis, a autonomia da técnica é apenas relativa. Nascemos imersos num mundo de técnicas e sobre elas há a realidade e a aparência de seu domínio pelo indivíduo ou pela sociedade e a realidade e a aparência de seu domínio sobre o indivíduo ou sobre a sociedade. Mas para Castoriadis, não é a técnica, mas o fazer humano que dirá para qual sentido nos voltaremos. Para Marx, fazer variar esta base técnica significa fazer variar as relações homem/natureza. De um “metabolismo” (termo empregado por Marx), esta relação passa a ser entendida como parte do processo de desenvolvimento histórico/social. Porém, fazer variar o conjunto técnico é muito mais abrangente e inclui possibilidades além da base técnica. Se existem alternativas para obtenção de um resultado qualquer dentro do conjunto técnico, não existe pronta uma alternativa para o conjunto técnico como um todo. Constituir uma alternativa para o conjunto técnico poderia ser o desafio das sociedades contemporâneas onde a racionalidade apenas parcial da produção capitalista torna-se mais e mais evidente.

CORPO E AUTÔMATO (SUJEITO E OBJETO)

De acordo com Alfred Schmidt (1985), Feuerbach assume uma nova postura frente à relação entre sujeito e objeto:

“O esquema que domina através de toda a filosofia moderna desde a doutrina cartesiana das duas substâncias, segundo a qual eu e mundo, sujeito e objeto, estão separados, é duramente criticado por Feuerbach.” (SCHMIDT, 1975: 103)

Assim, antecipando-se ao marxismo, Feuerbach coloca como problema a constituição da consciência na relação com objetos que lhe sejam independentes ou, generalizando, coloca como problema o sujeito constituído na relação com objetos que lhe são independentes (SCHMIDT, 1975, p. 101). Estes objetos são pressupostos como existentes e inseparáveis do sujeito por Feuerbach. Afirmar que o objeto interfere na constituição do sujeito significa que este objeto é tomado ele mesmo como sujeito. O corpo



é a primeira fonte da identidade do sujeito⁶. O corpo é a presença não-eliminável, no próprio sujeito, deste mundo exterior pressuposto. A atividade do sujeito tem como contraposição a passividade do corpo. A “encarnação” representa a relação *necessária* entre sujeito e objeto⁷. Observada da perspectiva do objeto, esta passividade é a ação ou, no mínimo, a reação do objeto sobre o sujeito⁸. O sujeito/corpo, habitante e transformador da natureza, é também habitado e limitado por ela. Evidentemente podemos estabelecer delimitações, fronteiras, distinções, mas estas não rompem mais o vínculo entre objeto e sujeito.

Em *Ciência e Técnica como “Ideologia”* (1973), Habermas critica precisamente esta mesma postura em Marcuse, acusando-o de haver pretendido como possível uma transformação da técnica pela posição teórica da natureza como sujeito. Habermas coloca em dúvida esta possibilidade devido às relações sociais perpassadas por tensões de toda ordem, que inibem ou condicionam a manifestação e reconhecimento dos homens como sujeitos de sua própria história.

“Marcuse tem em mente uma atitude alternativa para com a natureza, mas não seria possível derivar dessa atitude a idéia de uma nova *técnica*. Em vez de tratar a natureza como objeto passivo de uma possível manipulação técnica, podemos dirigir-nos a ela como a um parceiro numa possível interação.” (HABERMAS, 1980: 318)

Criticada por Habermas, a posição de Marcuse atribui à natureza características de um sujeito, tornando possível uma relação intersubjetiva entre homem e natureza que acabaria por configurar uma nova técnica. Para Habermas esta intersubjetividade nascente - entre homem e natureza - não pode questionar a racionalidade técnica.

“Só se os homens pudessem se comunicar sem coação e se cada homem pudesse reconhecer-se no outro, só então a espécie humana poderia eventualmente reconhecer a natureza como um outro sujeito.” (HABERMAS, 1980: 318)

Habermas está correto ao afirmar que a relação com a natureza é vinculada à relação dos homens entre si. A possibilidade

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

⁶ Em *A dialética da natureza* Engels afirma a “interpenetração dos contrários”. (Engels, 1979, pag. 34)

⁷ “Entretanto, o objetivo, o mundo exterior, de que o sujeito necessita inevitavelmente para se preservar, está presente originariamente nele mesmo: como **corpo**.” (Schmidt, 1975, pag. 104)

⁸ Por isto Alfred Schmidt afirma que a seguinte questão está presente em Feuerbach: “Ao contrário, não posso dizer também: o eu é o outro, o objeto do objeto e, por conseguinte, também o objeto um eu?” (Schmidt, 1975, pag. 106)



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

⁹ "Por mais difícil e até caótica que seja incontestavelmente a situação das disciplinas antropológicas, falar de atraso a seu respeito só tem sentido se já tivermos estabelecido como ideal realizável e modelo exportável fora de seu campo de origem os passos das ciências ditas exatas, se postularmos que um progresso das disciplinas antropológicas segundo as linhas e os métodos das ciências da natureza é ao mesmo tempo possível e desejável, em resumo, se já decidimos que os objetos psique, sociedade e história são essencialmente sem resíduo homogêneos aos objetos físicos ou biológicos. Isso não é evidente, não mais, além disso que há coerência da conclusão com a motivação inicial dos passos. Se o desenvolvimento extraordinário, durante três séculos, de um dado tipo de atividade não foi alheio ao aparecimento de uma situação crítica, podemos admitir, sem mais, que o que é conveniente é simplesmente a extensão desse mesmo tipo de atividade a outros domínios? E se, porventura, essa extensão pudesse fazer-se, o que poderíamos dela esperar? Podemos esquecer que todo nosso saber da natureza nada valeria na prática se não nos tivéssemos arrogado o direito de usar e abusar de todos os objetos naturais a nosso alcance, animados e inanimados? Há alguém, hoje que reclama, para si ou para os futuros Fermi e Teller do núcleo humano, esse direito? E que não se ouse fazê-lo, decorre de um medo face aos escravos e sua moral, de uma superstição residual que desaparecerá com o progresso do espírito científico? ou de uma dicotomia insuperável entre a prática e a teoria? ou ainda de uma heterogeneidade prática da ordem humana e da ordem natural e, nesse caso, não chegaríamos nós à idéia que talvez não seja possível pensá-las de uma vez na mesma perspectiva teórica?" (Castoriadis, 1987, p. 160)

de transformação da relação com a natureza seria o resultado de uma transformação da relação dos homens entre si. Habermas assume uma postura que privilegia a intersubjetividade entre os sujeitos humanos e atribui um papel derivado à relação homem/natureza. Vejamos uma postura diversa.

Para Castoriadis, pela primeira vez na história, a humanidade pode colocar como seu projeto a transformação consciente do conjunto técnico que emprega nas relações com a natureza. Ainda que a técnica contemporânea exiba um grau efetivo de autonomia e não possa ser dispensada de um momento para outro, o mais importante é que podemos realizar escolhas decisivas. Apesar das limitações impostas pelos desenvolvimentos anteriores do conjunto técnico, é possível a adoção de um projeto que dirija, mesmo que parcialmente, os desdobramentos deste conjunto. É evidente que isto implica uma transformação efetiva também nas relações entre os homens. Não seria possível imaginar que um tal projeto de transformação consciente da relação com a natureza pudesse ter sucesso sem questionar as relações sociais, econômicas (processo de trabalho, apropriação) etc. De acordo com Castoriadis, as disciplinas antropológicas não podem importar das disciplinas da natureza a mesma relação sujeito/objeto (onde sujeito e objeto são exteriores um ao outro) porque, no campo humano, trata-se sempre de relações sujeito/sujeito. Ele afirma que, nas próprias disciplinas da natureza, o desenvolvimento exacerbado desta relação de exterioridade entre sujeito e objeto não ocorreu sem provocar o surgimento de uma crise profunda⁹. As relações sujeito/sujeito implicam que a ação e a constituição (do sujeito) está sempre condicionada pela presença e oposição mais ou menos direta de um outro sujeito não totalmente controlável, previsível ou eliminável. Assim, à ação sobre o mundo externo (sobre um outro sujeito) teria sempre que corresponder uma resposta deste sobre o primeiro (sujeito). Um dos núcleos da crítica de Cornelius Castoriadis ao pensamento ocidental refere-se à lógica conjuntista-identitária. O emprego dos conceitos leva, segundo o autor, ao estabelecimento de identidades e de separações teóricas que não são adequadas para explicar ou descrever os fenômenos observáveis.



Talvez, entre as principais identidades/separações estabelecidas pelo ocidente, estejam aquelas que dizem respeito aos conceitos de sujeito/objeto e de humano/natural. Aprendemos com Castoriadis que não é possível separar impunemente o sujeito do objeto ou o homem da natureza. Tais identidades e separações correspondem mais a uma relação imaginária com o real (pressuposto) que às fissuras e linhas de força deste real. Se pensarmos a natureza como sujeito ou como objeto que não é exterior ao homem, poderemos compreender as palavras de Castoriadis:

“O que nos importa são sempre os homens e sua cidade. Mas sabemos que não podemos separá-los das pedras e das árvores. Começamos também a saber onde nos conduz essa separação.” (CASTORIADIS, 1987: 158)

Castoriadis fornece elementos que explicitam a importância teórica destas separações/identidades (sujeito/objeto e humano/natural), cujos alcances estendem-se sobre os mais diversos campos da ciência moderna. O avanço realizado nas chamadas ciências da natureza nos últimos séculos guarda uma estreita relação com a postura que transforma a natureza num mero objeto externo e o homem num sujeito absolutamente independente da natureza.

Após estas considerações preliminares, vejamos então como Marx trata a questão do corpo e, através dela, a relação mais geral entre sujeito e objeto, cuja importância a discussão anterior tentou evidenciar¹⁰.

“O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*.” (MARX, 1983, p. 156)

Não podendo ser separado de sua atividade, o animal está ligado a ela compulsoriamente. Isto significa que sua atividade é expressão/parte de seu corpo orgânico. Ele não pode manter com a natureza relações para além de suas necessidades¹¹. Em sua atividade, não pode fugir de suas determinações orgânicas. Saciar e reproduzir continuamente este corpo dentro da pele¹², são os fins exclusivos da sua atividade, na qual inexistem passado e futuro, apenas o imediato, o presente a mobiliza. Fortemente pré-determinada, a atividade do animal é a relação de seu corpo dentro da pele com a natureza que

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

¹⁰ Após Nietzsche, Foucault e tantos outros, não há mais certeza sobre as qualidades teóricas de algo que se poderia chamar de sujeito. No entanto, esta postura é compensada pela existência de autores importantes que atribuem uma outra conotação ao problema do sujeito, como podemos perceber no exemplo abaixo: “O sujeito não voltou porque nunca partiu. Sempre esteve presente - certamente não como substância, mas como questão e projeto.” (Castoriadis, 1992, p. 201)

¹¹ O termo necessidade expressa a idéia de algo compulsório, para o qual não há opção possível. A necessidade é algo no campo do imediato, do não humano. Marx utiliza o termo *notwendigkeit* traduzido por necessidade e *bedürfnis* traduzido por carência.

“Bedürfnis é uma necessidade imposta pela condição biológica do ser humano, estando sempre ligada a uma falta ou carência e a um desejo correspondente. Para necessidade lógica ou ontológica, que se opõe à contingência, o alemão tem o termo 'notwendigkeit'.” (Viktor von Ehrenreich, in Fernandes, 1983, p. 153)

¹² Em *O eu-pele*, Didier Anzieu estabelece uma série de considerações sobre o significado da pele como local da relação entre o mundo externo e o interno. De qualquer maneira, Marx utiliza também a pele como fronteira, real ou imaginária, entre o meio externo e o interno.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

¹³ “No mundo animal não há sentido, já que tudo se esgota na repetição: se tudo se repete, não há margem para que o sentido possa surgir.” (Bornheim, 1983, p. 234)

¹⁴ Da mesma forma que o autômato o ser vivo estabelece uma série de relações com o meio exterior. Ver Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto* vol I: autômato como auto-definição. Voltarei a esta questão no final deste artigo.

o cerca. Por suas necessidades, o animal está vinculado à natureza de modo unilateral e rígido. Por ser tão fortemente ligado à parte da natureza com a qual pode interagir, Marx afirma que este corpo dentro da pele é também esta parte. O corpo do animal como que se estende para fora de sua pele sobre os objetos que necessita imediatamente para viver. O corpo dentro da pele está na dependência de realizar sua interação pré-determinada com o objeto fora da pele para poder se manter e reproduzir. Afora a lentíssima transformação biológica das espécies, para o animal não há criação, não há uma nova atividade possível. A repetição é sua única possibilidade¹³. A respeito do resultado da atividade animal, Marx afirma:

“(...) o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico(...)” (MARX, 1983: 156)

Isto ocorre mesmo quando este produto é algo fora da pele desse animal. Por exemplo, um ninho seria parte do corpo desse animal, indispensável para sua reprodução imediata. Então, teríamos como que um corpo duplo contraposto em uma parte orgânica, dentro da pele; e uma parte inorgânica, fora da pele. Com os termos orgânico/inorgânico, reflete-se exatamente a contraposição destas duas partes, dentro e fora da pele. A atividade é a instância que faz a relação entre elas. Para o animal, a unidade deste corpo duplo é realizada pelo determinismo orgânico de seu comportamento, de sua atividade, de seus sentidos. Determinismo que faz do animal um autômato¹⁴ capaz de relacionar-se apenas com uma ínfima parcela da natureza e não com a natureza em sua totalidade. Mesmo assim, o corpo inorgânico fora da pele não é apenas a parte da natureza efetivamente transformada pela atividade do animal, como no caso do ninho, mas a parte da natureza que pode vir a ser transformada por esta atividade. Além disto, há a criação de um mundo próprio pelos sentidos do animal, mundo este que é praticamente imutável. O objeto fora da pele é imanente ao corpo dentro da pele, não há possibilidade de estranhamento, de exteriorização, de separação deste objeto. Mesmo quando inserido em um agrupamento, o animal não sofre uma contraposição entre sua atividade vital e a relação estabelecida com a natureza pelo agrupamento. A inserção em um agrupa-



mento não cria separações entre o corpo orgânico do animal e seu corpo inorgânico. Vejamos as diferenças com a atividade humana.

“O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência.” (MARX, 1983: 156)

A atividade do homem não é imediatamente o homem, esta atividade e o seu produto não pertencem imediatamente ao seu corpo orgânico. A atividade do homem não se apresenta como resultado de uma necessidade imediata de seu corpo dentro da pele¹⁵, obrigando-o a um relacionamento determinado com um corpo inorgânico fora da pele. Ao contrário, para o homem, ela surge como atividade de um sujeito, agindo não segundo suas necessidades (orgânicas imediatas), mas segundo suas possibilidades sociais/históricas mediadas. Para este sujeito, sua própria atividade é seu objeto, implicando que esta só é internalizada/externalizada subjetivamente na relação, não existindo uma imanência do objeto, da atividade, ao sujeito como no caso do animal. O sujeito não é um sujeito orgânico. Suas necessidades (orgânicas imediatas) são apenas um pressuposto de sua atividade em geral e jamais aparecem a não ser na forma mediada das carências. Mesmo quando a atividade do homem não pode ser chamada de consciente, ela se apresenta como atividade mediada. É necessário ter um corpo humano vivo dentro da pele para poder atuar na história. O próprio corpo dentro da pele é objeto deste sujeito humano. Isto significa que a duplicidade do corpo humano é uma duplicidade que permite a “separação” dos dois corpos, que permite uma atividade mediada. O corpo inorgânico do homem aparece mediado pelas relações sociais.

“O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza.” (MARX, 1984: 27)

Sem “indivíduos humanos vivos” e, portanto, sem corpos humanos vivos que encarnem estes indivíduos não haveria história. Isto é, não haveria a dimensão que suprime dialeticamente a existência meramente natural destes corpos, não haveria a dimensão

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

¹⁵ A expressão “necessidade imediata do corpo dentro da pele” é apenas uma forma de enfatizar o que se quer dizer, pois, a própria idéia de necessidade (*notwendigkeit*) já indicaria seu caráter imediato e orgânico.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

que os transforma em corpos humanos. Ainda que as consideremos infinitamente flexíveis, as formas históricas de suprimir a dimensão natural representada pelo corpo dentro da pele e de exprimir uma dimensão outra, para além desta, devem responder às limitações impostas por esta “organização corporal”. Se, por um lado, a “relação dada com o resto da natureza” pode ser **suprimida**, fazendo aparecer possibilidades de expressão humana absolutamente arbitrárias e artificiais, por outro lado, esta relação não pode ser **extirpada** e permanece como limite da expressão humana. Para que a história seja possível, haverá um grau de concessão à dimensão orgânica, natural do homem. Concessão que será mais artificial/menos natural quanto mais social/histórica for a relação do homem/sujeito com a natureza/objeto. Quanto mais presente o fator humano, mais a forma histórica da natureza aparecerá como resultado da transformação de uma mera natureza em uma natureza humanizada. O corpo inorgânico fora da pele passa a ser um corpo inorgânico humanizado. De uma simples natureza passamos a uma natureza reconstruída pelo homem, segundo seu desejo e possibilidade histórica. É a presença física/material do homem na natureza que o obriga para se humanizar a transformar a natureza que o cerca e, ao transformá-la, transformar-se a si próprio e também ao seu corpo dentro da pele.

“A natureza é o **corpo inorgânico** do homem, a saber, a natureza na medida em que ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza, significa: a natureza é seu corpo, com o qual tem de permanecer em constante processo para não morrer.” (MARX, 1983: 155)

A universalidade ou a unilateralidade daquele que age pode ser avaliada através da relação com a natureza. Quanto mais unilateral for a relação, tanto menor o âmbito da natureza para o qual se está disponível, tanto menor a parte da natureza que faz sentido, com a qual um relacionamento pode ser mantido.

“Tanto no homem quanto no animal a vida do gênero consiste fisicamente em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem //é// do que



o animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza da qual vive.” (MARX, 1983: 155)

Nas palavras de Castoriadis:

“O rigor dos raciocínios contidos nos *Principia mathematica* não interessa às traças da Biblioteca Nacional.” (CASTORIADIS, 1987: 193)

Tais raciocínios rigorosos não têm sentido para as traças, que se ocupam dos *Principia mathematica* como alimento e moradia. No universo das traças, tais raciocínios nem existem. Podemos dizer que as traças não desenvolveram sentidos para eles. Se não considerarmos as transformações ocorridas durante a ontogênese, no animal os sentidos são rígidos, praticamente imutáveis. No homem, estes sentidos são infinitamente plásticos, seu aparecimento é histórico e não meramente biológico. Para o animal, os sentidos são orgânicos, informando imediatamente sua atividade¹⁶. No homem, a parte biológica dos sentidos aparece apenas como um pressuposto de seus sentidos históricos. Por mais grosseiros que os consideremos, no homem, os sentidos apresentam-se sempre como sentidos humanos, muito além da mera biologia.

Mas, nas comunidades pré-capitalistas, a vantagem do homem que se provou como ser genérico em essência, capaz de manter com a natureza uma relação infinitamente plástica, é ainda prisão à terra. Mesmo que incomparavelmente mais rica que a atividade orgânica dos animais, as atividades do homem pré-capitalista podem ser encaradas como naturais. O corpo duplo apresentava-se internalizado, o objeto externo à pele aparecia apropriado pela subjetividade. Para Marx, estas afirmações ganham todo significado quando confrontadas com o capitalismo. Neste último caso, a prisão dos sujeitos deve-se ao rompimento subjetivo, imposto pelas relações sociais, com o objeto e com a atividade. O corpo inorgânico e a atividade aparecem como estranhos ao sujeito. Este rompimento subjetivo com o objeto e com a atividade foi tratado por Marx através das idéias de estranhamento, alienação, fetichismo e reificação. Há também uma ruptura com o corpo dentro da pele, que aparece como instrumento da atividade alienada e,

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

¹⁶ Para Bornheim, nem podemos falar em sentido no caso do animal.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

portanto, como corpo orgânico alienado. Nos *Grundrisse*, particularmente no capítulo sobre as formas que precedem à produção capitalista, Marx põe em evidência como gérmen deste processo de estranhamento estavam presentes durante o período pré-capitalista. Inicialmente, temos as comunidades em que a terra é propriedade coletiva e o indivíduo tem apenas a posse da terra e não sua propriedade. Nestas comunidades, a cidade é apenas um acessório da terra. A propriedade privada praticamente inexistente. Os homens são parte orgânica do solo. O homem comporta-se em relação à terra como se esta fosse a extensão inorgânica de sua subjetividade. Em segundo lugar, Marx refere-se às cidades da antiguidade, Roma em particular, nas quais o campo aparece como extensão da cidade. Neste caso, já existe alguma propriedade privada que se encontra contraposta à propriedade coletiva. Existe entre a propriedade coletiva e a privada algum distanciamento. A existência da propriedade privada indica que a terra já apresenta indícios de exteriorização em relação aos sujeitos. A terra começa a não fazer mais parte da auto-imagem do homem. Mas, estes indícios ainda não têm a força que apresentarão sob o capitalismo. Na terceira forma, a germânica, a comunidade só existe quando os pequenos proprietários reúnem-se para a guerra, as deliberações, a religião etc.

Em todas estas formas pré-capitalistas, a cisão entre a propriedade do indivíduo e a propriedade da comunidade é extremamente fraca e, generalizando, pode-se dizer que a terra encontra-se como parte da subjetividade dos indivíduos¹⁷. A terra faz parte das representações que os homens fazem de si. É a relação meramente natural corpo/objeto fora da pele que é suprimida pela relação sujeito/objeto. A transição do pré-capitalismo para o capitalismo corresponde à transição de um sujeito natural, limitado em sua capacidade de expressão, para um sujeito cuja capacidade para uma realização infinita é negada pelas condições de sua expressão na história. No pré-capitalismo, a expressão humana é limitada pela “fraca” capacidade de transformação da natureza, ainda que esta expressão esteja centrada no valor de uso dos produtos do trabalho e, portanto, seja capaz de responder às

¹⁷ Nas palavras de Marx: “O indivíduo comporta-se com as condições objetivas do trabalho simplesmente como com algo seu, comporta-se com elas tratando-as como natureza inorgânica de sua subjetividade, na qual esta realiza a si mesma(...).” (Marx, 1972, p. 444)



necessidades meramente naturais do corpo humano dentro da pele. No capitalismo, a limitação decorre da forma social/histórica das relações entre os homens, o império do valor desumaniza a realização infinita colocada em prática pela supressão das limitações naturais. A realização infinita sob o capitalismo não põe o homem verdadeiro na história, antes o nega. O sujeito estaria coisificado, objetivado, contraposto aos sujeitos verdadeiramente humanos. O próprio corpo dentro da pele é transformado em corpo mutilado, pois em sua efetivação está completamente mediado pela mercadoria. O movimento do sujeito na história é a supressão mesma de sua movimentação meramente natural.

O que Marx põe em evidência é que a reconstrução capitalista da natureza transforma o objeto em **coisa** e os sujeitos humanos em sujeitos alienados. **Coisa** e sujeito alienado negam a relação entre sujeito e objeto, e, por isto, impedem a manifestação plena do homem que permanece como pressuposto. **Coisa** e sujeito alienado não se encontram interpenetrados como sujeito e objeto que se constituem mutuamente. **Coisa** e sujeito alienado apresentam-se como exteriores um ao outro. O sujeito no capitalismo é um sujeito plenamente histórico, mas não é ainda um sujeito humano universal que só se efetivará com o socialismo. Apesar de limitado em sua capacidade de interagir com a natureza, o sujeito natural do pré-capitalismo tem um corpo completo. A manutenção/reprodução da parte orgânica dentro da pele é garantida pela disponibilidade de uma parte inorgânica fora da pele, cuja apropriação depende apenas da participação, dada pelo nascimento, na comunidade. O homem está na condição de apropriar-se subjetivamente de seu corpo inorgânico, a terra. O trabalho artesanal urbano já pressupõe a ruptura com a terra, mas o trabalhador continua proprietário de seus meios de trabalho, possuidor de uma existência objetiva fora da pele. Contudo, o processo de exteriorização dos objetos em relação à subjetividade do homem, aberto pela separação do homem pré-capitalista de seu corpo inorgânico, não se esgota na separação do homem em relação à terra. Este processo continua dentro da produção artesanal, manufatureira e na grande indústria.

Corpo e Autômato
Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

Vejam os.

“Manufatura - Com a manufatura, a socialização comunitária que se perde enquanto tal, passa, de certo modo, para o interior do processo produtivo. No plano macro-social, o indivíduo se separa da comunidade, que por isso mesmo deixa de ser comunidade, e ele perde, formalmente, a propriedade do seu “corpo orgânico”. Entretanto, no interior da manufatura, o corpo animado não se perde num todo inanimado, como ocorrerá com a grande indústria, mas num todo animado.” (RUY FAUSTO, 1989: 55)

A manufatura representa um passo a mais na ruptura com uma existência objetiva do trabalhador. Sua propriedade sobre o mundo objetivo está sendo reduzida à propriedade da força de trabalho, inseparável de seu corpo orgânico. A organização produtiva tem como fundamento um princípio subjetivo: o trabalhador coletivo, cuja força aparece como propriedade do capital. O trabalhador coletivo é a primeira forma do corpo do capital.

“O corpo global do indivíduo se reduz a um corte do próprio corpo. E esse corpo reduzido se integra a um corpo global social” (FAUSTO, 1989: 55)

A manufatura cria um trabalhador parcial, especialista em executar um fragmento de uma tarefa global, visando a produção de uma mercadoria. A execução de uma mesma atividade parcial durante longos períodos cria um corpo (orgânico) adestrado unicamente para esta atividade. Um corpo cujo “único” sentido é a produção de um efeito mínimo sobre a matéria-prima que recebe o trabalho. Um corpo que se transforma, pelo trabalho manufatureiro, em um corpo orgânico parcial. A partir de então, o próprio corpo orgânico do trabalhador passa a ser reduzido. De um corpo adestrado para uma atividade global (artesanato) o trabalhador passa a ter um corpo adestrado apenas para uma atividade parcial. Isto o exclui definitivamente como produtor independente porque, no mercado, somente os produtores (ou possuidores) de um valor de uso podem trocar. O trabalhador parcial não tem mais inscrito em seu corpo orgânico o conhecimento global necessário para a produção de um valor de uso.



“O trabalhador individual não perde **materialmente** o seu “corpo inorgânico”. Mas ele se integra a um corpo inorgânico total, o que só é possível pela “redução” do seu corpo individual. Por sua vez o capital - que é o todo no plano da forma - não adquiriu ainda um corpo próprio adequado. Ele organiza e domina um corpo **subjetivo.**” (FAUSTO, 1989: 56)

Com a introdução consciente da técnica e da maquinaria à produção, ocorre a encarnação do capital num corpo que lhe é adequado. As habilidades da mão e do corpo orgânico do trabalhador migram para a máquina. O próprio corpo orgânico do trabalhador é esvaziado em sua importância para o processo de produção de mercadorias. É o corpo anti-humano do capital que assume o poder.

O capitalismo liberta o homem de suas limitações naturais e possibilita uma transformação infinita e conscientemente buscada da natureza. Mas, ao mesmo tempo, separa o homem da parte inorgânica de seu corpo. É um pressuposto do capitalismo que os trabalhadores estejam separados de seus meios de trabalho e subsistência, de seu corpo inorgânico, da terra. Esta parte inorgânica de seu corpo aparecerá agora como parte hostil, impossível de ser assimilada subjetivamente de maneira não alienada. A mercadoria e suas formas alternativas (valor de troca, dinheiro, capital) fazem a mediação entre o corpo dentro da pele e o corpo fora da pele que aparece como mercadoria etc. O corpo dentro da pele aparece como instrumento das relações de troca, como meio para obter salário. A busca de uma modificação consciente da natureza é dominada por uma racionalidade parcial, visando a produção de valor.

Reduzido a possuidor de uma mercadoria crescentemente aviltada - a força de trabalho -, o trabalhador teria sua relação com seu corpo fora da pele constrangida a uma condição “animal” de saciar apenas suas necessidades físicas. Sua atividade aparece apenas como meio para obter a senha social do mundo das mercadorias, o dinheiro. Sua atividade não é a atividade de um sujeito que livremente escolhe sua própria realização. Sua atividade é a atividade de um sujeito constrangido a realizar os objetivos de um outro fora dele, que lhe é hostil e que se apresenta como

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

possuidor dos meios de trabalho e subsistência: o capitalista. Mas, não devemos acreditar que o capitalista esteja livre para realizar seus próprios objetivos. Para sobreviver enquanto tal, o capitalista deve cuidar de comandar sua empresa de acordo com as regras, mais ou menos obscuras, da competição. Colocado neste posto de comando, o capitalista tem por assim dizer um corpo hipertrofiado, um megacorpo, com uma parte inorgânica gigantesca e dotada de um movimento próprio, que é apenas parcialmente conhecido. Esta parte inorgânica gigantesca é subjetivada transformando o próprio capitalista em personificação do capital. A subjetividade toda do capitalista é constituída de maneira a adequá-lo ao comando do capital, é constituída na forma de um sujeito alienante e hostil. Não é a subjetividade do capitalista que se apropria da parte inorgânica de sua existência, ao contrário, é a **coisa** (a parte inorgânica) que se apropria da subjetividade do capitalista.

Fazendo um parêntese, seria interessante investigar o possível parentesco entre as afirmações sobre a subjetividade no campo “marxista” com as afirmações feitas por outras linhagens teóricas. Por exemplo, Weber destaca que o sucesso individual no capitalismo depende de disposições subjetivas que podem ser anteriores à entrada do indivíduo na esfera da produção. Inicialmente, a ascese calvinista e protestante em geral seria uma base subjetiva mais favorável, em relação àquela dos católicos, ao sucesso individual nos empreendimentos capitalistas. No universo das relações capitalistas, a racionalidade das ações seria alimentada por elementos subjetivos constituídos através da formação religiosa etc, que não têm origem na esfera produtiva.

“(...) Por outro lado, impõe-se o fato de os protestantes (especialmente em alguns de seus ramos que serão discutidos mais adiante), tanto como classe dirigente quanto como classe dirigida, seja como maioria, seja como minoria, terem demonstrado tendência específica para o racionalismo econômico, que não pôde ser observada entre os católicos em qualquer uma dessas situações. A razão dessas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em



suas temporárias situações externas na história e na política.” (WEBER, 1985: 23)

Outras afirmações de Weber também corroboram a idéia de que há uma distinção fundamental entre a subjetividade no pré-capitalismo e no capitalismo. Vejamos uma delas:

“(…) Um estado mental como o expresso nas passagens que citamos de Franklin e que receberam o aplauso de todo um povo, teria sido proscrito como o mais baixo tipo de avareza e como uma atitude inteiramente desprovida de auto-respeito, tanto na Antigüidade como na Idade Média, sendo, geralmente, ainda assim consideradas por todos aqueles grupos sociais que estão pouco envolvidos pelas condições do capitalismo moderno ou pouco adaptados a elas.” (WEBER, 1985: 35)

Voltando à discussão anterior, um objeto não estranho ao sujeito seria aquele que concerne ao sujeito por natureza, mas o sujeito capitalista tem uma natureza histórica. Uma base permanente seria o corpo natural; porém, até certo ponto, mesmo este corpo natural seria constituído historicamente. A desalienação seria a reapropriação subjetiva do objeto fora da pele. Reapropriação esta realizada pela transformação histórica das bases subjetivas e também pela transformação efetiva, humanizadora do objeto fora da pele. Vimos que a transformação da subjetividade percorre caminhos imprevisíveis, não se atendo à produção. A trajetória da desalienação implica a constituição dos homens como sujeitos universais e dos objetos humanizados, em contraposição aos objetos naturais do pré-capitalismo e da *coisa* capitalista.

“(…)E este encobrimento do poder coletivo, ausente na psicologia individual, é o que permite, nas massas artificiais, a subtração de seu poder desviando-o de seu enraizamento no fundamento material dos corpos que as constituem.” (ROZITCHNER, 1989: 109)

Ao fazer cooperar os trabalhadores, durante a produção, o capital faz aparecer uma força coletiva que os trabalhadores não entendem como sua. As forças subjetivizadas como propriedade individual não abrangem as forças que o indivíduo cria ao entrar

Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

num processo cooperativo. Subjetivamente, as forças do processo cooperativo “das massas artificiais”, que representam uma sinergia em relação à soma das forças individuais, aparecem como forças exteriores ao sujeito, como forças do capital. Os trabalhadores não têm sentidos para perceber estas forças coletivas como de sua propriedade. Nas comunidades pré-capitalistas, estas forças coletivas aparecem como forças da comunidade e, portanto, como passíveis de apropriação pelos seus membros. O resultado das ações guerreiras fornece um bom exemplo. Em outras palavras, o trabalhador coletivo é uma criação artificial cujas forças são maiores do que as forças dos trabalhadores individuais somadas. Esta sinergia aparece como resultado da aplicação do capital à organização do trabalho e não como resultado das ações corporais conjuntas dos trabalhadores. As capacidades corporais do conjunto dos trabalhadores aparecem como propriedade do capital, como resultado gratuito do trabalho coletivo. Passa a ocorrer um processo de objetivação, de exteriorização de forças que pertencem em princípio ao próprio corpo orgânico do trabalhador. O que está em jogo é a auto-imagem do trabalhador como fonte das forças que atuam na produção. Esta auto-imagem sofrerá transformações até que seja possível (ou não) uma reapropriação subjetiva do processo material de existência humana.

Finalmente, desejo considerar que existem paralelos importantes entre a noção de corpo em Marx e a de autômato (e também de para si) utilizada por Castoriadis.

“Não se dá atenção suficiente ao fato de que a cibernética se apóia implicitamente em um conceito de autômato que é, estritamente falando, privado de significação física. O que, em primeiro lugar, caracteriza lógica, fenomenológica e realmente um autômato - e o ser vivo em geral - é que este estabelece no mundo físico um sistema de partições que só vale para ele (e numa série de encaixes degressivos, para seus 'semelhantes') e que, sendo só um dentro da infinidade de tais sistemas possíveis, é totalmente arbitrário do ponto de vista físico.” (CASTORIADIS, 1987: 193)

Primeiro, os dois conceitos referem-se a uma extensão para fora da pele ou dos limites físicos do autômato. Uma extensão dada



pela definição de sentido. Segundo temos a questão da limitação física da interação com o mundo. Para Castoriadis, trata-se de encaixes limitados dentro de uma infinidade de encaixes possíveis, e portanto, absolutamente arbitrários. Marx opõe a isto a idéia de que a relação com a natureza é no caso do animal não uma relação genérica mas uma relação unilateral, determinada. Somente o homem manteria, ou antes, teria condições de manter, uma relação genérica com a natureza como um todo e não apenas com um fragmento da natureza.

Outro ponto a destacar é que na noção de corpo atua um metabolismo entre o corpo dentro da pele e o corpo inorgânico que é absolutamente indeterminado. No caso do autômato, o que ocorre é uma sucessão de encaixes que também não podem ser conhecidos totalmente. A impossibilidade deste conhecimento absoluto coloca também a impossibilidade de uma dominação absoluta do sujeito sobre o objeto, que conserva sempre a possibilidade de reagir. Uma diferença decorre de que, para o autômato, o meio exterior **informa** suas condições dando origem à reações mais ou menos pré-determinadas. O autômato seria também não apenas integrado/separado com o mundo exterior como o corpo, mas também o próprio criador da forma que este mundo externo assume para ele. Para o autômato, o mundo exterior não corresponde ao que poderíamos chamar de “mundo físico”, mas a um mundo próprio.

“O que significa mundo próprio? Há a cada vez necessariamente - desde o nível da célula, pelo menos - apresentação, representação e relacionamento do que é representado. Certamente, ‘há’ alguma coisa no ‘exterior’, há X. Mas X não é informação, como a sua própria designação indica. Ele ‘informa’ somente isso: que ‘há’. Ele é simples choque, *Anstoss* (voltaremos a isso). Se disséssemos mais do que isso, poríamos em ação determinações ‘subjetivas’ - e finalmente, até mesmo essa determinação limite, esvaziada, eviscerada: ‘há’, não é subtraída à questão: há *para quem?* A natureza não contém ‘informações’ que esperam ser colhidas. O X só se torna alguma coisa *sendo formado* (in-formado) pelo para si considerado: célula, sistema imunitário, cão, ser humano etc.

Corpo e Autômato
Antonio Ribeiro de Almeida Júnior



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

A informação é criada por um 'sujeito' e, evidentemente, à *sua* maneira." (CASTORIADIS, 199: 209)

Castoriadis não coloca o autômato no mesmo nível dos outros **para si** (vivente psíquico, indivíduo social, sujeito humano, sociedade e sociedade autônoma) porque o autômato da cibernética é ainda extremamente rudimentar quando confrontado com o mais simples dos viventes. O paralelo ocorre porque o princípio subjacente de constituição de um mundo próprio, evidenciado no trecho destacado acima, é o mesmo ■

ALMEIDA JÚNIOR, Antonio Ribeiro de. Body and Automaton. **Plural**; Sociologia, USP, S. Paulo, 1: 36-63, 1.sem. 1994.

Abstract: From the distinctions between pre-capitalism and capitalism, accepted as existed by authors from different theoretical bias, I propose also a break down in the constitution of subjectivity. This break down is investigated by Marx's concept of body. The possible relations between this concept and the one of automaton is also investigated.

Uniterms: body - automaton - subjectivity.

BIBLIOGRAFIA

ANZIEU, Didier. *O Eu-Pele*. São Paulo, Casa do Psicólogo Livraria e Editora, 1988.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialético*. Rio de Janeiro, Editora Globo, 1983.

CASTORIADIS, Cornelius, *Les Carrefours du Labyrinthe*. Paris, Éditions du Seuil, 1978.

_____. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Rio de Janeiro, vol. III, Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius e BENDIT, Daniel Cohn. *Da Ecologia à Autonomia*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.



DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo, Edições Loyola, 1986.

Corpo e Autômato
Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

ELLUL, Jacques. *A Técnica e o Desafio do Século*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

ENGELS, Friedrich. *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, e Janeiro, 1979.

FAUSTO, Ruy. *Marx Lógica e Política*. São Paulo, vol I e II, Brasiliense, 1987.

_____. A "Pós-Grande Indústria" nos Grundisse (e para além deles). In *Lua nova* nº 19. São Paulo, Cedec, 1989.

_____. *Marx, Lógica e História*. Tese de livre-docência, FFLCH-USP, São Paulo, 1989.

FERNANDES, Florestan. *Marx, Engels*. Coleção Os Grandes Cientistas Sociais vol. 36. São Paulo, Ática, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *La Technique et la science comme "idéologie"*. Paris, Gallimard, 1973.

LEROI-GOURHAN, Andr. *Evolução e Técnicas*. Lisboa, Edições 70, 1984.

_____. *O Gesto e a Palavra*. Lisboa, Edições 70, 1985.

MARCUSE, Herbert. *Marx y el Trabajo Alienado*. Buenos Aires, Carlos Perez Editor, 1969.

_____. *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1972.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *L'Idéologie Alemann*. Paris, Éditions Sociales, 1968.

MARX, Karl. *Elementos Fundamentales para la Critica de la Economia Política*. Buenos Aires, vol I e II. Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1972.

_____. Manuscritos Econômico-Filosóficos. In: FERNANDES, Florestan. *Marx e Engels*. Coleção Grandes Cientistas Sociais nº 36. São Paulo, Ática, 1983.

_____. *O Capital*. São Paulo, Abril Cultural, 1985.



Corpo e Autômato

Antonio Ribeiro de Almeida Júnior

PRIGOGINE, Ilya e SLENGERS, Isabelle. *A Nova Aliança (a metamorfose da Ciência)*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1984.

SCHMIDT, Alfred. História e Natureza em Marx. In: COHN, Gabriel *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1977.

_____. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madri, Siglo Veintiuno Editores, 1983.

_____. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madir, Taurus Ediciones, 1975.

SILVEIRA, Paulo e DORAY, Bernard. *Teoria marxista da subjetividade*. São Paulo, Editora Vértice, 1989.

SILVEIRA, Paulo. *A constituição alienada do sujeito*. Tese livre-docência, FFLCH, USP, São Paulo, 1991.

TIBON-CORNILOT, Michel. *Les corps Transfigurés*. Paris, Éditions du Seuil, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1985.

WILSON, Edward Osborne. *Da natureza humana*. São Paulo, Edusp, 1981.

ZUBOFF, Shoshana. *In the age of the smart machine*. New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1988.